

**A PRODUÇÃO TEOLÓGICA DE ATANÁSIO
EM COPTA E A IGREJA DE ALEXANDRIA:
PROPOSTAS DE INTERPRETAÇÃO**

*The Theological Production of Athanasius in Coptic
and the Church of Alexandria: Interpretive
Proposals*

Vitor Emanuel Correa de Mesquita

Mestrado em andamento em Ciências da Religião pela UMESP (Bolsa CAPES). Pós-graduado em História do Cristianismo pela FABAT. Formado em Teologia e em Letras – Língua Portuguesa. E-mail: prof.vitoremanoel@gmail.com.

Leonardo dos Santos Silveira

Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela PUC-Rio. Doutorando em Letras Clássicas pela URFJ. Bacharel em Teologia pela FAECAD; Bacharel em Letras-Grego pela UFF e Licenciado em História pela UNESA. Professor da Faculdade Batista do Rio de Janeiro (FABAT). E-mail: leonardo@seminariodosul.com.br.

Como citar este artigo: MESQUITA, Vitor Emanuel Correa de.; SILVEIRA, Leonardo dos Santos. A produção teológica de Atanásio em copta e a igreja de Alexandria: propostas de interpretação. Revista Brasileira de Teologia. ISSN 1807-7056 | Nº 14 | JUN/DEZ. DE 2025.

RESUMO

Este artigo analisa a produção teológica e pastoral de Atanásio de Alexandria a partir de sua inserção no cristianismo egípcio da Antiguidade Tardia, com especial atenção à circulação e recepção de seus escritos em língua copta. Partindo de uma revisão historiográfica sobre as origens e a pluralidade do cristianismo no Egito, a pesquisa demonstra que a atuação de Atanásio não pode ser reduzida às controvérsias cristológicas do século IV, mas deve ser compreendida no interior de um processo mais amplo de consolidação institucional, disciplinar e espiritual da Igreja de Alexandria. A pesquisa examina a centralização episcopal, os conflitos com arianos e melecianos e o papel dos sínodos como instrumentos de unidade e autoridade. Em diálogo com a crítica filológica de Louis Lefort e com as leituras contemporâneas de David Brakke e David M. Gwynn, o artigo evidencia a existência da relação entre a pastoral, o episcopado alexandrino e o monaquismo egípcio, na qual o discurso de Atanásio é assimilado, reformulado e transmitido no ambiente copta. As produções coptas, as Cartas Festais e a Vida de Antão são interpretadas como dispositivos teológicos e pedagógicos que articulam ortodoxia, ascese e disciplina eclesial. Conclui-se que Atanásio deve ser compreendido como um mediador entre teologia, pastoral copta e poder institucional, cuja pastoral contribuiu decisivamente para a formação de uma identidade cristã egípcia coesa no século IV.

PALAVRAS-CHAVE: Atanásio de Alexandria; Cristianismo Egípcio; Copta; Antiguidade Tardia; Igreja de Alexandria.

ABSTRACT

This article examines the theological and pastoral production of Athanasius of Alexandria within the context of Egyptian Christianity in Late Antiquity, with particular attention to the circulation and reception of his writings in the Coptic language. Based on a historiographical review of the origins and plurality of Christianity in Egypt, the study demonstrates that Athanasius's activity cannot be reduced to the Christological controversies of the fourth century alone, but must be understood within a broader process of institutional, disciplinary, and spiritual consolidation of the Alexandrian Church. The research analyzes episcopal centralization, conflicts with Arians and Melitians, and the role of synods as instruments of unity and authority. In dialogue with the philological work of Louis Lefort and the contemporary interpretations of David Brakke and David M. Gwynn, the article highlights the close relationship between pastoral practice, the Alexandrian episcopate, and Egyptian monasticism, in which Athanasius's discourse was assimilated, reformulated, and transmitted within the Coptic milieu. Coptic productions, the Festal Letters, and the Life of Antony are interpreted as theological and pedagogical devices that integrate orthodoxy, asceticism, and ecclesial discipline. The study concludes that Athanasius should be understood as a mediator between theology, Coptic pastoral practice, and institutional power, whose pastoral activity contributed decisively to the formation of a cohesive Egyptian Christian identity in the fourth century.

KEYWORDS: Athanasius of Alexandria; Egyptian Christianity; Coptic; Late Antiquity; Church of Alexandria.

INTRODUÇÃO

A figura de Atanásio de Alexandria ocupa um lugar central na história do cristianismo tardo-antigo, sobretudo em função de sua atuação decisiva nas controvérsias cristológicas do século IV e de sua associação quase imediata, na tradição eclesiástica, à defesa da ortodoxia nicena. Contudo, a recepção historiográfica de Atanásio foi marcada por leituras que por vezes, se tornaram unilaterais, que oscilaram entre a hagiografia edificante, que o consagrou como herói da fé, e abordagens revisionistas que o reduziram a um estrategista político implacável, movido por ambições institucionais. Ambas as perspectivas, embora partam de dados reais de sua trajetória, tendem a fragmentar uma figura cuja atuação só se torna compreensível quando situada na complexa articulação entre teologia, pastoral, cultura local e poder eclesiástico no Egito da Antiguidade Tardia.

Nas últimas décadas, as pesquisas têm demonstrado a insuficiência de abordagens que isolam Atanásio exclusivamente no horizonte das disputas doutrinárias, desconsiderando sua inserção no cristianismo egípcio e, particularmente, na emergência de uma tradição copta cristã. O Egito tardo-antigo não foi apenas um espaço de recepção passiva das decisões conciliares ou das categorias teológicas formuladas nos grandes centros imperiais, mas um ambiente criativo, marcado por intelectuais, intensa vida ascética e produção literária vernacular copta. Nesse contexto, a atuação de Atanásio não deve ser apenas compreendida como a de um polemista niceno, mas como a de um bispo que participou ativamente da configuração de uma Igreja egípcia institucionalmente coesa e espiritualmente presente na cultura local.

Este artigo propõe, portanto, uma releitura da produção teológica e pastoral de Atanásio de Alexandria a partir de sua relação com o cristianismo copta e com a estruturação da Igreja do Egito. Parte-se do pressuposto de que a teologia atanásiana não pode ser adequadamente interpretada sem considerar sua dimensão pastoral, sua circulação em língua copta e sua recepção nos ambientes monásticos e comunitários do Alto Egito. Ao dialogar com contribuições historiográficas recentes, especialmente as de Thomas G. Weinandy, Annick Martin, Louis Lefort, David Brakke e David M. Gwynn, a pesquisa busca articular três eixos fundamentais: (1) o desenvolvimento histórico do cristianismo no Egito e sua pluralidade originária; (2) o papel de Atanásio na consolidação institucional da Igreja de Alexandria; e (3) a emergência de uma teologia copta, na qual o discurso episcopal e a espiritualidade ascética se entrelaçam.

Ao enfatizar as produções coptas atribuídas ou relacionadas a Atanásio, bem como a circulação de sua pastoral por meio das Cartas Festais e de textos assimilados pela tradição monástica, o artigo sustenta que o bispo alexandrino deve ser compreendido como um mediador entre o helenismo teológico e a cultura vernacular egípcia. Sua teologia da encarnação, sua concepção de ascese e sua prática pastoral não somente responderam às controvérsias doutrinárias do século IV, mas sobretudo, contribuíram decisivamente para a formação de uma identidade cristã egípcia anterior às rupturas cristológicas posteriores. Assim, para além de um teólogo de concílios, Atanásio aparece como “arquiteto” de uma Igreja local, cuja autoridade se constrói simultaneamente no plano doutrinal, institucional e espiritual.

Dessa forma, o objetivo deste artigo é demonstrar que a produção teológica de Atanásio, especialmente em sua recepção e reformulação copta, constitui um elemento-chave não apenas para compreender sua figura histórica, mas o próprio processo de consolidação do cristianismo egípcio na Antiguidade Tardia, onde teologia, pastoral e poder se articulam de modo indissociável.

1. AS PESQUISAS SOBRE O CRISTIANISMO NO EGITO

O estudo do cristianismo no Egito tem sido marcado, desde o início do século XX, pela constatação de um “vazio” documental relativo aos seus primeiros estágios. Como observou Harnack, existe uma “sensível lacuna em nosso conhecimento da história mais antiga da Igreja em Alexandria e no Egito”, caracterizada por “quase completa ignorância” sobre os primeiros desenvolvimentos da fé no Egito.¹ Essa obscuridade nas fontes levou historiadores como Bauer a sugerirem que o cristianismo inicial no Egito teria sido predominantemente “heterodoxo”, permeado por influências gnósticas e sincréticas.² Pesquisas recentes, contudo, especialmente as de Roberts e Pearson, reavaliaram esse quadro, mostrando que tal reconstrução é insustentável.

A primeira correção significativa vem da constatação, baseada no estudo dos papiros e do fenômeno dos *nomina sacra*³, de que o cristianismo egípcio do século II não

¹ KLIJN, A. F. J. Jewish Christianity in Egypt. In: PEARSON, Birger Albert. **The Roots of Egyptian Christianity**. Fortress Press: Philadelphia, 1986. p. 161.

² *Ibid.*, Klijn, p. 161-162.

³ *Nomina sacra* são abreviações por contração realizadas nos manuscritos a um grupo específico de palavras de caráter sagrado. Segundo Paroschi “podem ter se originado do esforço de escribas cristãos de reproduzir

exibe características gnósticas predominantes. Pearson destaca que, dentre os manuscritos cristãos do século II preservados no Egito, “a única possível evidência para o ‘gnosticismo’ é o Evangelho de Tomé”, cuja classificação como gnóstico é debatida.⁴ A presença esmagadora de manuscritos bíblicos e para-bíblicos proto-ortodoxos indica que o cristianismo no Egito, desde muito cedo, estava enraizado em tradições próximas ao cristianismo palestinese-judaico, e não em correntes gnósticas, conforme já sugeria Roberts.⁵

Essa ligação com o cristianismo de matriz, primariamente das origens, está alinhada aos indícios literários examinados por Klijn, que demonstram um forte caráter judaico-cristão nas primeiras comunidades. O caso de Apolo, judeu alexandrino “eloquente e poderoso nas Escrituras”, citado em Atos 18, tem sido interpretado como evidência de que o cristianismo alcançou Alexandria ainda na década de 40 EC, possivelmente por judeus cristãos retornando da Palestina.⁶ Pearson salienta que um variante textual de Atos 18.25 (“tinha sido instruído na palavra em sua pátria”) sugere a existência de uma comunidade cristã alexandrina já no meio do século I,⁷ ainda que a historicidade dessa leitura permaneça discutida.⁸

Ambos os autores destacam que antigas tradições eclesiásticas, como a presença de Barnabé em Alexandria nos *Pseudo-Clementinos* ou a chegada de Marcos descrita por

o tratamento reverente do nome sagrado de Deus que prevalecia entre os escribas judeus” (PAROSCHI, W. **Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento**. p. 26).

⁴ PEARSON, Birger A. Earliest Christianity in Egypt: Some Observations. In: PEARSON, Birger Albert. **The Roots of Egyptian Christianity**. Fortress Press: Philadelphia, 1986. p. 133-134.

⁵ Pearson, 1986, p. 134.

⁶ Klijn, p. 163–164; Pearson, p. 135–136.

⁷ *Ibid.*, Pearson, p. 135–136.

⁸ A presença cristã no Egito nos primeiros séculos da era comum permanece tema de intenso debate acadêmico, sobretudo pela escassez de fontes anteriores ao episcopado de Demétrio de Alexandria (189–231). Roger Bagnall (2009) problematiza a tendência historiográfica de superestimar a difusão do cristianismo no interior egípcio durante os séculos II e III, argumentando que muitas conclusões prévias dependem de datações paleográficas frágeis e interpretações circulares de fragmentos bíblicos mal contextualizados (Bagnall, 2009, p. 10–12). Para o autor, a quase ausência de registros papiráceos explicitamente cristãos no período pré-constantiniano, especialmente no século II, indica que o cristianismo egípcio permanecia limitado e predominantemente urbano, tornando insustentável a hipótese de uma ampla disseminação na *chôra* antes do século III (Bagnall, 2009, p. 6–9). Em outro estudo, Bagnall (1993) analisa o surgimento do copta, última evolução da língua egípcia, em contextos monásticos e cristãos como estratégia de diferenciação frente às formas tradicionais de religiosidade local (Bagnall, 1993, p. 251). Tal ruptura, contudo, não implicou o abandono da cultura clássica greco-romana: como demonstra Bagnall (1993), autores cristãos continuaram a recorrer a temas mitológicos e estruturas retóricas herdadas da *paideia* clássica, o que revela não a persistência cultural pagã, mas a complexa interpenetração de identidades religiosas em um Egito em transformação (Bagnall, 1993, p. 251–252). Para entender melhor sobre o processo de Cristianização, ver: MESQUITA, Vitor E.C. de; SILVEIRA, Leonardo dos Santos. **O Mediterrâneo Antigo e suas conexões Africanas: Narrativas, conexões e identidades no Cristianismo Egípcio e na memória cultural**. Revista de História Antiga e Medieval – Mythos. v. 25 n. 2 (2025).

Eusébio, embora de historicidade difícil de estabelecer, refletem a percepção antiga de que o cristianismo egípcio tinha raízes diretamente conectadas à Judeia.⁹ Pearson observa que a tradição que atribui a Marcos a fundação da igreja alexandrina provavelmente ecoa a memória de que a comunidade local se formou num ambiente judaico.¹⁰

Klijn demonstra ainda que tanto Clemente de Alexandria quanto Orígenes tinham consciência da presença contínua de tendências judaizantes no cristianismo egípcio do século III.¹¹ Clemente chegou a escrever um tratado “contra os judaizantes”, e Orígenes registra que havia cristãos que frequentavam tanto sinagogas quanto igrejas.¹² O uso do Evangelho segundo os Hebreus por autores alexandrinos, sem rejeição heresiológica, é outro indício da persistência de formas judaico-cristãs no Egito.¹³

Outro aspecto decisivo é a pluralidade que caracteriza o cristianismo egípcio primitivo. Klijn mostra que o Egito do século II assistiu simultaneamente à circulação de tradições judaico-cristãs, narrativas apócrifas de Jesus, e também de personagens gnósticos como Basílides e Valentino, mas sem que essas correntes representassem necessariamente o núcleo original da fé local.¹⁴ Pearson reforça essa conclusão ao demonstrar que o suposto predomínio inicial do gnosticismo repousa mais em pressupostos teóricos do que em evidências textuais, uma vez que “nosso conhecimento do gnosticismo antes de Hadriano é ainda mais obscuro do que nosso conhecimento do cristianismo não-gnóstico”.¹⁵

Dessa forma, tanto Klijn quanto Pearson convergem na conclusão de que o cristianismo egípcio se caracteriza, em seus primórdios, por pluralidade e forte substrato judaico-cristão, diferindo profundamente da narrativa tradicional que o apresentava como originalmente gnóstico. Roberts, citado por Pearson, chega a concluir que a igreja do

⁹ Klijn, p. 163; Pearson, p. 137–140.

¹⁰ *Ibid.*, Pearson, 138-140.

¹¹ Inclusive, os Apocalipses que surgiram no Egito, além de dialogarem com questões locais, refletem muito percepções judaicas. A saber, por exemplo, o Apocalipse de Sofonias que é associado ao Segundo Templo feito provavelmente por um Judeu nas comunidades egípcias. Para isso, ver: CARNEIRO, M.; MESQUITA, V. E. C. de. **Fronteiras entre os monstros e o grotesco, o cosmos e a morte no imaginário do apocalipse de Sofonias**. Numen, [S. l.], v. 28, n. 2, p. 61–77, 2025. DOI: 10.34019/2236-6296.2025.v28.47394. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/47394>. Acesso em: 25 nov. 2025. Outro Apocalipse é o de Elias. Para uma melhor compreensão, ver: MESQUITA, V. E. C. de, & Miranda, V. A. (2025). **Apocalipse de Elias: o grotesco e a monstruosidade no imaginário apocalíptico egípcio-cristão**. Reflexão, 50. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v50a2025e15427>

¹² Klijn, 1986, p. 165.

¹³ *Ibid.*, Klijn, 1986, p. 165–166.

¹⁴ *Ibid.*, Klijn, p. 166–167.

¹⁵ Pearson, 1986, p. 134.

Egito “se originou de Jerusalém”, e que os primeiros cristãos no país “teriam sido considerados judeus e indistinguíveis deles” (Pearson, p. 134).¹⁶

1.1 A Antiguidade Tardia e as transformações sociais do séc. IV

A Antiguidade Tardia (séculos III–VIII), diferente de representar um período de “decadência” ou somente uma “transição” entre o mundo clássico e a Idade Média, constitui hoje, na historiografia, uma etapa de importantes reconfigurações sociais, culturais e políticas. Estudos fundamentais como de Pirenne e Brown, demonstraram que esse período deve ser compreendido como um tempo de criatividade histórica, marcado pela redefinição de identidades e pela reestruturação das instituições imperiais e religiosas.¹⁷

Uma das transformações mais significativas foi a reconfiguração do poder imperial. A crise do século III, com instabilidade militar, fragmentação política e pressão nas fronteiras, levou à consolidação de um Estado mais centralizado e burocratizado. A partir das reformas de Diocleciano e Constantino, o Império adquiriu uma nova arquitetura administrativa, militar e fiscal.¹⁸ A monarquia imperial assumiu crescente caráter sacral, e o aparato estatal tornou-se mais presente no cotidiano, especialmente por meio da tributação e da administração regional.

Outro eixo decisivo foi a ampliação da mobilidade social e cultural, impulsionada, em parte, pela ascensão do cristianismo. À medida que o cristianismo se institucionalizou, novos agentes sociais surgiram, bispos, ascetas, monges¹⁹, ocupando espaços de

¹⁶ *Ibid.*, Pearson, 1986, p. 134.

¹⁷ Estamos embasados nas obras dos historiadores Henri Pirenne, obra intitulada **Mahomet et charlemagne**. Tallandier: Bruxelles, 2016 e a de outro historiador, Peter Brown, obra intitulada **o fim do mundo clássico**: de Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972.

¹⁸ Ver: BAGNALL, R. S. Public Administration and the Documentation of Roman Panopolis *In: Perspectives on Panopolis* : An Egyptian town from Alexander the Great to the Arab conquest. Acts of an international symposium held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998. Ed. by A. Egberts, B.P. Muhs,]. van der Vliet. - Leiden ; Boston ; Koln : Brill, 2002. Ainda na mesma obra, ver: CHAUVEAU, M. Rive droite, rive gauche. Le nome panopolite au ne et me siecles de notre ere. *In: Perspectives on Panopolis* : An Egyptian town from Alexander the Great to the Arab conquest. Acts of an international symposium held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998. Ed. by A. Egberts, B.P. Muhs,]. van der Vliet. - Leiden ; Boston ; Koln : Brill, 2002.

¹⁹ Ver: CHITTY, Derwas J. (Derwas James) **The desert a city**: an introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian Empire / by Derwas J. Chitty. ST Vladimir's seminary press crestwood : New York, 1999. DE MENDIETA, E. A. **Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien**. Revue de l'histoire Des Religions, 152(1), 31–80. <http://www.jstor.org/stable/23667001>. GABRA, Gawdat. **Christianity and Monasticism in Upper Egypt**: Volume 1: Akhmim and Sohag / edited by Gawdat Gabra and Hany Takla Cairo: The American University

autoridade anteriormente concentrados na elite cívica. A autoridade episcopal, por exemplo, passou a desempenhar funções jurídicas e assistenciais, transformando a paisagem urbana e as relações entre governo e sociedade. A cultura do ascetismo²⁰, difundida especialmente no Egito, Síria e Capadócia, instaurou novas hierarquias espirituais que remodelaram percepções de virtude, autoridade e poder.

Também se transformou o tecido urbano. Embora algumas cidades tenham declinado demograficamente, muitas se reinventaram como centros religiosos, substituindo antigas instituições cívicas por complexos episcopais, basílicas e santuários de mártires.²¹ A crescente valorização da memória dos santos e o culto das relíquias remodelaram o uso dos espaços públicos e introduziram novas formas de sociabilidade e peregrinação.

No plano intelectual, a Antiguidade Tardia testemunhou uma intensa reelaboração das tradições culturais. A filosofia neoplatônica, o florescimento da literatura copta cristã, os debates teológicos e a produção monástica redefiniram a relação entre razão, espiritualidade e poder. A coexistência e, frequentemente, o embate, entre elites letradas tradicionais e lideranças cristãs gerou um ambiente de pluralidade cultural que caracteriza distintivamente o período.

2. PENSAR O MOVIMENTO PASTORAL DE ATANÁSIO EM SUAS PRODUÇÕES COPTA

Atanásio de Alexandria tem seu nome associado comumente as controvérsias cristológicas que ganharam destaque no século IV. Nascido por volta de 296, Atanásio foi ordenado por seu bispo Alexandre, a quem acompanhou ao Concílio de Niceia (325), onde suas discussões com os arianos impressionaram os bispos. Em 328, sucedeu seu

in Cairo Press, 2007. VEILLEUX, O.C.S.O Armand. **La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle**. Libreria Herder: Romae, 1968.

²⁰ Veremos mais sobre isso nas seções a frente. Mas podemos pensar também como a sociedade se transformou com o cristianismo em: LARSEN, Lillian I.; RUBENSON, Samuel. **Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. E também em: WIPZYCKA, Ewa. **Le degré d’alphabétisation en Égypte byzantine**. *Revue des Études Augustiniennes* 30 (1984) 279-296.

²¹ Para isso, ver: FOURNET, Jean-Luc. Temples in Late Antique Egypt: Cultic Heritage between Ideology, Pragmatism, and Artistic Recycling Coptic literature *In: context (4th-13th cent.) : cultural landscape, literary production, and manuscript archaeology* : proceedings of the third Conference of the ERC Project "Tracking papyrus and parchment paths, na archaeological atlas of Coptic literature, literary texts in their geographical contexto ("PATHs")" / Buzi, Paola, editor - Roma : Quasar, 2020 - 324 p. ill. col. - PAST – Percorsi, Strumenti e Temi di Archeologia.

bispo na sé de Alexandria, mas o imperador Constantino, que simpatizava com os arianos, exilou Atanásio em Trier. Após a morte do imperador, ele retornou a Alexandria. Pouco depois de seu retorno, um sínodo o depôs. Atanásio foi para Roma e foi reintegrado pelo bispo daquela cidade que declarou que ele era o bispo legítimo de Alexandria. Mas pouco tempo depois, Constantino, o único imperador do Oriente e do Ocidente, fez com que outro sínodo o condenasse. Atanásio teve que deixar novamente Alexandria e se retirou para a vida monástica no deserto egípcio. Após alguns anos, um novo imperador o chamou de volta. Atanásio tentou unir os cristãos em Alexandria, mas foi exilado novamente. Logo depois, foi reconduzido ao cargo e passou os últimos sete anos de sua vida em paz. Ele morreu em 373²².

A figura de Atanásio de Alexandria aparece na historiografia cristã como um ponto de interseção entre teologia, espiritualidade pastoral e poder eclesiástico. A complexidade de sua atuação, ora apresentada pela tradição como santidade pastoral, ora criticada pela historiografia moderna como ambição política, exige uma abordagem que não o reduza nem à abstração teológica, nem ao cálculo institucional. Para isso, as leituras de Thomas G. Weinandy (2007)²³ e Annick Martin (1996)²⁴ oferecem perspectivas complementares e, ao mesmo tempo, tensionadas dessa mesma figura. Enquanto o primeiro procura restaurar a coerência espiritual entre vida e doutrina, a segunda desloca o olhar para a gênese estrutural da Igreja egípcia e para a performatividade do discurso episcopal. A convergência entre ambos reside na compreensão de que Atanásio não pode ser separado do contexto concreto em que viveu, ou seja, o Egito tardo-antigo, culturalmente plural e religiosamente fragmentado, e que sua teologia é indissociável de sua práxis pastoral e institucional.

Weinandy (2007) parte do princípio de que a teologia de Atanásio só pode ser compreendida à luz de sua biografia e de sua inserção histórica. A vida do bispo, marcada por exílios, perseguições e reconciliações, é lida pelo autor como o fio condutor de uma teologia existencial, em que a contemplação se converte em ação e a fidelidade doutrinal em testemunho pastoral.²⁵ Citando Gregório de Nazianzo, Weinandy descreve Atanásio como aquele em quem “a vida era o guia da contemplação e a contemplação, o selo da

²² GONZÁLEZ, J. **História Ilustrada do Cristianismo**. Volume 1. p. 179-184.

²³ WEINANDY, Thomas G. **Athanasius: A Theological Introduction**. Aldershot/Burlington: Ashgate, 2007.

²⁴ MARTIN, Annick. **Athanase d’Alexandrie et l’Église d’Égypte au IV^e siècle**. Rome: École française de Rome, 1996.

²⁵ *Ibid.*, Weinandy, 2007, p. 1-9.

vida”, revelando um modelo de espiritualidade que integra fé e razão, prática e doutrina.²⁶ Em sua interpretação, o núcleo da teologia atanasiana não reside em uma especulação abstrata sobre a natureza do Filho, mas na convicção pastoral de que a salvação humana depende da plena divindade do Verbo. O *homoousios*, portanto, não é apenas uma fórmula metafísica, mas uma afirmação soteriológica enraizada na experiência eclesial, em que o Filho é da mesma substância do Pai para que a humanidade, unida a Ele, possa participar da vida divina.

Esse horizonte pastoral explica, para Weinandy, a coerência profunda entre o pensamento e a ação de Atanásio. Sua resistência diante das pressões imperiais, sua proximidade com os monges egípcios e sua produção literária em meio ao exílio revelam uma teologia nascida do sofrimento e amadurecida na contemplação.²⁷ Obras como *De Incarnatione*, *Contra Gentes* e as *Orationes contra Arianos* não se restringem a apenas tratados dogmáticos, mas testemunhos de uma fé vivida em conflito. Ao interpretar o exílio como ocasião de discernimento espiritual, Weinandy reposiciona Atanásio como o “teólogo pastor”, cuja força não está na especulação, mas na perseverança em viver e ensinar o que crê.²⁸ Em contraste com leituras modernas que o descrevem como político implacável, como as de T. D. Barnes (1981; 1993)²⁹ e R. P. C. Hanson (1988), Weinandy insiste que sua energia combativa é expressão de zelo e não de ambição, um bispo que combate pela verdade não para consolidar poder, mas para proteger a fé de seu povo.

Se Weinandy reconstrói Atanásio a partir de uma hermenêutica espiritual e pastoral, Annick Martin (1996)³⁰ desloca o foco para uma arqueologia das formas eclesiásticas. A autora propõe uma inflexão metodológica decisiva, a de compreender Atanásio não como biografia edificante, mas como fenômeno histórico e institucional. Ou seja, seu ponto de partida não é o Concílio de Niceia, nem a controvérsia ariana, mas a formação de uma Igreja do Egito enquanto corpo político e social. Ao fazê-lo, Martin questiona o modo como a tradição e a filologia moderna construíram a imagem do bispo. De um lado, a hagiografia que o exaltou como mártir da ortodoxia; de outro, a crítica revisionista que o degradou a um “ambicioso sem escrúpulos” ou a um “gangster eclesiástico”, nas palavras de Barnes (1981; 1993). Para Martin, ambas as leituras são

²⁶ *Ibid.*, Weinandy, 2007, p. 5-9.

²⁷ *Ibid.*, Weinandy, 2007, p. 8-9.

²⁸ *Ibid.*, Weinandy, 2007, p. 9.

²⁹ Ver por exemplo: BARNES, T.D. **Constantine and Eusebius**. Cambridge: Harvard University Press, 1981. Barnes, **Athanasius and Constantius**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

³⁰ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 1-14.

anacrônicas, pois partem de uma separação artificial entre fé e poder, santidade e instituição, quando, na realidade, o cristianismo tardo-antigo operava precisamente nessa zona de entrecruzamento.³¹

A autora propõe, assim, compreender Atanásio como figura liminar entre carisma e estrutura, mediador entre o deserto monástico e o centro urbano alexandrino, entre a experiência ascética e a organização episcopal.³² Nesse sentido, o gesto pastoral de Atanásio tem também uma dimensão política, ao articular, pela primeira vez, uma rede episcopal que unifica a Tebaida, a Líbia e a Pentápole sob a autoridade de Alexandria, ele transforma uma constelação dispersa de comunidades em uma *ekklēsia* orgânica, a “Igreja do Egito”. O episcopado de Atanásio é, portanto, o ponto de inflexão em que o cristianismo egípcio deixa de ser local e se torna institucional, um processo que se prolongará nas figuras de Teófilo e Cirilo. Essa perspectiva de Martin, ao historicizar o poder pastoral, confere densidade sociológica ao que Weinandy concebe como fidelidade espiritual.

Há, contudo, um ponto de contato profundo entre as duas interpretações, ambas reconhecem em Atanásio a unidade inseparável entre vida, teologia e autoridade. Para Weinandy, essa unidade é espiritual; para Martin, é institucional e discursiva. Enquanto o primeiro vê nas obras do bispo o testemunho de um coração contemplativo, a segunda as lê como discursos performativos de autolegitimação, textos que produzem o próprio poder episcopal que pretendem descrever. Essa diferença de enfoque, longe de ser incompatível, revela a complexidade do fenômeno. O Atanásio que escreve *Apologia contra os Arianos* ou *História dos Arianos* é simultaneamente o pastor que defende a verdade e o estrategista que constrói uma narrativa de autoridade. O teólogo e o político, o santo e o administrador, coexistem na mesma figura porque são expressões complementares de uma mesma lógica, a necessidade de afirmar, na crise, a identidade e a unidade da Igreja.

Lidas em conjunto, as abordagens de Weinandy e Martin permitem compreender Atanásio como um ponto de síntese entre espiritualidade e instituição, ou, em termos mais amplos, como o símbolo da passagem do cristianismo como movimento de resistência para o cristianismo como ordem eclesial consolidada. A “vida como guia da contemplação” de que fala Gregório de Nazianzo, retomada por Weinandy, encontra em

³¹ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 9-11.

³² *Ibid.*, Martin, 1996, p. 11-14.

Martin sua tradução histórica: a vida de Atanásio é o próprio processo de formação da Igreja egípcia. Sua teologia não é uma construção teórica e longe da realidade, mas uma forma de governo espiritual; sua pastoral não se restringe ao cuidado de almas, mas o dispositivo através do qual se forja uma comunidade eclesial. O bispo alexandrino encarna, assim, a figura do *pastor theologicus*, aquele em quem a ortodoxia se faz cuidado e o poder se torna mediação entre o humano e o divino.

No cruzamento entre Weinandy e Martin, Atanásio aparece como um espelho do próprio cristianismo do século IV, ao mesmo tempo contemplativo e combativo, ascético e político, espiritual e institucional. A pastoral atanásiana é inseparável da luta por legitimidade e unidade, mas também é, como insiste Weinandy, uma forma de fidelidade encarnada, uma teologia que se faz carne na história. Em última instância, a grandeza de Atanásio talvez resida justamente nesse paradoxo, o de ser simultaneamente o defensor do *homousios* e o arquiteto da Igreja do Egito, o contemplativo do deserto e o administrador da cidade, o homem que, na palavra e na ação, uniu a verdade da fé à tessitura concreta de um povo.

2.1 A Igreja de Alexandria sob Atanásio

A compreensão da trajetória de Atanásio de Alexandria e dos conflitos que permearam seu episcopado exige, como ponto de partida, uma imersão nas estruturas da Igreja egípcia.³³ A historiografia, ao se debruçar sobre as "meditações *athanasiennes*", reconhece que a história das disputas que envolveram o grande bispo deve estar intrinsecamente ancorada no desenvolvimento e na organização eclesiástica do Egito.³⁴ A análise das listas episcopais, complementada por uma documentação literária e papirológica, constitui o instrumental indispensável para apreender as etapas da expansão do cristianismo no Egito e o consequente enquadramento eclesiástico das comunidades.

O desenvolvimento da Igreja egípcia, desde as primeiras manifestações no século III até o apogeu no início do século IV, revela um processo de consolidação da autoridade de Alexandria sobre a *khôra* (o interior do país).³⁵ A Igreja de Alexandria, que aparece do silêncio historiográfico com o episcopado de Demétrios no final do século II, viu a implantação do cristianismo se manifestar em igrejas constituídas a partir de meados do

³³ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 17.

³⁴ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 17.

³⁵ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 18-19.

século III.³⁶ As cartas de Dionísio de Alexandria (247–264) já atestam as relações da capital com comunidades no Arsinoíta (*Fayum*) e na Pentápole, indicando uma expansão que, embora incipiente, já demandava a atenção do bispo da metrópole.³⁷

A peculiaridade da Igreja egípcia residia na centralização de poder em Alexandria. Diferentemente de outras regiões, onde o desenvolvimento de sedes episcopais era mais disperso, a Igreja egípcia se organizou em torno do bispo de Alexandria, que exercia uma autoridade singular sobre toda a *khôra*.³⁸ As comunidades dispersas no interior, inicialmente formadas em torno de presbíteros *didascales* (mestres), estavam submetidas à autoridade do bispo da capital.³⁹ Este modelo de organização, que concentrava o poder eclesiástico em Alexandria, foi o palco estrutural onde a crise do Arianismo e o cisma Meleciano se desenrolaram sob Atanásio.

O Cisma Meleciano⁴⁰, em particular, revela a tensão inerente a essa estrutura eclesiástica. Melício de Licópolis, ao ordenar bispos sem a permissão do bispo de Alexandria, questionou a prerrogativa de Alexandria sobre a totalidade do Egito. A questão meleciana, que se arrastou para o episcopado de Atanásio, não era apenas uma disputa disciplinar, mas um desafio direto à estrutura hierárquica que Atanásio herdou e que ele se empenhou em preservar.⁴¹ A atuação de Atanásio, portanto, deve ser lida como um esforço contínuo para manter a unidade e a autoridade de Alexandria sobre o Egito, utilizando a estrutura episcopal já em desenvolvimento como ferramenta de controle e coesão doutrinária.

³⁶ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 18-19.

³⁷ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 19.

³⁸ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 19.

³⁹ *Ibid.*, Martin, 1996, p. 23.

⁴⁰ Para entender melhor sobre o cisma Meleciano, ver: GWYNN, David M. **Athanasius of Alexandria Bishop, Theologian, Ascetic, Father**. Oxford : Oxford University Press, 2012. Para um aprofundamento maior, ver: Martin, 1966, p. 219-296. No *Panarion* 68, Epifânio dedica um terço do capítulo a uma narrativa das origens do movimento, claramente dependente de uma tradição meleciano favorável ao seu líder, Mécetio de Licópolis, e ausente em outras fontes. Essa tradição apresenta Mécetio como um bispo rigoroso, fiel à ortodoxia, cujas ações durante as perseguições resultaram não de dissensão doutrinal, mas de um conflito disciplinar e jurisdicional. Como enfatiza Martin, Epifânio não esconde certa simpatia pelo grupo, descrevendo-o mais como um *cisma* do que uma heresia propriamente dita, categoria que utiliza aqui no sentido genérico de “seita”. Em contraste, as fontes alexandrinas, cartas de bispos presos durante a perseguição e, mais tarde, a carta do patriarca Pedro de Alexandria, delineiam uma exposição muito diferente. Para estas, Mécetio teria violado abertamente as normas eclesiásticas ao ordenar clérigos fora de sua diocese e em territórios sob autoridade dos bispos encarcerados, usurpando prerrogativas que a tradição atribuía exclusivamente ao bispo de Alexandria. Mais grave ainda foi sua tentativa de estabelecer-se como uma autoridade alternativa durante a ausência forçada de Pedro, chegando a ordenar pessoal para atuar “na prisão e na mina”, prática que Martin interpreta não como resistência moral aos *lapsi*, como sugerira Epifânio, mas como esforço concreto para constituir um clero paralelo, capaz de sustentar uma estrutura eclesial própria. Veremos mais a frente, a atuação de Atanásio contra os milicianos.

⁴¹ Gwynn, 2012, p. 23.

A história dos conflitos de Atanásio, seja contra o Arianismo ou contra o Cisma Meleciano, é inseparável da história do desenvolvimento dos sínodos episcopais egípcios. O grande número de bispos egípcios que se reuniam em sínodos sob a liderança de Atanásio, como o sínodo de Alexandria em 338, demonstra a capacidade de mobilização e a extensão da jurisdição do bispo de Alexandria. A Igreja de Alexandria, sob Atanásio, consolidou-se como uma entidade coesa, onde a figura do bispo metropolitano não era apenas um *primus inter pares*, mas o eixo central de toda a organização eclesiástica egípcia, uma realidade que se tornou o fundamento de sua resistência teológica e política no século IV.

2.2 Produções coptas

A reinterpretação historiográfica da figura de Atanásio de Alexandria exige ultrapassar os limites tradicionais que o circunscrevem ao polêmico defensor da ortodoxia nicena, para situá-lo como agente fundador de uma tradição pastoral e literária copta. Essa abordagem, articulada a partir de uma leitura cruzada entre a crítica filológica de Louis Lefort (1933)⁴² e a análise teológico-pastoral de David Brakke e David M. Gwynn (2022)⁴³, revela uma continuidade profunda entre o episcopado alexandrino e o monaquismo egípcio. Atanásio surge, assim, como um bispo que está para além de uma Alexandria deslocada do pensamento do Egito e da controvérsia ariana, mas o autor de uma pastoral bilíngue, cujas formas de expressão e recepção se inscrevem na matriz espiritual e linguística do cristianismo copta.

O ponto de partida dessa leitura é o trabalho seminal de Lefort, que, em 1933, a partir da publicação de *Coptic Apocryphs in the Dialect of Upper Egypt* de W. Budge (1913), reexaminou o estatuto textual de dois corpora coptas tardo-antigos: a *Catéchèse* atribuída a Pacômio e uma carta copta atribuída a Atanásio. Ambos os textos, conservados em manuscritos oriundos do Alto Egito, revelam uma relação de profunda interdependência literária e teológica. A *Catéchèse*, copiada em Esna no século X para o mosteiro de São Mercúrio em Edfu (BM Or. 7024), é apresentada como uma exortação pastoral dirigida a um monge perturbado por ressentimento, e pronunciada na presença

⁴² LEFORT, S. Athanase écrivain copte. In: **Le muséeon**. vol. 46, 1933, p. 1-33.

⁴³ ATHANASIUS, A., BRAKKE, D., & GWYNN, D. M. **The festal letters of Athanasius of Alexandria, with the festal index and the historia acephala**. Translated texts for historians. Liverpool: Liverpool University Press, 2022.

de Apa Eboneh. Apesar de inserida por Budge entre os chamados “apócrifos coptas”, Lefort demonstra que seu conteúdo, estrutura e linguagem se alinham com a tradição pacomiana autêntica, tanto em seu vocabulário como em sua espiritualidade. Por exemplo, ver abaixo como eram as 64 exortações do documento:

ΟΥΚΑΘΗΓΗΣΙΣ ΕΔΨΤΑΥΟΟΣ ΝΒΙΠΕΝΠΕΤΟΥΔΔΒ ΝΕΙΩΤ ΕΤ-ΤΑΙΗΥ ΚΑΤΑΣΜΟΤ ΝΙΜ
ΑΠΑ ΠΑΖΟΜΩ ΠΑΡΧΗΜΑΝΔΡΙΤΗΣ ΕΤΨΔΔΒ ΕΤΒΕΟΥΣΟΝ ΕΔΨΡΧΟΛΗ ΕΟΥΑ
ΜΠΕΟΥΟΕΙΨ ΝΑΠΑ ΕΒΩΝΣ ΕΔΨΝΤΨ ΕΤΑΒΕΝΝΗΣΕ ΔΨΧΩ ΕΡΟΨ ΝΝΕΙΨΔΧΕ ΔΥΟ
ΕΡΕΣΕΝΚΕΕΙΟΤΕ ΝΩΛΛΟ ΕΥΡΑΨΕ ΕΜΑΤΕ ΣΝΟΥΕΙΡΗΝΗ ΝΤΕΠΝΟΥΤΕ ΕΡΕΝΕΨΣΜΟΥ
ΕΤΟΥΔΔΒ ΜΝ-ΝΕΣΜΟΥ ΝΝΕΤΟΥΔΔΒ ΤΗΡΟΥ ΝΔΕΙ ΕΣΡΔΑΙ ΕΧΩΝ ΝΤΝΟΥ-ΧΑΙ
ΤΗΡΟΥ ΣΔΜΗΝ⁴⁴

A análise linguística de Lefort (1933)⁴⁵ identifica na *Catéchèse* um copta saturado de helenismos e construções paratáticas, mas acima de tudo, permeado por um tessitura de citações bíblicas que constitui o tecido mesmo de sua argumentação. Essa saturação *scriptural*, segundo Lefort, “*presque toutes les phrases sont farcies d’expressions empruntées aux textes bibliques,*” define o modo de pensamento da escola pacomiana, na qual a autoridade espiritual deriva da *repetitio scripturae*. A teologia, nesse contexto, é enunciação da Escritura, não reflexão sobre ela; o discurso ascético é um comentário contínuo, sem distinção entre exegese e prática. Lefort reconhece aqui uma forma primitiva de “teologia monástica”, uma hermenêutica oral e comunitária que dissolve a autoria individual em uma voz coletiva de meditação.

A autenticidade da *Catéchèse* é corroborada, segundo Lefort (1933)⁴⁶, por afinidades internas com outras produções pacomianas, como o *Testamentum* de Orsésio, traduzido por Jerônimo em 404. Ambos os textos compartilham a mesma citação de Miqueias 7.2, demonstrando a continuidade de uma tradição lexical e teológica comum. Essas convergências confirmam que o texto preserva um estágio primitivo da literatura monástica egípcia, no qual a Escritura é não apenas citada, mas *vivida* como forma de discurso e de autoridade.

Mas o que nos interessa na pesquisa de Lefort, entretanto, reside em sua segunda observação: a descoberta, em um manuscrito copta posterior (*BM Or. 8802*), de uma carta

⁴⁴ Texto extraído de: LEFORT, 1933, p.1. Em português é: Catequese proferida por nosso venerável e santo padre, Apa Pacômio, o santo arquimandrita, por ocasião de um irmão monge que nutria ressentimento contra outro; isso ocorreu na época de Apa Eboneh, que o havia levado a Tabennese. Ele dirigiu estas palavras a ele na presença e para grande alegria de outros padres mais velhos: "Na paz de Deus. Que Suas santas bênçãos e as de todos os santos desçam sobre nós! Que todos sejamos salvos! Amém!"

⁴⁵ Lefort, 1933, p. 4-5.

⁴⁶ Lefort, 1933, p. 6.

atribuída a Atanásio de Alexandria, cujo conteúdo, centrado na caridade e na temperança, é reproduzido quase literalmente na *Catéchèse* pacomiana. A comparação entre os dois textos revela paralelismos estruturais e lexicais⁴⁷ de tal grau que Lefort fala de uma “parenté des deux textes... évidente: non seulement les deux exposés se suivent pas à pas, mais souvent les mots et des phrases entières sont absolument identiques” (1933).⁴⁸ Vejamos alguns exemplos⁴⁹:

Atanásio:

Saibam, então, que aquele que está em união com seu irmão está em união com Deus; e aquele que está separado de seu irmão está separado de Deus; pois “quem não ama seu irmão a quem vê não pode amar a Deus a quem não vê”.

Pacômio:

Busquem a paz e a pureza, que estão unidas, para ver a Deus. Não entrem em conflito com ninguém, porque quem está em conflito com seu irmão é inimigo de Deus; e quem está em paz com seu irmão está em paz com Deus.

Uma outra aproximação, se pode ver em⁵⁰:

Atanásio:

Não viram que nada é maior do que a paz e tal simplicidade que cada pessoa se conteve diante da ofensa do seu próximo, seja em palavras ou em ações? “Eu caminhava”, disse ele, “na simplicidade do meu coração em minha própria casa”.

Pacômio:

Vocês ainda não aprenderam que nada é maior do que a paz, como o amor fraternal? Mesmo que você esteja livre de todo pecado, mas seja inimigo do seu irmão, você é um estranho para Deus; pois está escrito: “Busquem a paz e a pureza”, porque elas estão intimamente ligadas. Também está escrito: “Ainda que eu tenha toda a fé, capaz de transportar montanhas, se não tiver amor, nada me aproveitará”; “O amor edifica”. “O que será purificado pela imundície?” “Se vocês têm ódio e inimizade contra seus irmãos, onde está a sua pureza?” O Senhor diz por meio de Jeremias: “Ele se dirige ao seu próximo com palavras de paz, mas a inimizade está em seu coração; ele fala com cautela ao seu próximo, mas a inimizade está em seu coração, ou ele trama inimizade. Não me indignarei contra eles, diz o Senhor? Não me vingarei de tal povo?” É como se ele estivesse dizendo: “Quem é inimigo do seu irmão é pagão, porque os pagãos andam nas trevas e não conhecem a luz.”

Essa constatação não se restringe a questões literárias, ela sugere a existência de uma *koiné teológica e pastoral* entre a literatura episcopal alexandrina e a literatura

⁴⁷ Temos por exemplo, dentro desta aproximação alguns termos que aparecem de forma variante. Como *υπερνιζε* em Atanásio e *υπερνιζε* em Pacômio. *εστων θεβ ννεκζβηγε* em Atanásio e *εστων θεβσω μπμαμυελεετ* em Pacômio. Perceba a variação em *θεβ*. Temos também, *πεθγρων μπραζις νιμ* em Atanásio e em Pacômio *πεθγ-σαγρον ννεπραζις*.

⁴⁸ Lefort, 1933, p. 7. Tradução: parentesco dos dois textos... Óbvio: não apenas as duas apresentações se sucedem passo a passo, mas muitas vezes as palavras e frases inteiras são absolutamente idênticas.

⁴⁹ Lefort, 1933, p. 7-8.

⁵⁰ Lefort, 1933, p. 8.

monástica copta. A voz de Atanásio ecoa, reformulada, na de Pacômio; e a *Catéchèse*, ao absorver o texto atanásiano, revela a integração entre o discurso episcopal e o *ethos* ascético do Egito tardo-antigo.⁵¹

A questão da direção dessa dependência, se Pacômio⁵² compilou Atanásio ou se ambos recorreram a uma fonte comum, permanece, para Lefort, irresolúvel. Contudo, sua implicação histórica é inequívoca. O bispo de Alexandria é ao mesmo tempo uma figura doutrinal, mas uma autoridade literária e espiritual no seio do monaquismo. A presença de sua carta no *corpus* copta indica que a pastoral atanásiana era já reconhecida, no século IV, como modelo de exortação ascética e moral. É nesse sentido que Lefort (1933, p. 29–33) propõe ler Atanásio como “*écrivain copte*”, um autor cuja influência se exerce na língua e na sensibilidade do cristianismo egípcio, participando da formação de uma identidade teológica autóctone, anterior à ruptura de Calcedônia. Esta análise, nos leva a outra reflexão, aqui, voltaremos a pensar na relação ascética de Atanásio com suas produções pastorais. David Brakke (1995, p. 142–144), ao pensar sobre o lugar da ascese na teologia e na espiritualidade de Atanásio, oferece uma leitura densa e fecunda, que vale a pena rearticular criticamente em dois níveis relacionados: (1) a reconfiguração do sujeito religioso promovida pela prática ascética; (2) a articulação entre essa tecnologia do eu e o projeto político-ecclesial de Atanásio;

Brakke centra sua análise numa intuição heurística produtiva, a espiritualidade atanasiana é uma prática de formação moral que modela sujeitos capazes de sustentar uma Igreja centralizada e disciplinada. Ao deslocar o núcleo da vida cristã do «contemplativo intelectual» para o «asceta autocontrolado», Atanásio estaria propondo uma tecnologia da subjetividade, cujo fim é a transformação do corpo e da conduta para alcançar a salvação (Brakke, 1995, p. 142–144). Esta formulação é heurísticamente porque focaliza como discursos teológicos convergem com práticas corporais (jejuns, vigílias, castidade

⁵¹ Sobre a reconfiguração espiritual operada por Atanásio, ver a análise de Brakke, que demonstra como o bispo desloca o eixo da tradição alexandrina, marcadamente platonizante em Clemente, Orígenes e nas correntes valentinianas, da contemplação intelectual para a ascese moral e corporal. Enquanto para Orígenes a salvação consistia na restauração da visão intelectual do divino por meio da *syngéneia* entre o intelecto humano e o Logos, Atanásio redefine a salvação como libertação da corrupção somática, enfatizando que o drama humano não é ignorância, mas mortalidade e desordem dos desejos (Brakke, 1995, p. 145–149).

⁵² Para uma maior leitura e entendimento sobre Pacômio ver: LEFORT, Louis-Théophile. **Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples**. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Vol. 150, Scriptores Coptici 23. Louvain: Imprimerie L. Durbecq, 1956. E VEILLEUX, Armand. **Pachomian Koinonia Volume 1: The Life of Saint Pachomius and his Disciples**. Cistercian Series 45. Kalamazoo (Mich.): Cistercian Publications, 1980.

relativa) para produzir identidades e lealdades eclesiais. A análise Atanasiana fundamenta-se na distinção absoluta entre Criador e criatura, ou seja, criados *ex nihilo*, os seres humanos são ontologicamente instáveis e incapazes de se conservar. Essa condição torna a disciplina moral, e não o esclarecimento intelectual, o elemento decisivo da vida cristã.⁵³

No entanto, o interesse de Brakke não se esgota numa descrição psicológica do sujeito: ele demonstra que tais práticas ascéticas são simultaneamente instrumentos de unificação. A ascese, para Atanásio, funciona como processo pedagógico, ao normalizar um padrão de disciplina moral, ela produz um corpo eclesial coeso, hierarquicamente orientado para Alexandria e capaz de resistir tanto a heresias (Arianismo) quanto a dissidências internas (melitianos).⁵⁴ A conversão da Páscoa em núcleo ritual e disciplinar, especialmente via a institucionalização da Quaresma de quarenta dias, mostra como um calendário litúrgico pode operar como dispositivo de integração social e de exclusão simbólica (Brakke, 1995, p. 142–144). Assim, a dimensão prática da teologia de Atanásio se apresenta como um projeto de Estado-eclesial em germe, no qual a formação individual serve ao fortalecimento institucional. Portanto, como exemplo, podemos observar que a construção literária que Atanásio realiza na *Vida de Antão* deve ser entendida menos como um testemunho histórico sobre o eremita e mais como uma intervenção pedagógica no campo religioso egípcio do século IV (Brakke, 1996, p. 201–216).⁵⁵ Atanásio não escreve uma biografia neutra, mas produz um “mundo narrativo” intencional, no qual Antão é

⁵³ Por exemplo, a *Vita Antonii* deve ser lida como a criação de um "mundo narrativo", uma "realidade alternativa" ou "província finita de significado", que Atanásio constrói para atrair seus leitores. O objetivo do estudo é compreender a mensagem que Atanásio desejava comunicar, e não reconstruir o que "realmente aconteceu". O mundo narrativo da *Vita Antonii* é governado pelo mito da ascensão celestial atanasiana. BRAKKE, 1995, p. 201-202.

⁵⁴ O ponto culminante no pensamento sobre a pastoral de Atanásio é a convergência entre o modelo monástico pacomiano, baseado na *imitativo*, e a própria concepção atanasiana de formação espiritual. Ao escrever aos monges após a morte de Teodoro, Atanásio insiste que a verdadeira memória do mestre consiste em imitar sua vida. Essa ênfase aparece igualmente na *Vita*: o bispo não compõe uma regra, mas um exemplo. A escolha pelo gênero hagiográfico é, ela mesma, um gesto programático. Conforme observa Brakke, Atanásio descreve a vida de Antão como um “padrão suficiente” (*ikanon paradeigma*) para a disciplina monástica, de modo que o leitor deve não apenas admirá-lo, mas sobretudo configurar-se conforme sua trajetória (Brakke, 1995, p. 201–203). A vida torna-se norma, e o santo, um arquétipo capaz de produzir, através da narrativa, a formação espiritual que Atanásio deseja para toda a Igreja.

⁵⁵ Mesmo que embora o texto tenha sido primariamente escrito em grego, e posteriormente em copta, é muito importante ter em mente que Atanásio escreve para uma comunidade de cristãos egípcios e monges. Então, é muito difícil não compreender a pertença das produções de Atanásio para esse ambiente. Haja vista, toda a construção que estamos fazendo até este momento sobre as produções de Atanásio.

modelado como paradigma do cristão ideal e instrumento para consolidar uma eclesiologia centrada na Igreja Alexandrina.⁵⁶

Diante das múltiplas imagens concorrentes de Antão, o intercessor cósmico exaltado por Serapião de Thmuis, o mestre de sabedoria de perfil claramente origenista das Cartas atribuídas ao monge e o fundador da tradição anacorética rival das comunidades pacomianas, Atanásio propõe uma síntese que neutraliza tensões e recentra a autoridade espiritual na episcopé. Seu Antão é ao mesmo tempo asceta perfeito, combatente dos demônios, sábio não escolarizado e obediente exemplar ao clero, mas nunca um líder carismático capaz de subverter as hierarquias eclesiásticas.⁵⁷ Ao apresentar Antão como figura totalmente “navegada pelo Verbo”, cuja autoridade deriva exclusivamente da ação do Logos e se orienta sempre em submissão à ortodoxia nicena, Atanásio desloca o capital simbólico do monaquismo para o interior da Igreja institucional, desarmando interpretações alternativas e legitimando seu próprio projeto de unidade e disciplina (Brakke, 1996, p. 201–216). Assim, a *Vida* funciona simultaneamente como teologia espiritual e peça de estruturação e unificação eclesial, articulando a santidade monástica a serviço da centralidade episcopal alexandrina.

⁵⁶ É interessante dizer que a o impacto de Antão na compreensão e mentalidade do Cristianismo no Egito pode ser percebido nas hagiografias através das batalhas contra os demônios. Em *Life of Antony*, § 11-13, podemos ver uma cena: No dia seguinte, Antônio saiu, adorando a Deus com alegria. Ele foi até o velho, o monge mencionado anteriormente, e lhe pediu para ir com ele adorar ao Senhor no deserto. Mas aquele velho recusou, dizendo que isso se devia tanto à sua idade quanto ao fato de nunca ter praticado algo desse tipo. Antônio, no entanto, partiu imediatamente para a montanha. Mas o Inimigo viu seu entusiasmo e, querendo fazê-lo tropeçar no caminho, lançou na estrada a aparição de um O teto pareceu se abrir e um feixe de luz desceu sobre ele. De repente, os demônios desapareceram e a dor em seu corpo imediatamente cessou, e sua morada estava novamente inteira. Antônio percebeu a ajuda do Senhor, e quando ele respirou fundo e percebeu que fora aliviado de seu sofrimento, pediu à visão que lhe aparecera: 'Onde você está? Por que não apareceu no começo, para poder impedir meus sofrimentos?' E uma voz lhe respondeu: 'Antônio, eu estava aqui, mas esperei para ver sua luta. E agora, já que você perseverou e não foi derrotado, serei sempre um ajudador para você e tornarei você famoso em todos os lugares.' Quando Antônio ouviu essas palavras, levantou-se e orou, e tornou-se tão forte que sentiu em seu corpo mais força do que jamais tivera antes. Ele tinha cerca de trinta e cinco anos naquele tempo. Texto disponível em: VIVIAN, Tim; ATHANASSAKIS, Apostolos. **The Life of Antony: The Coptic Life and the Greek Life**. Cistercian Series 202. Kalamazoo (Mich.): Cistercian Publications, 2003. Ver também em: ATHANASSAKIS, Apostolos; BIRGER Pearson. **The Life of Pachomius: Vita Prima Graeca**. Missoula: Scholars Press, 1975. E GARITTE, Gérard. **Antonii vitae versio Sahidica**. Corpus Scriptorum Christoanorum Orientalium. Louvain: Université Catholique de Louvain, 1949.

⁵⁷ Em *Life of Antony* em sua versão sahidica temos diversos relatos como: *αδυνπε δε ννονζοογ ελναογωμ αγω ντερελτωογν ευληλ· νεπναγ νχ·πψιτεπε· αλειμε ερολ μαγααλ εαυτορπλζμπελζντ* (Aconteceu, pois, em um dia, que ele estava prestes a comer, e quando se levantou para orar à nona hora, tornou-se consciente de que estava sendo levado em espírito.). Disponível em: GARITTE, S. *Antonii Vitae Sahidica*, p. 70. Outras situações, como vimos, o monge ao chegar no monte (lugar onde eles enfrentam os demônios), luta contra as forças malignas do corpo e os seres demoníacos que tentam corrompê-lo.

Para o bispo, a ascese não se relacionava apenas para indivíduos virtuosos, mas constituía a própria *politeia* cristã, capaz de integrar monges e leigos em uma comunidade coesa, marcada por diversidade de práticas, mas por unidade doutrinal e sacramental. Diante das ameaças representadas pelos melecianos, pelos arianos, pelas escolas cristãs independentes e pelo crescente carisma monástico (como o de Pafnúcio, Antão e das federações pacomianas), Atanásio respondeu reinterpretando a tradição alexandrina, submetendo a ascese ao ritmo da Igreja, redefinindo figuras como as virgens e os monges e produzindo obras estratégicas, sobretudo a *Vida de Antão*, para recentrar toda autoridade espiritual na Igreja de Alexandria. Assim, a espiritualidade atanasiana funcionou como arquitetura funcional, pois domesticou modelos concorrentes de poder religioso, direcionou o capital simbólico do monaquismo para o episcopado e consolidou uma Igreja hierárquica, ortodoxa e socialmente enraizada entre os setores cultos e economicamente estáveis do Egito tardo-antigo.

Essa reinterpretação da relação de Atanásio e o monasticismo encontra ressonância direta na leitura contemporânea de Brakke e Gwynn (2022, p. 17–41), que, ao analisarem as *Festal Letters*, descrevem Atanásio como o *pastoral father* do Egito. As cartas pascais, transmitidas e traduzidas nos mosteiros e aldeias do vale do Nilo, constituem o maior empreendimento pastoral do cristianismo antigo, e nelas se percebe a mesma gramática espiritual identificada por Lefort na tradição copta em relação aos textos bíblicos.⁵⁸

Nessas epístolas, Atanásio fala simultaneamente como teólogo e pastor. Ao estabelecer o novo jejum quaresmal (*Letter VI*, 334), não apenas reforma a disciplina

⁵⁸ Para uma boa análise e fonte primária, pensando no texto em copta, ver: LEFORT, Louis-Théophile. **S. Athanase: lettres festales et pastorales en copte.** Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Louvain: Imprimerie L. Durbecq, 1955. A análise de Lefort (1955, p. 1–5) oferece uma reconstrução histórica precisa e tecnicamente rigorosa do lugar das *Lettres Festales* de Atanásio no sistema eclesiástico alexandrino, sublinhando tanto sua função litúrgica quanto sua importância como instrumento de unificação episcopal. Desde o episcopado de Dionísio (247–265), como testemunhado por Eusébio, havia em Alexandria a prática de anunciar anualmente às igrejas do Egito e da Pentápole a data da Páscoa por meio de uma carta oficial (*ἐορταστική ἐπιστολή*). Atanásio, ao assumir o episcopado em 328, não apenas manteve essa tradição, mas a ampliou ao integrar o ciclo quadragesimal ao cálculo pascal e ao transformar cada carta em um veículo doutrinário e disciplinar, adaptado às circunstâncias políticas e religiosas de seu tempo. Lefort destaca que Atanásio considerava a redação dessas cartas parte essencial de seu ministério pastoral; contudo, seus numerosos exílios tornaram, por vezes, a tarefa difícil ou inviável. O labor de Cureton, que editou fragmentos sírios contendo as cartas I a XX, e os trabalhos posteriores de Schmidt, Crum, von Lemm e Pieper sobre fragmentos coptas, permitiram, segundo Lefort, reconstituir parcialmente essa tradição epistolar, agora demonstrada como transmitida em pelo menos quatro manuscritos diferentes, datados do século VI ao XIII. Assim, a contribuição de Lefort vai muito além de uma simples introdução histórica.

litúrgica, mas impõe uma forma de interiorização ascética da fé, um exercício de ortodoxia vivida.

1. [1] Agora novamente, meu amado, Deus nos trouxe à época da festa, e por seu amor à humanidade nos conduziu à sua assembleia. Pois o Deus que trouxe Israel do Egito é também aquele que agora nos convocou para a festa, dizendo através de Moisés: “Observe o mês das novas coisas, e você realizará a Páscoa para o Senhor, seu Deus,”²¹⁹ e pelo profeta: “Celebrai vossas festas, ó Judá; pagai os vossos votos ao Senhor.”⁵⁹

O mesmo gesto pastoral que Lefort identifica na *Catéchèse* reaparece aqui como pedagogia episcopal, a palavra do bispo se torna regra espiritual, e o discurso sobre a caridade fraterna se converte em estrutura de vida comunitária. A teologia da encarnação, sintetizada na máxima “o Verbo estava na carne para que nós não mais estivéssemos na carne” (*Festal Letter* VI.4)⁶⁰, é formulada como doutrina de transformação moral, não como especulação abstrata. A 39ª Carta Festal (367) é certamente a mais célebre, pois nela Atanásio apresenta o primeiro cânon completo dos livros do Novo Testamento tal como reconhecido pela tradição posterior.⁶¹ Depois de enumerar os escritos selecionados, ele destaca seu estatuto canônico com as palavras: “Essas são as fontes da salvação, para que, quem tem sede, possam ser satisfeitos com as palavras nelas contidas. Somente nelas está proclamada a doutrina da piedade. A elas nada se pode acrescentar, nem diminuir”⁶².

Depois de ter assim definido, claramente, os limites do cânon, Atanásio ainda acrescenta:

Mas para ser completo, sinto-me obrigado a acrescentar que há outros livros além desses, que não foram recebidos como canônicos, mas foram indicados pelos Pais como leitura edificante para aqueles que se converterem e desejam ser instruídos na palavra de piedade: a Sabedoria de Salomão, Sabedoria de Sirac, Ester, Judite, Tobias, o que é chamado Didaquê dos Apóstolos, e o Pastor. Mas os primeiros, amados, estão no cânon; os segundos podem servir apenas como leitura edificante; mas dos apócrifos nunca façam menção. Esses são falsificações de hereges, e lhes atribuíram a datação antiga, para que

⁵⁹ Tradução disponível em: **The Festal Letters of Athanasius of Alexandria, with the Festal Index and the Historia Acephala** p. 80. Os textos em copta das cartas pastorais podem ser encontrados em: LEFORT, 1995, p. 11. *κω [] ακτ̄ ν̄ογογνοϣ̄ επ̄αζητ̄ [νιμ πετ] ν̄αχ̄ιτ̄ν̄ επ̄ειχορος̄ ν̄τεῑ μινε̄ ετερε̄νᾱγγελος̄ χορεῡε̄ ν̄ζη̄ τ̄ϣ̄ νιμ̄ πετ̄νᾱε̄πειθ̄υμ̄εῑ αν̄ επ̄ωᾱ ετ̄ζη̄ν̄τ̄πε̄ ᾱγω̄ ν̄ᾱγγελῑ κον̄ ν̄ϣ̄οος̄ ν̄θε̄ μ̄πε̄προ̄φ̄η̄ της̄ χ̄ε̄τ̄ν̄η̄ ε̄βολ̄ ζ̄ιτ̄νο̄γμᾱ ν̄σκ̄νη̄ ν̄ϣ̄π̄η̄ρε̄ ζ̄ν̄ο̄ς̄ς̄ν̄η̄ ν̄τε̄λη̄λ̄ ζ̄ιο̄γων̄ε̄ ε̄βολ̄ ν̄ζ̄ρο̄ο̄γ̄ μ̄πε̄τ̄ρ̄ῑᾱ.*

⁶⁰ Tradução disponível em: **The Festal Letters of Athanasius of Alexandria, with the Festal Index and the Historia Acephala** p. 81.

⁶¹ Para isso, ver: BRAKKE, D. **Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth "Festal Letter."** The Harvard Theological Review, 87(4), 1994, p. 395–419.

⁶² GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico.** p. 96.

pudessem ser usados como se fossem documentos primitivos e assim desencaminhar os mais simples⁶³.

Ao definir de forma direta o conjunto das Escrituras normativas, Atanásio combate tanto os grupos melecianos e arianos que circulavam listas concorrentes, quanto também consolida um modelo de cristianismo centrado na leitura canônica e na rejeição explícita da “sabedoria humana” frente ao magistério exclusivo de Cristo.⁶⁴ Nesse sentido, a carta demarca a maturação de sua crítica ao “cristianismo dissidente” alexandrino, deslocando a mediação teológica do espaço escolar para a figura do guardião das Escrituras.⁶⁵

As cartas de 369 (41^a) e 370 (42^a) demonstram a continuidade dessa estratégia, agora voltada para a necessidade de disciplinar a vida ascética e responder às tensões internas do Egito. A 41^a Carta Festal (369)⁶⁶ insere-se no contexto das disputas internas que marcaram a Igreja egípcia no século IV, especialmente no que diz respeito ao prestígio simbólico do martírio. Atanásio dirige-se diretamente aos milicianos, grupo que se autodenominava a verdadeira “Igreja dos Mártires”, atacando-os em um ponto sensível: a legitimidade de sua relação com os confessores da Grande Perseguição. Na carta, o patriarca acusa os melecianos de práticas indignas e teologicamente inaceitáveis, como desenterrar e expor corpos de mártires para benefício financeiro, em violação explícita às Escrituras e à tradição que honrava o sepultamento dos santos.

A 42ª Carta Festal (370)⁶⁷ dá continuidade a essa preocupação ao tratar dos conflitos em torno dos santuários dos mártires, locais intensamente disputados por cristãos, pagãos e melecianos. Atanásio adverte contra práticas interpretadas como idólatras e reafirma que a cura e a orientação obtidas nos santuários não derivam dos mártires como agentes autônomos, muito menos de forças demoníacas, mas do próprio

⁶³ GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. p. 96.

⁶⁴ Outras leituras devem ser feitas para uma amplitude maior: Lewis, N.D., & Blount, J.A. **Rethinking the Origins of the Nag Hammadi Codices.** *Journal of Biblical Literature* 133(2), 2014. p. 399-419. Assim como futuramente Shenoute, Atanásio busca através de suas cartas combater a leitura de texto apócrifos.

⁶⁵ Ver por exemplo em LEFORT, 1995, p. 15: *μὴν βαλε 2 μὴν πρε9 ταλβοο9 ἡσεμοο9 [ε 2 α] παζ απλως 2 λ9 ωπε ἡσε2 ἡγο9 [η] ιμ 2 εσβω γαρ ἡτμἡτρἡἡν9 ο9ε [ο] γεβολ 2 ἡρῳηε ante αλλα π9 οεις [πε] τῳ αλπ εβολ ἡπε9ειωτ ἡνε9ειωτ ἡνε9ο9α [ω ο] γ, 2 ως ντο9 πετσοο9ν ἡμο9. Para uma edição traduzia ver: **The Festal Letters of Athanasius of Alexandria, with the Festal Index and the Historia Acephala** p. 235-245.*

⁶⁶ Para acompanhar o texto copta, ver Lefort, 1995, p. 23-26 Para uma edição traduzida ver: **The Festal Letters of Athanasius of Alexandria, with the Festal Index and the Historia Acephala** p. 195-196.

⁶⁷ Para acompanhar o texto copta, ver Lefort, 1995, p. 27-29. Para uma edição traduzida ver: **The Festal Letters of Athanasius of Alexandria, with the Festal Index and the Historia Acephala** p. 195-196.

Cristo, cuja fé e confissão os mártires encarnaram. Ao recentralizar a figura do Salvador, Atanásio neutraliza possíveis excessos no culto popular, ao mesmo tempo em que reforça a unidade doutrinal e o alinhamento teológico em torno de seu episcopado.

A pastoral de Atanásio, portanto, opera simultaneamente no plano da ortodoxia e da ascese, ela define a fé correta como prática correta “*correct faith and correct behaviour were inseparably intertwined*” (Brakke & Gwynn, 2022, p. 34). Essa integração entre dogma e disciplina reflete o mesmo princípio que, no ambiente monástico, fundava a autoridade espiritual de Pacômio.⁶⁸ A correspondência textual entre ambos, descoberta por Lefort, não é um acidente, mas o testemunho de uma comunidade discursiva compartilhada, em que a palavra episcopal e a palavra monástica se constroem mutuamente.

As *Festal Letters*, ao circularem em copta e ao serem lidas publicamente nos mosteiros pacomianos e nas igrejas da Tebaida, consolidam esse processo de fusão entre a cultura episcopal e a espiritualidade vernacular. A pastoral de Atanásio é, nesse sentido, o elo entre o *teológico grego* e a cultura copta presente. Ou seja, pensada em grego, mas transmitida, meditada e vivida em egípcio. A continuidade entre o Atanásio de Lefort e o Atanásio de Brakke & Gwynn é, assim, histórica e teológica, pois em ambos, o bispo aparece como o fundador de uma linguagem pastoral comum ao Egito cristão, uma *koiné copta* em que o monge e o bispo falam a mesma língua da salvação.

3. O CONCÍLIO DE NICEIA E ATANÁSIO

Agora que já examinamos a reconstrução alexandrina e melitiana do conflito envolvendo Melécio, Ário e Atanásio⁶⁹, podemos avançar para um novo nível de análise,

⁶⁸ Ver: VEILLEUX, O.C.S.O Armand. *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*. Libreria Herder: Romae, 1968.

⁶⁹ Sobre a associação entre Ário e o cisma melitiano, ver Annick Martin (1996, p. 41–47). A autora demonstra que tal vínculo é uma construção retórica da tradição alexandrina, sobretudo nas obras de Atanásio, que situam os melitianos como aliados orgânicos da heresia ariana. Apesar disso, não há qualquer fonte antiga que estabeleça uma ligação pessoal entre Ário e Melécio, nem mesmo os *Acta Petri*, hostis ao líder do cisma (p. 41). O único relato que propõe tal relação é o de Sozômeno (*HE* I.15), segundo o qual Ário teria sido melitiano, depois ordenado por Pedro de Alexandria e posteriormente expulso por defender o cisma (pp. 42–43). Martin mostra, contudo, que esse testemunho introduz problemas disciplinares que contradizem a prática alexandrina do século III, revelando sua fragilidade histórica (p. 44). As versões latinas dos *Acta Petri* preservadas por Guarimptus reforçam essa narrativa tardia ao interpolar a excomunhão precoce de Ário dentro de um núcleo hagiográfico já existente sobre o mártirio de Pedro (p. 45–47). Não há evidência, portanto, de que Ário tenha sido excomungado antes de Niceia, e a associação entre ele e Melécio deve ser entendida como uma elaboração historiográfica destinada a reforçar a posição atanasiana pós-nicena.

focalizando a maneira como as tensões doutrinárias do século IV se configuraram no interior de um cristianismo ainda em processo de definição. Nesse ponto, a contribuição de Gwynn (2012) torna-se fundamental, pois ele nos permite perceber que o confronto entre Ário e Atanásio, e mais tarde o próprio Concílio de Niceia, não surgiu de modo abrupto ou isolado. Ao contrário, esses eventos são inteligíveis apenas quando inseridos no amplo cenário de uma Igreja que ainda buscava consolidar estruturas, linguagem teológica e mecanismos de mediação da ortodoxia como vimos nas seções anteriores.⁷⁰

Gwynn destaca que o cristianismo dos primeiros séculos não possuía um corpo doutrinal fechado, nem uma organização eclesiástica plenamente estável. As comunidades preservavam tradições distintas, e o esforço de unificação teológica só realmente ganha velocidade após Constantino, quando a presença de um imperador cristão pressiona por maior coesão doutrinária.⁷¹ Essa pressão se torna especialmente intensa diante do grande desafio intelectual que atravessava todo o cristianismo antigo: como manter o monoteísmo sem dissolver a singularidade das três pessoas divinas? As tensões entre unidade e distinção, expressas nos debates sobre Pai, Filho e Espírito Santo, já estavam vivas antes de Ário, e a tradição alexandrina do século III (com destaque para Orígenes) havia estabelecido termos, categorias e problemas que moldariam a controvérsia posterior.⁷²

No contexto desse “campo aberto” de interpretações, Ário surge como alguém comprometido com a defesa da unicidade absoluta do Pai, temendo que certas formulações correntes, como o “sempre Deus, sempre o Filho” de Atanásio levassem ao sabelianismo. Para Ário, a distinção entre Pai e Filho precisava ser clara, o Filho é divino, mas não igual ao Pai; é gerado antes dos tempos, mas teve início; é “criatura perfeita”, mas ainda criatura. Já Atanásio, por sua vez, interpreta essas proposições como ameaças diretas à soteriologia cristã, se o Filho não é verdadeiro Deus, como pode salvar? A divergência entre ambos, portanto, é a colisão entre duas formas distintas de resolver a mesma questão teológica: como preservar o monoteísmo e, simultaneamente, garantir a plena divindade do Cristo?⁷³

⁷⁰ Gwynn, 2012, p. 56–65.

⁷¹ *Ibid.*, Gwynn, 2012, p. 60.

⁷² Para compreender a teologia atanasiana com maior completude, ver: WEINANDY, Thomas G. **Athanasius**: A Theological Introduction. Aldershot/Burlington: Ashgate, 2007.

⁷³ A teologia inicial de Atanásio, sobretudo no *Contra Gentes–De Incarnatione* revela os fundamentos de seu pensamento antes da formulação mais polêmica das *Orationes contra Arianos*. Logo após Nicéia, Atanásio buscou consolidar sua posição doutrinária expondo uma visão teológica centrada na absoluta

É nesse clima de incerteza e disputa que o Concílio de Niceia (325) deve ser compreendido. Gwynn sublinha que o concílio não representou a vitória definitiva de uma ortodoxia pré-existente, mas uma tentativa de resposta contingente, construída diante de um impasse.⁷⁴ O *homoousios*⁷⁵, carregava ambiguidades que muitos bispos orientais temiam, pois poderia sugerir modalismo ou conceitos materialistas de divindade. Ainda assim, a fórmula foi aceita como meio de salvaguardar a plena divindade do Filho e rejeitar as posições consideradas extremas no círculo de Ário, especialmente a afirmação de que “houve um tempo em que o Filho não era” e a ideia de que Ele teria sido criado “a partir do nada”.

Porém, como Gwynn observa, Niceia não resolveu o problema. A recepção da fórmula nicena permaneceu, e, após a morte de Constantino, outros bispos orientais buscaram alternativas ao *homoousios*, enquanto novos conflitos (como o caso de Marcelo de Ancira) reacenderam o temor do modalismo. A ausência de consenso revela que o século IV foi marcado por um processo longo de experimentação doutrinária, no qual categorias como *hypostasis*, *ousia* e *homoousios* ganharam sentido progressivamente, processo que culminaria apenas no fim do século, com os Capadócijs, e no Concílio de Constantinopla (381).

distinção ontológica entre Deus e a criação, articulada por meio da obra do *Lógos*, cuja encarnação restaura a imagem divina no ser humano (Gwynn, 2012, p. 66–69). Para Atanásio, Deus, sendo imutável e transcendente, permanece ontologicamente distinto da criação, produzida *ex nihilo*; porém, por amor, comunica-se com ela por meio de seu Verbo, fundamento da criação e mediador da salvação. O núcleo dessa soteriologia é a *theopoiēsis*: “Ele se fez homem para que nós nos tornemos divinos” (*De Incarn.* 54), síntese da doutrina atanasiana que entende a salvação como participação na vida divina, sem que isso implique confusão de essências (p. 70–71). Embora sua terminologia ainda carecesse da precisão posterior dos capadócijs, Atanásio já afirmava com vigor a plena divindade do Filho e a necessidade de sua consubstancialidade para garantir tanto a revelação quanto a eficácia da obra salvífica (p. 71–72). Ver também: BRAKKE, David. *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Clarendon Press, 1995. p. 129-141.

⁷⁴ *Ibid.*, Gwynn, 2012, p. 60-65.

⁷⁵ As *Orationes contra Arianos* aprofundam e sistematizam os princípios teológicos delineados no *Contra Gentes–De Incarnatione*, agora em chave explicitamente antiariana. Atanásio reforça a eternidade, divindade e geração própria do Filho como “Palavra e Sabedoria do Pai”, descrevendo-o como *homoousios* termo raro em seus escritos antes dos anos 350 e fundamento ontológico da salvação, impossível se o Filho fosse criatura (Gwynn, 2012, p. 72–74). A deificação permanece elemento central: apenas se o Verbo for verdadeiro Deus a humanidade pode ser verdadeiramente unida ao Pai. Atanásio também desenvolve uma exegese rigorosa, sustentando que a Escritura possui uma “dupla proclamação”: o Filho eterno segundo a divindade e o Cristo encarnado segundo a economia. Assim, textos que atribuem ignorância ou sofrimento a Cristo referem-se ao corpo assumido, não à divindade, enquanto passagens que expressam unidade com o Pai revelam a verdade eterna do Verbo (p. 75–76). A hermenêutica atanasiana, portanto, é a expressão coerente de uma visão teológica integrada, na qual ontologia, soteriologia e leitura bíblica convergem para salvaguardar a plena divindade do Filho e a realidade da encarnação.

A controvérsia não é acidente na história da Igreja, mas o coração do processo de formação da ortodoxia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida ao longo desta pesquisa permite entender que Atanásio de Alexandria deve ser compreendido como uma figura-chave na conformação histórica, teológica e pastoral do cristianismo egípcio do século IV. Sua atuação ultrapassa a condição de defensor da ortodoxia nicena e se configura em diálogo direto com as dinâmicas sociais, linguísticas e espirituais da Antiguidade Tardia, sobretudo no contexto egípcio. Em Atanásio, a articulação entre teologia, ascese e organização eclesiástica não se apresenta como um efeito secundário de sua trajetória, mas como o princípio estruturador de seu projeto episcopal.

A reconstrução historiográfica do cristianismo no Egito, apresentada nas seções iniciais, mostrou que a Igreja egípcia se formou a partir de uma pluralidade de tradições. Esse dado é fundamental para compreender o ambiente no qual Atanásio atuou, pois evidencia que sua teologia não se impôs sobre um terreno homogêneo, mas precisou dialogar e frequentemente entrar em conflito, com múltiplas expressões do cristianismo local. A consolidação da autoridade de Alexandria sobre a *khôra*, longe de ser um processo natural ou inevitável, exigiu estratégias pastorais, narrativas de legitimação e mecanismos de disciplinamento que Atanásio soube articular de forma particularmente eficaz.

Nesse sentido, a observação sobre a estrutura eclesiástica egípcia apresentou que os conflitos enfrentados por Atanásio, sejam eles doutrinários, como a controvérsia ariana, ou disciplinares, como o Cisma meleciano, não podem ser reduzidos a disputas teológicas isoladas. Eles expressam tensões importantes em torno da definição da autoridade episcopal, da unidade institucional e do controle “simbólico” do cristianismo egípcio. A centralização da Igreja em Alexandria, reforçada por sínodos, cartas pastorais e redes episcopais, constitui o pano de fundo indispensável para compreender a longevidade e o impacto do episcopado atanásiano.

A investigação das produções coptas associadas a Atanásio, particularmente à luz da crítica de Louis Lefort, permitiu avançar para além do horizonte grego tradicional da recepção de sua obra. A presença de textos atribuídos ao bispo no *corpus* monástico copta,

bem como sua assimilação quase literal na literatura pacomiana, indica a existência de uma comunidade discursiva compartilhada entre o episcopado alexandrino e o monaquismo egípcio. Essa constatação desloca o debate da simples questão da autoria para um problema ainda mais amplo, o da circulação e da performatividade do discurso pastoral em língua vernácula, ou seja, no próprio copta. A teologia, nesse contexto, não se apresenta como reflexão especulativa, mas como prática formativa, moldando sujeitos e comunidades por meio da repetição bíblica e da exortação moral.

As leituras de David Brakke e David M. Gwynn aprofundam essa perspectiva ao evidenciar que a ascese, em Atanásio, funciona como um caminho de unificação eclesial. A disciplina do corpo, o calendário litúrgico e a pedagogia moral não são elementos secundários, mas instrumentos centrais para a construção de uma Igreja coesa, capaz de resistir a dissidências internas e a interpretações concorrentes do cristianismo. A Vida de Antão, nesse sentido, não apenas aparece como um texto hagiográfico, mas se apresenta como uma intervenção estratégica no campo religioso egípcio, na qual o monaquismo é reinscrito sob a autoridade episcopal e colocado a serviço da ortodoxia nicena.

A análise do Concílio de Niceia e de sua recepção, por sua vez, confirmou que a teologia de Atanásio não pode ser interpretada como simples aplicação de decisões conciliares. O *homoousios*, longe de representar uma solução definitiva, se tornou um campo de disputa hermenêutica, no qual Atanásio atuou como intérprete e mediador, conectando formulações doutrinárias a preocupações soteriológicas e pastorais concretas. Sua insistência na inseparabilidade entre fé correta e prática correta revela uma concepção de ortodoxia que ultrapassa o nível conceitual e se enraíza na vida cotidiana da Igreja.

Diante desses resultados, torna-se possível afirmar que a originalidade de Atanásio reside precisamente em sua capacidade de articular múltiplos registros, o discurso teológico, a autoridade institucional, a espiritualidade ascética e a cultura linguística local. Sua produção copta e sua pastoral vernacular indicam que o processo de consolidação da Igreja egípcia se deu através de uma pedagogia espiritual contínua, capaz de integrar monges, clérigos e leigos em uma mesma economia da salvação.

Por fim, este artigo sugere que a figura de Atanásio de Alexandria deve ser compreendida como síntese de um cristianismo em transição, entre carisma e instituição, entre pluralidade e unidade, entre helenismo teológico e cultura egípcia. Sua atuação ilumina para nós, a história da ortodoxia cristã, mas também os processos mais amplos de formação de identidades religiosas na Antiguidade Tardia. Ao compreender a

centralidade de sua produção copta e de sua pastoral ascética, abre-se um campo promissor para futuras pesquisas sobre a relação entre língua, poder e teologia na construção das igrejas locais do cristianismo antigo.

REFERÊNCIAS

ATHANASIUS, A., BRAKKE, D., & GWYNN, D. M. **The festal letters of Athanasius of Alexandria, with the festal index and the historia acephala**. Translated texts for historians. Liverpool: Liverpool University Press, 2022.

ATHANASSAKIS, Apostolos; BIRGER Pearson. **The Life of Pachomius: Vita Prima Graeca**. Missoula: Scholars Press, 1975. E GARITTE, Gérard. *Antonii vitae versio Sahidica*. Corpus Scriptorum Christoanorum Orientalium. Louvain: Université Catholique de Louvain, 1949.

BAGNALL, R. S. Public Administration and the Documentation of Roman Panopolis *In: Perspectives on Panopolis : An Egyptian town from Alexander the Great to the Arab conquest*. Acts of an international symposium held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998. Ed. by A. Egberts, B.P. Muhs,]. van der Vliet. - Leiden ; Boston ; Koln : Brill, 2002.

BAGNALL, Roger S. **Early Christian Books in Egypt**. Princeton University Press:

BAGNALL, Roger S. **Egypt in Late Antiquity**. Princeton University Press: Princeton and

BRAKKE, D. **Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth "Festal Letter."** The Harvard Theological Review, 87(4), 1994. p. 395–419.

BRAKKE, David. **Athanasius and the Politics of Asceticism**. Oxford: Clarendon Press, 1995.

BROWN, Peter. **O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé**. Lisboa: Verbo, 1972.

CARNEIRO, M.; MESQUITA, V. E. C. de. **Fronteiras entre os monstros e o grotesco, o cosmos e a morte no imaginário do apocalipse de Sofonias**. Numen, [S. l.], v. 28, n. 2, p. 61–77, 2025. DOI: 10.34019/2236-6296.2025.v28.47394. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/47394>. Acesso em: 25 nov. 2025.

CHAUVEAU, M. Rive droite, rive gauche. Le nome panopolite au ne et me siecles de notre ere. *In: Perspectives on Panopolis : An Egyptian town from Alexander the Great to the Arab conquest*. Acts of an international symposium held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998. Ed. by A. Egberts, B.P. Muhs,]. van der Vliet. - Leiden ; Boston ; Koln : Brill, 2002.

CHITTY, Derwas J. **The desert a city: an introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian Empire** / by Derwas J. Chitty. ST Vladimir's seminary press crestwood : New York, 1999.

DE MENDIETA, E. A. **Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien**. *Revue de l'histoire Des Religions*, 152(1), 31–80. <http://www.jstor.org/stable/23667001>.

FOURNET, Jean-Luc. Temples in Late Antique Egypt: Cultic Heritage between Ideology, Pragmatism, and Artistic Recycling Coptic literature *In: context (4th-13th cent.)* : cultural landscape, literary production, and manuscript archaeology : proceedings of the third Conference of the ERC Project "Tracking papyrus and parchment paths, na archaeological atlas of Coptic literature, literary texts in their geographical contexto ("PAThs")" / Buzi, Paola, editor - Roma : Quasar, 2020 - 324 p. ill. col. - PAST – Percorsi, Strumenti e Temi di Archeologia.

GABRA, Gawdat. **Christianity and Monasticism in Upper Egypt: Volume 1: Akhmim and Sohag** / edited by Gawdat Gabra and Hany Takla Cairo: The American University in Cairo Press, 2007.

GARITTE, S. **Antonii Vitae Sahidica**.

GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2019.

GONZÁLEZ, J. L. **História Ilustrada do Cristianismo**. Volume 1. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GWYNN, David M. **Athanasius of Alexandria Bishop, Theologian, Ascetic, Father**. Oxford : Oxford University Press, 2012.

KLIJN, A. F. J. Jewish Christianity in Egypt. *In: PEARSON, Birger Albert. The Roots of Egyptian Christianity*. Fortress Press: Philadelphia, 1986.

LARSEN, Lillian I.; RUBENSON, Samuel. **Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

LEFORT, Louis-Théophile. **Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples**. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Vol. 150, Scriptorum Coptici 23*. Louvain: Imprimerie L. Durbecq, 1956.

LEFORT, Louis-Théophile. **S. Athanase: lettres festales et pastorales en copte**. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Louvain: Imprimerie L. Durbecq, 1955.

LEFORT. S. Athanase écrivain copte. *In: Le muséeon*. vol. 46, 1933

LEWIS, N.D., BLOUNT, J.A. **Rethinking the Origins of the Nag Hammadi Codices**. *Journal of Biblical Literature* 133(2), 2014. p. 399-419.

MARTIN, Annick. **Athanase d’Alexandrie et l’Église d’Égypte au IV^e siècle**. Rome: École française de Rome, 1996.

MESQUITA, V. E. C. de, & Miranda, V. A. (2025). **Apocalipse de Elias**: o grotesco e a monstruosidade no imaginário apocalíptico egípcio-cristão. *Reflexão*, 50. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v50a2025e15427>

MESQUITA, Vitor E.C. de; SILVEIRA, Leonardo dos Santos. **O Mediterrâneo Antigo e suas conexões Africanas**: Narrativas, conexões e identidades no Cristianismo Egípcio e na memória cultural. *Revista de História Antiga e Medieval – Mythos*. v. 25 n. 2 (2025).

PAROSCHI, W. **Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

PEARSON, Birger A. Earliest Christianity in Egypt: Some Observations. *In*: PEARSON, Birger Albert. **The Roots of Egyptian Christianity**. Fortress Press: Philadelphia, 1986.

PIRENNE, Henri. **Mahomet et charlemagne**. Tallandier: Bruxelles, 2016.

VEILLEUX, Armand. **Pachomian Koinonia Volume 1**: The Life of Saint Pachomius and his Disciples. Cistercian Series 45. Kalamazoo (Mich.): Cistercian Publications, 1980.

VEILLEUX, O.C.S.O Armand. **La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle**. Libreria Herder: Romae, 1968.

VIVIAN, Tim; ATHANASSAKIS, Apostolos. **The Life of Antony**: The Coptic Life and the Greek Life. Cistercian Series 202. Kalamazoo (Mich.): Cistercian Publications, 2003.

WEINANDY, Thomas G. **Athanasius**: A Theological Introduction. Aldershot/Burlington: Ashgate, 2007.

WIPZYCKA, Ewa. **Le degré d’alphabétisation en Égypte byzantine**. *Revue des Études Augustiniennes* 30 (1984) 279-296.