

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**A disputa em torno da memória da morte do imperador romano Juliano Augusto,
dito “o Apóstata”, expressa nos séculos IV e V d.C.**

Gabriel Requia Gabbardo

Porto Alegre, julho de 2010.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**A disputa em torno da memória da morte do imperador romano Juliano Augusto,
dito “o Apóstata”, expressa nos séculos IV e V d.C.**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob a orientação do Prof. Dr. Francisco Marshall.

Gabriel Requia Gabbardo

Porto Alegre, julho de 2010.
Gabriel Requia Gabbardo

**A disputa em torno da memória da morte do imperador romano Juliano Augusto,
dito “o Apóstata”, expressa nos séculos IV e V d.C.**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob a orientação do Prof. Dr. Francisco Marshall.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Francisco Marshall (UFRGS)
Orientador

Prof. Dr. Carlos Augusto Machado (USP)

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira (UFPEL)

Prof. Dr. José Carlos Baracat Jr. (UFRGS)

AGRADECIMENTOS

Os primeiros agradecimentos devem ser feitos aos contribuintes brasileiros, que, afinal, não apenas financiaram minha graduação, como também, não satisfeitos, pagaram pela minha pós-graduação. Muito obrigado.

Durante o período 2008-2009, recebi uma bolsa do CNPq, que muito me auxiliou; obrigado.

Aos participantes da banca examinadora, Prof. Dr. Carlos Augusto Ribeiro Machado (USP), Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira (UFPel) e Prof. Dr. José Carlos Baracat Jr. (UFRGS), meus agradecimentos. Agradeço também à Profa. Dra. Paulina Nolibós (ULBRA), pelos conselhos dados durante a minha qualificação de mestrado.

Agradeço também aos grandes professores que tive na graduação: Prof. Dr. José Carlos Avancini (pela esmagadora erudição), Prof. Dr. Temístocles Cezar (pela teoria) e Prof. Dr. Nilton Pereira (pela ajuda no estágio de ensino). Agradecimentos especiais ao Prof. Dr. José Rivair Macedo, não apenas por Bizâncio como também pelo exemplo de vida. Agradeço a John Matthews e a A.D. Lee pelas gentis permissões de reprodução dos mapas de seus livros.

A todos os colegas de graduação, demasiado numerosos para serem mencionados aqui.

Aos meus companheiros do Núcleo de História Antiga: Dênis, Josué, Deise, Vicente, Leandro e Renata. Agradeço, especialmente, ao Guilherme, pelo Athanasius Kircher e por me indicar aquele clássico da literatura mundial, *De masticatione mortuorum*.

Aos meus amigos: Lazari e Miro, pelas histórias, ao Jonathas, o irmão que encontrei pela vida, e ao Véia, o Alemão e o Funil, por me agüentarem por já mais de vinte anos. Ao Alberto, à Ignez e à Martinha, pela ajuda.

Agradeço também à minha família, em especial à “manada”: Julia, Eliza, Laura e Tomaz, e à minha mãe, por sobreviver.

Essa dissertação é dedicada a duas pessoas. Primeiro, ao Prof. Dr. Francisco Marshall, meu orientador. Não apenas me guiou pelo problema da tragédia grega durante a graduação, como também me apresentou àquele negócio tão esquisito quanto fascinante, a Antiguidade Tardia. Como resposta, só posso oferecer esse trabalho. No fim das contas, o Marshall trocou ouro por bronze: com seu senso de humor peculiar, creio que apreciará tanto a lembrança daquele episódio da *Ilíada* quanto o fato de que, sob uma certa ótica, estou lhe chamando de tolo em plenos agradecimentos de uma dissertação de mestrado.

A outra pessoa foi a mais importante que conheci em minha vida. Este trabalho é dedicado à memória de Hélivio Freire Gabbardo (17/11-1954 – 07/02/1999).

Yan Hui morreu. O Mestre [Confúcio] lamentava-se desesperadamente. Seus seguidores disseram: “Mestre, tanta dor não é apropriada”. O Mestre disse: “Ao prantejar um homem desses, que tipo de dor seria apropriada? (CONFÚCIO, *Analectos*)”.

Escrever História sem a participação da imaginação é cavar num cemitério intelectual (Simon Schama, *Cidadãos*).

Assassinato não é como nos livros. Homicídio, um evento localizado tanto no espaço quanto no tempo, tem um campo imaginário completamente não circunscrito por ambos os conceitos. A incerteza quântica, incapaz de determinar tanto a localização de uma partícula quanto a sua natureza, necessita que nós mapeemos todos os possíveis estados da partícula: sua superposição. Jack [, o Estripador] não é [William] Gull ou [Montague] Druitt. Jack é uma superposição (Alan Moore, *Do Inferno*).

RESUMO

Este trabalho se chama **A disputa em torno da memória da morte do imperador romano Juliano Augusto, dito “o Apóstata”, expressa nos séculos IV e V d.C.** Tem como objetivo visualizar as maneiras com que diversos autores trataram deste tema. Um tema polêmico, visto que Juliano foi o último soberano pagão do Império Romano, sendo, por conseguinte, ponto nodal de disputas ideológicas e de apropriações diversas. Para atingir tal objetivo, analisa-se individualmente cada autor, bem como sua obra.

Palavras-chave: Juliano, Roma, Império Romano, Cristianismo.

ABSTRACT

This work is titled **The dispute on the memory of the death of the Roman Emperor Julian Augustus, the so-called “Apostate”, as it was expressed during the 4th and 5th centuries AD.** It has, as a goal, to study the ways with which many diverse authors treated this topic. A polemical one, since Julian was the last pagan sovereign of the Roman Empire, being, as a result, the nodal point of ideological disputes and diverse appropriations. To achieve this goal, each author, as well as their work, is individually studied.

Keywords: Julian, Rome, Roman Empire, Christianity.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	01
INTRODUÇÃO.....	04
1. “O Historiador Solitário”: Amiano Marcelino, as <i>Res Gestae</i> e Juliano.....	13
1.1 Amiano Marcelino, Vida e Obra.....	13
1.2 Amiano e o Cristianismo.....	21
1.3 Juliano – e sua morte – em Amiano.....	25
1.4 A identidade do assassino de Juliano em Amiano: uma hipótese.....	35
2. <i>Paidéia</i> pagã, <i>paidéia</i> cristã: Libânio e Gregório Nazianzeno.....	40
2.1 Uma questão teórica: a <i>Paidéia</i>	40
2.2.1 Gregório Nazianzeno.....	49
2.2.2 As Orações 4 e 5 de Gregório: o <i>Contra Juliano</i>	54
2.2.3 A morte de Juliano em Gregório.....	58
2.3.1 Libânio.....	62
2.3.2 Juliano em Libânio.....	85
2.3.3 As orações de Libânio sobre a morte de Juliano.....	68
3. Siríacos e armênios: Efraim de Nisíbis e Fausto de Bizâncio.....	79
3.1.1 Efraim de Nisíbis.....	79
3.1.2 Juliano em Efraim.....	82
3.1.3 A morte de Juliano em Efraim.....	87
3.2 Fausto de Bizâncio.....	89
4 Como tratar do intratável? Sócrates de Constantinopla, Sozômeno, Teodoreto e Filostórgio.....	97

4.1 Considerações iniciais.....	97
4.2 O Império da dinastia de Teodósio.....	99
4.3.1 Sócrates de Constantinopla.....	100
4.3.2 Juliano em Sócrates.....	103
4.3.3 A expedição persa e a morte de Juliano.....	105
4.4.1 Sozômeno.....	107
4.4.2 Juliano em Sozômeno.....	110
4.4.3 A expedição persa e a morte de Juliano em Sozômeno.....	113
4.5.1 Teodoreto de Ciro.....	116
4.5.2 A <i>História Eclesiástica</i> de Teodoreto.....	118
4.5.3 Juliano e sua morte em Teodoreto.....	120
4.6.1 Filostórgio.....	123
5. A lamentação de Zósimo.....	126
5.1 Zósimo.....	126
5.2 Juliano em Zósimo.....	132
5.3 A morte de Juliano em Zósimo.....	135
CONCLUSÃO.....	137
BIBLIOGRAFIA.....	140

APRESENTAÇÃO

Juliano Augusto é um dos heróis *underground* da história européia. Ele é tão chamativo quanto, por exemplo, Marco Aurélio. A figura de um imperador-filósofo tão hábil no manejo da espada quanto no da pena atraiu o fascínio não apenas de estudiosos de história antiga, mas também de diversos eruditos e intelectuais no decorrer dos séculos. Juliano costuma aparecer nos lugares mais exóticos: como figura importante nas controvérsias de Voltaire contra o cristianismo, no *Tristram Shandy* de Sterne, em uma outra peça teatral elaborada por Henrik Ibsen, em um romance histórico de Gore Vidal (RICHER, 1981).

É evidente que também senti tal fascínio. Ele começou de maneira leve: meu orientador mencionou, *en passant*, a figura de um imperador-filósofo – “mais inteligente que Marco Aurélio” – em uma cadeira eletiva no ano de 2002 (e, caso minha memória não falhe, tal aula ocorreu em janeiro de 2003, mercê de uma greve de professores em 2001). Tal afirmativa causou espécie, tendo em vista que a inesquecível atuação de Richard Harris no filme *Gladiator* de um Marco Aurélio idealizado me levava a ler as *Meditações* deste monarca – um documento que (lendo-se agora) provavelmente não seria muito impressionante, caso fosse composto por um filósofo em uma paisagem tranqüila e bucólica, mas que fora escrito pelo imperador romano em pessoa, no calor das guerras contra os Marcomanni e Quadi (e as limitações das *Meditações*, quaisquer que sejam, eram invisíveis para um neófito na História Antiga).

Sob a influência de meu orientador, comecei a pesquisar acerca do período que se tornou convencional, graças aos trabalhos de Peter Brown, chamar de “Antiguidade Tardia”. No livro *World of Late Antiquity* de Peter Brown encontrei, para além de uma visão que me marcou profundamente em torno da época que vai da morte de Marco Aurélio até a ascensão do califado abássida, uma nova menção forte sobre Juliano. Este imperador “governou como o primeiro imperador de genuína educação em um século, e como um imperador mais articulado e inteligente que Marco Aurélio” (BROWN, 1971, p. 91). Seguiu-se a leitura do *Declínio e Queda* de Edward Gibbon (GIBBON, 1993) e do *Later Roman Empire* de A.H.M. Jones (JONES, 1964), e a partir daí decidi efetuar estudos mais especializados em torno desta impressionante figura histórica.

Ao final da graduação, pretendia realizar uma biografia de Juliano, um procedimento que se torna autorizado graças à ampla quantidade de documentos disponíveis sobre o curto reinado de Juliano (como soberano incontestado, Juliano reinou apenas 18 meses), mas logo percebi (de livre, espontânea e correta pressão de meu orientador) que tal empreitada seria impossível de realizar nos dois anos do curso de mestrado.

Ora, o imperador que o retórico pagão Libânio desejava ver enterrado ao lado de Platão é o mesmo ser enlouquecido que aparece nas páginas do *Contra Juliano*, do bispo cristão Gregório Nazianzeno. Tal fenômeno é de se esperar, quando se trata de uma polêmica contemporânea. O que me causou mais espécie foi que os juízos acerca de Juliano que encontrei nas obras modernas sobre ele derivam, principalmente, do grau de valor que os autores destas atribuem às fontes da época.

Pareceu proveitoso, então, elaborar um trabalho que fizesse uma crítica das fontes que tratam da figura histórica de Juliano. O meu interesse, contudo, foi despertado pelo desejo de fazer uma versão mais delimitada de tal empreendimento, qual seja, a disputa em torno da memória da morte de Juliano.

Os estudos acerca da memória da vida e do governo de Juliano datam do final do século XVII. Recentemente, Jean Richer organizou um trabalho sobre a fortuna crítica e interpretativa de Juliano (RICHER, 1978); há, ademais, muitas biografias acadêmicas e romanceadas (ATHANASSIADI, 1992; BOWERSOCK, 1978; BROWNING, 1975; MURDOCH, 2008; VIDAL, 2003), as quais abordam o tema da morte do imperador, por vezes circunstanciando bastante o evento, mas descuidando de interpretar a memória produzida em torno das circunstâncias da morte de Juliano. A referência encontrada foi a menção de John Matthews (MATTHEWS, 2008, p. 507) a um artigo de um estudioso alemão, Theodor Büttner-Wobst, intitulado *A Morte do César Juliano: um estudo das fontes*. Tal artigo, editado em 1892, inaugura a tradição de estudos que aqui tem prosseguimento.

Face ao tema das circunstâncias da morte de Juliano, nota-se que os autores não se interessam pelas inúmeras histórias em torno desta morte; preferem separar fatos positivos de invenções e difamações para estabelecer, citando Ranke, “como realmente aconteceu” a morte de Juliano. Desta forma, por exemplo, Glen Bowersock, (1978), utilizando-se dos

relatos de Libânio, Amiano Marcelino e Filostórgio, afirma que Juliano foi atacado e morto por um mercenário sarraceno a serviço do Império Persa. O imenso *corpus* de fontes que tratam deste problema, mas que não o resolvem, é descartado por Bowersock como “inútil”, e de fato o é, para o problema que ele quer solucionar: de que valia seria um relato que afirmasse que Juliano fora trespassado por uma lança arremessada por São Mercúrio (a versão medieval da morte de Juliano) ou que poderia ter sido vítima das próprias Erínias para alguém que, no fundo, deseja estabelecer historicamente o fato de um assassinato?

Aqui o objetivo é diverso. Não se pretende estabelecer a “verdadeira” identidade do assassino de Juliano. O que se deseja empreender é um estudo sobre as diversas versões da morte de Juliano, produzidas imediatamente após sua morte e na bibliografia clássica e eclesiástica decorrente. Não se pretende criticar a versão “Juliano foi assassinado na Pérsia por um cristão com uma espada” com o objetivo de estabelecer a identidade do assassino, mas sim dissertar sobre a visão de mundo, sobre as ideologias que guiavam os autores de forma a fazer com que falassem ou calassem da forma que fizeram. Da mesma forma que afirmar que Jack, o Estripador, seria Aaron Kosminski, um imigrante judeu polonês, ou William Withey Gull, o médico particular da rainha Vitória, membro da maçonaria, as diversas versões da morte de Juliano nos dizem menos do que realmente aconteceu e mais sobre os preconceitos dos autores de tais afirmações.

INTRODUÇÃO

É 26 de junho de 363. O cenário: uma planície, outrora verdejante, mas agora estéril, graças a táticas de terra queimada. Dois exércitos encontram-se em encarniçada e violenta peleja. Do lado persa sassânida, brilhantes couraças protegiam cavaleiros e seus animais; arqueiros lançavam inúmeras flechas; um número significativo de elefantes semeava o terror nas tropas inimigas (e, em caso de catástrofe, nas amigas, que seriam pisoteadas de forma indiferenciada). Estas, romanas, se encontravam já bastante aterrorizadas, tendo que desistir de uma invasão mal-sucedida, recuando em desespero de causa. A cada dia, a cada hora, a perspectiva da fome, da rendição, da escravização, encontrava-se mais próxima. Mas ainda assim era um grande exército, e seus oponentes tiveram, três dias antes, que sustar seus ataques, limitando-se a pequenas escaramuças. Mas, nesse dia – como, ignora-se – foi desferido um ataque total, que cercou o exército em fuga.

O líder deste exército tinha visto uma estrela cadente na noite anterior – um presságio funesto. Realizou um pequeno rito (ele gostava de ritos) e deixou seu destino nas mãos do Céu.

Neste dia, quando do ataque de seus oponentes, talvez apressado e nervoso, esqueceu de sua cota de malha, partindo para o combate portando apenas um escudo. Seu valor militar era indubitável; encorajava seus companheiros, se dirigia para qualquer lugar onde o inimigo aparecia – demonstrava liderança, enfim. Conseguiu (ajudar a) forçar uma retirada da força adversária; mas, na confusão, uma lança – ou talvez uma espada – o atingiu, derrubando-o do cavalo. Ela feriu seu braço, penetrou nas suas costelas e, por fim, atingiu o lóbulo inferior de seu fígado, embora alguns digam que a ponta da arma saiu no seu peritônio, com o resultado humilhante de que suas fezes vazaram junto com seu sangue (FILOSTÓRGIO, *Epítome*, VII.15¹). Logo foi atendido – seus companheiros tinham, ou, no mínimo, eram obrigados a ter, a maior estima por ele –, mas um ferimento desses significava a morte. O homem tentou voltar ao combate – a força de vontade era uma de

¹ Todas as referências a fontes primárias farão referência à obra dos autores utilizados, e não ao ano de publicação das edições utilizadas. Para estas, cf. Bibliografia.

suas características marcantes –, mas, se a mente era forte, o corpo era fraco: acabou por morrer à meia-noite, após um período de agonia.

Aviolência da batalha não é surpresa. O exército do império romano era um dos mais capazes de sua época, e estava se digladiando com o mais hábil de seus inimigos, o império persa sassânida, com sua cavalaria incomparável, sua infantaria de elite praticamente invulnerável a flechas e sua elefantaria de primeira qualidade. Desde a queda do Império Parta, na década de 220, sassânidas e romanos viviam em estado de conflito; a planície acima referida não era muito distante da capital persa, Ctesifonte, uma das jóias da civilização urbana sassânida, e provavelmente alvo supremo daquela que era a maior invasão de um exército romano a um solo estrangeiro desde Galério (295), talvez desde os tempos já longínquos de Lúcio Vero (162). A morte era lugar comum, fosse em combate homem a homem, fosse graças a uma flechada certa, fosse graças a uma emboscada, efetuada quando a vítima achava que estava em segurança, e realizada de maneira tal que talvez esta acabasse por nem ver o seu algoz, fosse mesmo por um desastre de equipamento bélico, algo semelhante ao “fogo amigo” de nossos dias. Uma pessoa encontrou uma morte particularmente horrível durante essa guerra, vítima de uma catapulta que acabou arremessando sua pedra para trás, mercê de um defeito mecânico. este infeliz acabou sendo atingido em cheio e, segundo Amiano Marcelino, foi despedaçado de forma tal que mesmo seus membros acabaram ficando irreconhecíveis (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXIV.4.28).

O indivíduo nervoso, entusiasmado, hábil guerreiro, que acabou ferido de morte, como tantos outros, na confusão da batalha, era ninguém menos do que o imperador romano em pessoa, Juliano Augusto, o homem ambicioso que se lançou em uma campanha militar que era grandiosa e arriscada. Personalidade complexa, Juliano era um soldado aplicado, que, tal como Marco Aurélio, encontrava tempo para ler Homero, Platão e Tucídides na calada da noite; o homem mais rico do império, mas que sempre dormia nas condições mais precárias que pudesse suportar; general competente, com numerosas vitórias em seu currículo, acabaria por levar o seu exército a uma *débâcle* militar significativa; tinha como modelos de sua realeza o guerreiro Alexandre e o filósofo Marco Aurélio. De modo polêmico, foi o soberano que tentou efetuar uma ambiciosa reforma religiosa, na qual as antigas formas de culto – as quais pode-se definir, de maneira

cautelosa, como “pagãs” – seriam restauradas, em contraposição à religião cristã propagada e privilegiada pelo homem que era seu (meio) tio, Constantino. Era Juliano Augusto, cognominado *o Apóstata* por um de seus mais ferrenhos inimigos cristãos, Gregório Nazianzeno (GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ*, IV.1.). Tal epíteto é evitado durante o presente trabalho, visto que ele resume muito bem o que convém chamar da “lenda negra” de Juliano, e utilizá-lo implicaria em uma aceitação tácita desta tradição.

A sociedade romana passara por uma profunda crise em meados do séc. III d.C; o sistema governamental desenvolvido por Augusto quando do colapso da República, e então chamado de *Principado* (derivado da palavra latina *princeps*, “o primeiro”), funcionou de forma aceitável por dois séculos e meio. Contudo, ele desajustou-se frente ao imenso desafio proporcionado pela “crise do séc. III”, uma brutal concomitância de conflitos civis, invasões externas (dos assim chamados “povos bárbaros” – francos, godos e outros – e também de um revitalizado Império Persa) e uma economia em estado endêmico de hiperinflação (O relato clássico sobre a crise do século III é WALBANK, 1953).

A crise foi contornada pela formação de um novo regime imperial, o Dominato, instaurado por uma série de imperadores-soldados, de 268 (ascensão de Cláudio II) até 324 (consagração de Constantino como único imperador romano). No Dominato, a instabilidade interna foi solucionada através da centralização do governo imperial, com uma conseqüente expansão da burocracia. O imperador não era designado como o *princeps*, mas como o *dominus* (“mestre”). A instabilidade externa, por sua vez, foi controlada por meio de uma completa reformulação do exército imperial, que passou a contar, entre outras mudanças, com uma força militar móvel, cuja função era auxiliar as tropas que cuidavam das fronteiras romanas. Por fim, a crise financeira foi resolvida por meio de um extenso programa de pagamento em espécie, controlando de maneira decisiva a inflação. Deve-se lembrar que Constantino cunhou o *solidus*, o “dólar da Idade Média”; conseguiu efetuar este sucesso econômico graças aos saques que realizou nos templos pagãos e ao aumento dos impostos (BROWN, 1971, p. 27, 86).

Constantino realizou, também, a mais influente política cultural levada a cabo por um imperador romano: as intervenções ao paganismo e a promoção do cristianismo, em que tal religião passou a ser tolerada pelo Império e a receber apoio governamental (embora

ainda não se tornasse a única religião tolerada pelos imperadores, fato que só ocorreria sob Teodósio, em 395).

Juliano foi o último governante da dinastia flávio-claudiana, iniciada por seu avô, Constâncio Cloro (César de 293-305, Augusto de 305 a 306). Constâncio Cloro teve duas mulheres: de Helena nasceu Constantino, e de Teodora nasceu, entre outros, Julio Constâncio (o pai de Juliano).

Quando Constantino assumiu o poder, em 306, Julio Constâncio e seus irmãos foram submetidos a uma severa vigilância, tendo em vista que poderiam contestar a legitimidade do imperador, ainda frágil, posto que não derrotara seus rivais pelo trono. A partir de 324, quando o Império é unificado militarmente por Constantino, a descendência de Teodora passou a ter uma parcela do poder imperial, sem questionar a suprema autoridade do imperador.

A questão sucessória era espinhosa: quando da morte de Constantino, em 337, não menos do que nove indivíduos tinham algum tipo de direito ao trono. Os três filhos diretos de Constantino, então (principalmente Constâncio II), incitaram o exército a realizar um massacre generalizado dos descendentes de Teodora. Apenas Juliano e seu meio-irmão, Galo, sobreviveram: o primeiro por causa de sua juventude (contava com seis anos na época), o segundo por causa de uma grave doença da qual padecia. O morticínio político de seus parentes imediatos, certamente, não fez com que Juliano simpatizasse com a religião dos muito pios cristãos assassinos de sua família, à frente de todos Constâncio II.

Juliano e Galo foram exilados. No entanto, com as mortes de Constante e de Constantino II (sem falar na revolta militar de diversos usurpadores, como Magnêncio), Constâncio II se viu obrigado a elevar seus primos à posição de César: primeiro Galo (351), depois Juliano (354).

O governo de Galo se mostrou catastrófico, como relata Amiano Marcelino (Cf. GABBARDO, 2008); contudo, em Juliano, o Império Romano se deparou com novos sucessos e com um dos mais sagazes soberanos de sua história.

Durante sua juventude, Juliano entrou em contato com a filosofia grega e com a teurgia neoplatônica, convertendo-se ao paganismo. Manteve silêncio sobre sua conversão, até que, após breve escaramuça com Constâncio II, que morreu antes de um conflito entre os dois, ascendeu ao posto de Augusto, em 3 de novembro de 361. Ao se tornar governante

supremo do Império Romano, Juliano começou a implementar um ambicioso programa de reformas, que iam diretamente contra as tendências do Dominato, em todos os níveis. Frente ao crescente centralismo governamental, propôs uma extensa reforma das cúrias, com o intuito de reviver a antiga vitalidade das cidades, ora submetidas a um forte regime de taxaço. Similarmente, tentou modificar a natureza de seu poder imperial, assumindo um papel mais semelhante ao *princeps* de Augusto do que ao *dominus* de Diocleciano.

Por fim, Juliano tentou efetuar uma controversa reforma religiosa, com o intuito de reverter as políticas de favorecimento do cristianismo elaboradas por Constantino e Constâncio II, e de fortalecer o paganismo. Esta política atingiu seu ápice no famoso decreto que proibia os cristãos de usarem textos pagãos (como a *Iliada* e a *Odisséia*) nas suas escolas (AMIANO MARCELINO, XXII.10.7). Tal medida, se mantida, seria catastrófica para a elite educada cristã, dependente como era da própria idéia de paidéia clássica (cf. abaixo, capítulo 3) – e, a curto prazo, provavelmente causaria um violento choque entre o cristianismo e a tradição cultural do Império. O conflito foi evitado porque Juliano empreendeu uma ambiciosa expedição contra o Império Persa, que acabou fracassando: o próprio Juliano morreu em combate em 363 (a hipótese de assassinato foi levantada quase que de imediato). Seu sucessor, Joviano, era cristão, e voltou a praticar políticas favoráveis ao cristianismo.

Neste cenário, está configurada a figura de Juliano – um general-filósofo que tentou efetuar um ambicioso programa de reformas na sociedade romana, entre as quais a restauração do paganismo, que não pôde levar a termo por ter uma morte de soldado durante a guerra contra a Pérsia. Esta imagem fascinou tanto seus contemporâneos quanto estudiosos posteriores, fascínio este facilitado pelo amplo *corpus* documental que a tradição nos legou acerca deste imperador – inclusive um significativo número de documentos escritos por seu próprio punho. O *corpus Iulaneum* abrange, além de numerosas missivas de Juliano, duas sátiras, dois hinos religiosos, duas orações dirigidas contra os cínicos, três panegíricos e fragmentos de um tratado anticristão.

O interesse de seus contemporâneos foi acompanhado de paixões que Juliano tinha o dom de despertar, tanto para o bem – o imperador se torna um herói nos trabalhos de Amiano Marcelino e Libânio – quanto para o mal – Juliano é um tirano estúpido e ímpio em Gregório Nazianzeno e Efraim. Os estudiosos posteriores de Juliano continuam

efetuando julgamentos passionais em torno de tal figura histórica, denunciando seus credos e ideologias.

Na bibliografia recente, o fascínio de Juliano sobre Athanassiadi (ATHANASSIADI, 1992) permite que ela elabore um estudo crítico sobre a psicologia e personalidade do imperador favorável; por outro lado, o fascínio de Juliano sobre um estudioso tão autorizado quanto Glen Bowersock (BOWERSOCK, 1978) faz com que o soberano apareça como uma *bête noire* para tal autor². Bowersock, ao criticar Athanassiadi, considera que seu livro seria “a inveja de Libânio”, e Athanassiadi retribuiu o cumprimento comparando seu crítico a Efraim de Nisíbis (ATHANASSIADI, 1992, p. X.). Tal quadro recente reproduz configuração de simpatia e ódio também vigente em outras épocas históricas, sobretudo a partir do Iluminismo, quando a defesa de Juliano torna-se pública.

A morte de Juliano, como evento-limite, faz transparecer as opiniões dos autores. A própria natureza desta morte incentivava a elaboração de diferentes teses. As mortes de Cômodo ou de Calígula eram espacialmente fáceis de se circunscrever, e os motivos de cada um desses casos eram rapidamente esclarecidos. Imperadores capturados ou mortos em batalha, como Valeriano (capturado pelos sassânidas em 260, e morto no cativeiro) ou Valente (morto em circunstâncias desconhecidas depois da catástrofe militar de Adrianópolis, em 378), sofreram o mesmo destino de seus soldados, graças ao colapso total do exército romano em tais pelejas. Mesmo impactantes, as mortes destes imperadores não são historicamente controversas. A morte de Juliano, contudo, ocorreu em circunstâncias caóticas, mesmo misteriosas: seu assassinato aconteceu não em um momento de debandada geral e derrota completa, mas sim em um momento descrito por Amiano como sendo de considerável confusão, que foi posteriormente superada: o ataque persa acabou sendo repellido enquanto Juliano agonizava em sua tenda. Fosse quem fosse o assassino, ele teve, sobretudo, muita sorte, ferindo o imperador de surpresa.

A falta de uma narrativa clara acerca das circunstâncias da morte de Juliano, bem como a impossibilidade de se descobrir quem matara o imperador, permitiram que versões díspares em torno de tal episódio começassem a circular tão logo o exército romano de

² Cf. as seguintes citações: “A famosa tentativa de Juliano de parar os cristãos de ensinar os clássicos pagãos gregos era uma decisão de inteligência diabólica, o tipo de decisão que apenas alguém que outrora fora um cristão poderia tomar (BOWERSOCK, 1996, p. 11)”. “(...)nunca houve uma igreja pagã. Apenas Juliano teve a idéia *louca* de tentar estabelecer uma (BOWERSOCK, 1996, p. 6, grifo meu)”.

Joviano atingiu solo romano – na verdade, mesmo antes (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXV.6.5-6). E aqui se entra em um território complexo, o da memória. A morte de Juliano foi objeto de disputas de memória pelos seus sucessores imediatos, cenário em que se nota o esforço de cristãos e pagãos em publicar versões e avaliações históricas de tal episódio. O exame de tais disputas permite esclarecer muitos detalhes do evento, mas, sobretudo, permite compreender as motivações que presidem os esforços de memória e história aplicados à imagem de Juliano. Tratam-se aqui das memórias produzidas por culturas elitizadas, letradas, de memórias dessas elites. Justamente por Juliano ser uma figura polêmica, trata-se de uma memória manipulada, sob óticas positivas ou negativas.

A memória é um instrumento privilegiado de imposição de uma ideologia. Concorda-se com Paul Ricoeur quando ele diz: “O que a ideologia busca legitimar é a autoridade da ordem e do poder (RICOEUR, 2007, p. 96)”. Deve-se acrescentar que a ideologia pode buscar deslegitimar uma dada autoridade. O domínio sobre a memória e sobre a história tornou-se um campo estratégico no conflito da(s) ideologia(s) cristã(s) e pagã(s). Juliano via a imposição do cristianismo nas classes educadas do Império, desde Constantino, como um sonho ruim e breve (BROWN, 1971, p. 91-93), e os cristãos do século IV viam a aliança entre o poder imperial e sua religião como a culminância de um processo histórico iniciado com a própria criação do mundo.

Ele [Eusébio] organizou as colunas das monarquias [de sua *Crônica*] de forma a ensinar uma gigantesca lição. Enquanto todas as outras listas de governantes desapareciam e apenas a romana permanecia, enquanto as múltiplas colunas que estabeleciam a história antiga da Grécia e do Oriente Próximo afunilavam-se em uma única coluna longa e cheia, dedicada apenas a Roma, a *Crônica* provava, imagetivamente, que a história mundial culminava no Império Romano contemporâneo (GRAFTON E WILLIAMS, 2006, p. 141).

Um Império Romano cristão.

O governo de Juliano tornou-se, desde cedo, um espaço privilegiado de conflito de memórias contrastantes. Em um contexto de oposição entre o paganismo e o cristianismo, contexto que foi exacerbado devido à existência de um imperador como Juliano, o domínio sobre a memória da morte do monarca estabelecia-se como um nodo central em uma narrativa glorificadora ou crítica de um sistema de autoridade, no caso, o sistema de autoridade imperial cristão. Se Juliano foi vítima da História, se foi apunhalado por ela, é estabelecido um estatuto de vítima para uma reforma pagã, e como diria Tzvetan Todorov:

“Ter sido vítima dá o direito de se queixar, protestar, e reclamar (TODOROV apud RICOEUR, 2007, p. 99)”. Sob uma ótica contrária, se Juliano foi assassinado seja por incompetência sua, seja por pia traição, seja por um anjo ou santo enviado por Deus, acontece exatamente o oposto: estabelece-se o direito, a um polemista cristão, de glorificar o lado vitorioso – o seu próprio – e de difamar seus oponentes, tendo atrás de si não apenas uma retórica confrontadora, mas o peso inefável e incontestável da própria História.

A autoridade da figura imperial é parte de um contexto histórico maior, em que o destino de Juliano assume caráter teodiceico, ou seja, capaz de referir os conflitos teológicos que ora opunham as divindades tradicionais greco-romanas ao novo regime do sagrado, cristão.

Eis o plano de trabalho desta dissertação:

- Introdução: O capítulo ora apresentado. Um breve resumo da situação histórica quando da morte de Juliano; considerações teóricas gerais.
- Cap. 1: “O historiador solitário: Amiano Marcelino”. Amiano Marcelino é um dos maiores historiadores da Antiguidade Tardia, e sua grande obra requer um tratamento separado.
- Cap. 2: “Paidéia pagã, paidéia cristã: Libânio e Gregório Nazianzeno”. Tanto Libânio, pagão, quanto Gregório Nazianzeno, cristão, eram mestres na arte da retórica (em grego). Suas atitudes diametralmente opostas frente a Juliano manifestam-se em seus relatos da morte do imperador.
- Cap. 3: “Siríacos e armênios: Efraim de Nisíbis e Fausto de Bizâncio”. Neste capítulo, sai-se do núcleo clássico da elite educada romana, partindo para as fronteiras do Império Romano (e além): veremos como o siríaco Efraim de Nisíbis e o armênio Fausto de Bizâncio tratam do tema da dissertação.
- Cap. 4: “Como tratar do intratável? Sócrates de Constantinopla, Sozômeno, Teodoreto e Filostórgio”. O gênero historiográfico inaugurado por Eusébio de Cesaréia, a história eclesiástica, pressupunha uma aliança entre o poder espiritual da Igreja e o poder temporal do Estado romano. Neste capítulo, será analisado como estes historiadores eclesiásticos do século V consideram o

período perturbador em que o meio-sobrinho pagão de Constantino reinou sobre o Império.

- Cap. 5: “A lamentação de Zósimo”. Completando a dissertação, estudar-se-à a obra *História Nova*, de Zósimo, para observar de que maneiras um pagão do século V fez frente à “lenda negra” da morte de Juliano, propagada desde os tempos de Gregório Nazianzeno e Efraim de Nisíbis.

Cap. 1. “O HISTORIADOR SOLITÁRIO”: AMIANO MARCELINO, A *RES GESTAE* E JULIANO

1.1 AMIANO MARCELINO, VIDA E OBRA

O primeiro autor que será estudado compartilha com Eusébio de Cesaréia o título de maior historiador do século IV: Amiano Marcelino, o último grande historiador latino de moldes clássicos do mundo romano. Tal qual o maior poeta de língua latina da virada do séc. IV para o V, Claudiano (Para Claudiano, cf. CAMERON, 1970), a língua natal de Amiano Marcelino era o grego. Para além das numerosas referências à língua grega espalhadas por sua história, a *Res Gestae* (doravante RG), no final desta o autor refere-se a si mesmo como um soldado e um grego (AMIANO MARCELINO, RG, XXXI.16.9).

A *Res Gestae* continha, originalmente, 31 livros – perdeu-se os treze primeiros. Estendia-se do final do reinado de Nerva (98 DC) até a batalha de Adrianópolis (378); a parte que sobreviveu começa em 354. Existem doze manuscritos contendo a RG, sendo que dois deles são interrompidos bruscamente ao final do livro XXVI. Destes doze, um deles, datando do século IX, é a cópia principal, do qual todos os outros derivam – com a exceção de um, também do século IX, todo o restante data do século XV. É possível que o humanista Flavio Biondo (1392-1463) tenha tido acesso a um manuscrito que continha trechos que não existem nos outros sobreviventes, o que implica: 1) Ou que esse manuscrito foi perdido; 2) Ou que ele foi danificado; 3) Ou que Biondo mentiu descaradamente (Biondo menciona episódios que não estão em lugar algum dos livros sobreviventes da RG: cf. BARNES, 1998, p. 202-203). A primeira edição de Amiano foi impressa em 1474, em Roma, por Sabinus. Tal edição foi reimpressa por Petrus Castellus, na Bolonha de 1517, e por ninguém mais ninguém menos que Erasmo de Roterdã, que editou uma cópia pirata – Basiléia, 1518. A primeira edição séria de Amiano foi elaborada por Henri de Valois (Paris, 1636), e serviu como fundamento para os estudos sobre Amiano (foi esta a edição utilizada por Gibbon, no *Declínio e Queda*). O texto latino da RG foi estabelecido por C.U. Clark, tendo sido uma das últimas publicações editoriais da

Alemanha guilhermina (Berlim, 1910-1915); as edições de Amiano Marcelino utilizadas no presente trabalho baseiam-se em tal texto.

Sabe-se pouco sobre a vida de Amiano, posto que ele – ao contrário de Tucídides – não fornece informações de sua própria vida no decorrer de sua obra. É certo que nasceu no final da década de 320 ou no começo da de 330. Ele afirma que era um *adolescens* em 357, ou seja, alguém com menos de 30 anos (AMIANO MARCELINO, *RG*, XVI.16.21). Como E.A. Thompson demonstrou decisivamente em seu livro (THOMPSON, 1947)³, Amiano era membro da classe dos curiais, tanto oprimidos pelas classes mais altas da sociedade como opressores das subalternas, e tal fato permeia a atitude do autor frente tanto ao governo imperial, representante dos extratos opressores dos curiais quanto à “plebe ignara”, repetidamente aviltada no decorrer de seu trabalho. O grande exemplo é o relato da captura de Pedro Valvomeres, um caso estudado por Eric Auerbach em seu *Mimesis* (AUERBACH, 1955).

Amiano era um soldado, e serviu sob o comando do general Ursicino. As aventuras militares de Amiano sob o comando deste são descritas de maneira minuciosa, do julgamento militar do César caído em desgraça, Galo (AMIANO MARCELINO, *RG*, XIV.9), até a memorável descrição do cerco da cidade romana de Amida pelos persas, do qual o autor da *RG* escapou com vida por pura sorte (AMIANO MARCELINO, *RG*, XIX.2-8.). Leia-se o trecho no qual Amiano descreve uma noite que passou praticamente imóvel, tentando escalar a única estreita entrada para a cidade de Amida, após uma emboscada dos sassânidas que lhe deixou, como lembrança, uma flecha trespassada na coxa⁴:

Aqui nós [Amiano e seus companheiros de armas] permanecemos imóveis até que o sol nasceu, misturados com persas que tentavam, não menos do que nós, atingir o topo [da passagem]. Estávamos pressionados de forma tão apertada que os corpos dos mortos, segurados pela multidão, não encontravam espaço para cair, e um soldado de frente para mim, cuja cabeça havia sido cortada em duas partes iguais por um poderoso golpe de espada, estava sendo tão pressionado por

³ Apressa-se a assinalar, para evitar equívocos, que este Edward Arthur Thompson, historiador marxista da Antiguidade, é homônimo de Edward Palmer Thompson, o historiador marxista da *Formação da Classe Operária Inglesa*.

⁴ As traduções aqui apresentadas foram realizadas com base nas edições citadas na bibliografia, confrontando-se tanto com o texto original quanto com as traduções contidas em tais edições. As exceções são as obras de Efraim e de Fausto, escritas em siríaco e armênio, respectivamente, na qual dependeu-se inteiramente da tradução feita para o inglês.

todos os lados [que] ficou ereto como o tronco de uma árvore (AMIANO MARCELINO, *RG*, XVIII.18.2).

Se a experiência ocular dos eventos narrados era condição primeira, na Antiguidade, para a prática do gênero historiográfico, Amiano completava essa condição como poucos historiadores o fizeram.

A filologia da Alemanha guilhermina identificou que, embora Amiano escrevesse em latim, ele pensava em grego e que seu comando da língua latina, embora satisfatório, indicava que tal idioma fora aprendido não no berço, ou em um ambiente familiar poliglota, por assim se dizer. Eduard Fraenkel resumiu a questão com a seguinte observação: “Ele [Amiano] aprendeu seu latim em uma escola” (FRAENKEL, apud BARNES, 1998, p. 67). Uma visão contrária acerca do latim de Amiano encontra-se na obra de John Matthews (MATTHEWS, 2008, p. 71-80), que se baseia principalmente no incontestável argumento de que o conhecimento do latim era premissa indispensável para o avanço no serviço imperial; contudo, a capacidade de se expressar em uma língua não implica necessariamente em uma capacidade de pensar nesta.

A palavra usada para “grego”, *Graecus*, nada mais é do que uma tradução de “heleno”: antigamente usada para descrever um habitante da Hélade, na época de Amiano era usada para indicar um indivíduo como pagão. Não resta nenhuma dúvida de que o autor das *RG* era pagão, embora seu paganismo fosse altamente idiossincrático, como, de resto, era a própria personalidade de Amiano (Cf. o artigo de Momigliano sobre este autor, apropriadamente intitulado *The Lonely Historian*, em MOMIGLIANO, 1977.). Uma das mais pesadas críticas que ele faz contra Juliano baseia-se justamente na religião do monarca – e dos distúrbios causados por esta durante a estadia do monarca em Antióquia:

Ele [Juliano] manchou os altares com o sangue de um número excessivo de vítimas, às vezes oferecendo cem bois de uma só vez, com [mais] incontáveis rebanhos de outros animais, e com pássaros brancos caçados por terra e mar; em nível tal que quase todo dia os soldados dele, que se empanturravam com a abundância da carne, vivendo de forma rude e corrompidos pela sua vontade de beber, eram carregados [pela cidade] (...) nos ombros de transeuntes dos templos públicos, onde eles se regozijavam em banquetes que mereciam punição, ao contrário de indulgência; especialmente os Petulantes e os Celtas, cuja indisciplina nessa época ultrapassava todos os limites. Ainda mais, os ritos cerimoniais foram excessivamente aumentados, com um gasto de dinheiro até então incomum e pesado. E, já que agora estava permitida, qualquer um que professasse um conhecimento da divinação, tanto o sábio quanto o ignorante, sem limites ou regras colocadas, podia questionar os oráculos e as entranhas, que às vezes revelam o futuro (AMIANO, XXII.12.6-7.).

Amiano continua a utilizar a primeira pessoa do plural durante a invasão da Pérsia por Juliano; o último uso desta pessoa nas *RG* ocorre depois da chegada dos sobreviventes deste exército em Antióquia, em 363. Ele viajou mais do que qualquer historiador antigo, com exceção de Heródoto: conhecia pessoalmente o Mar Negro, o Egito e a Grécia. Estava em Antióquia em 370-371, durante as perseguições efetuadas pelo imperador Valente nesse período. Lutou na Gália e na Mesopotâmia. É plausível imaginar que tenha viajado para o oeste para coletar material sobre o reinado do imperador Valentiniano (364-375), e é certo que, na década de 380, estabeleceu-se em Roma, onde redigiu sua *RG*⁵.

Amiano é um autor que goza de uma grande reputação entre os estudiosos modernos, uma reputação que deriva principalmente de seu ponto de vista equilibrado acerca das ferozes disputas ideológicas de sua época; Matthews, no novo prefácio de seu *The Roman Empire of Ammianus*, descreve a sensação que teve ao abrir as páginas da *RG*:

Essa [a *RG*] era uma fonte para a história romana tardia que, para alguém efetuando pesquisa depois de estudo de grandes historiadores clássicos, era uma introdução maravilhosamente efetiva para uma nova era, combinando os traços inesperados desta com uma forma mais ou menos tradicional de apresentá-los. Depois das bem-praticadas regularidades da primeira história imperial, o que era marcante sobre o império romano tardio era sua riqueza e diversidade, a sua maciça e variada documentação; e aqui estava um escritor preparado para confrontá-la em termos familiares ao historiador clássico, com o repertório [que] um estudioso [do Principado] estava acostumado – alta política, conspirações e guerra civil, batalhas e cercos, sátira social e julgamentos morais, cultas digressões, retratos vívidos de caráter, uma miríade de nomes e lugares – junto com muito a que [o estudioso] não estava – eunucos na política, germanos no alto comando, bispos nas cidades, franco despotismo e preconceito religioso em todo o mundo. Por mais que alguém possa criticar as opiniões e escolhas de ênfase de Amiano, é difícil de imaginar um escritor mais conectado com as questões e personalidades de seu tempo, e é complicado pensar em um tópico no qual ele não efetua alguma contribuição para nossa compreensão (MATTHEWS, 2008, p. IX-X.).

⁵ Uma digressão importante: o livro XIV da obra de Amiano começa em 354, o que levanta difíceis questões acerca da estrutura dos primeiros livros da *RG*. A acreditar-se na tese de que a *Res Gestae* continha 31 livros, os quatorze primeiros teriam que tratar de cerca de 20 anos cada, em média; a elegante hipótese de Barnes de que a *RG* tinha 36 livros, e que o número 31 deriva de um erro de um escriba do séc. VI, dilui, mas não resolve, o problema; ainda assim, os primeiros 18 livros tratariam de 15 anos cada (BARNES, 1998, p. 24-31). Alguns livros teriam que tratar de períodos ainda mais extensos, posto que é inconcebível que Amiano tratasse dos reinados de Diocleciano ou, pelo menos, de Constantino de forma resumida; o melhor que pode ser dito, no presente trabalho, é que uma parcela dos livros perdidos de Amiano constituía-se em uma epítome, que trataria de eventos dos séculos II e talvez do III da maneira como Eutrópio e Aurélio Victor tratam dos do IV.

O juízo de Matthews é compartilhado por ninguém menos do que Edward Gibbon (1737-1794), que se despede de Amiano Marcelino em termos algo tocantes:

Não é sem o mais sincero lamento que devo agora deixar um guia preciso e confiável, que compôs a história de seu próprio tempo sem indultar os preconceitos e paixões que normalmente afetam a mente de um contemporâneo. Amiano Marcelino, que acaba seu útil trabalho com a derrota e a morte do [imperador] Valente, recomenda o mais glorioso tema do reinado subsequente [isto é, do imperador Teodósio] para o vigor e a eloquência da nova geração (GIBBON, 1993, vol III, p. 65).

Tal tributo, eloquente por si só, torna-se mais significativo considerando-se as palavras muito duras dirigidas por Gibbon a praticamente todos os historiadores romanos, depois de Cássio Dión.

A opinião favorável moderna sobre o trabalho de Amiano, curiosamente, não foi compartilhada por seus contemporâneos. A citação de Gibbon continua: “A nova geração não estava disposta a aceitar seu conselho, ou imitar seu exemplo”; a história de Amiano é a última escrita em parâmetros clássicos em latim, durante o império romano⁶. O gramático do século VI, Prisciano, o menciona rapidamente (E, ao que parece, a primeira parte da *RG* já se perdera nessa época: BARNES, 1998, p. 30). É possível que um dos falsários mais criativos da história mundial, o autor da *História Augusta*, conhecesse a *RG* (SYME, 1968, p. 25-71). Para além desses casos (com a notável – e problemática – exceção abaixo referida), Amiano foi ignorado. De certa forma, o fracasso deste historiador deriva de sua própria metodologia clássica: a *História Eclesiástica* de Eusébio, tanto no original grego quanto em sua tradução latina feita por Rufino, abriu um novo campo de perspectivas historiográficas para as quais Amiano fornecia respostas pouco satisfatórias. Imagine-se qual seria a reação do irascível Jerônimo – a quem a *HE* eusebiana tocara profundamente – frente a uma história que relega bispos cristãos, e, em última análise, a própria instituição social do cristianismo, a um papel totalmente secundário (Sobre a complicada e irascível figura de Jerônimo, cf. REBENICH, 2001, e WILLIAMS, 2006).

O documento contemporâneo que, à primeira vista, é o mais importante em relação a Amiano é uma missiva de ninguém menos do que Libânio. Como um contato entre dois

⁶ Note-se, contudo, que homens pertencentes à *intelligentsia* da cidade de Roma foram mortos durante a repressão ao usurpador Eugênio, em 393, incluindo o misterioso Nicômaco Flaviano, que escreveu uma obra intitulada *Annales*. Contudo, tal obra, com toda a probabilidade, foi escrita antes da *RG*.

autores estudados no presente trabalho é de extrema importância, julga-se necessário citar a carta por extenso.

Libânio a Marcelino.

Eu te invejo por possuíres Roma e Roma por te possuir. Pois tu possuis algo para o que não há nada similar na terra, e Roma alguém que não é inferior a seus próprios cidadãos, que descendem de semideuses. Seria, portanto, uma grande coisa para ti simplesmente viveres em tal cidade em silêncio, e escutar a discursos pronunciados por outros: Roma produz muitos oradores que seguem os passos de seus antepassados. Mas, de fato, como alguém pode aprender daqueles que chegam de lá, tu mesmo (eu compreendo) tem dado algumas recitações públicas, e darás mais, já que teu trabalho foi dividido em muitas seções e o elogio oferecido naquele que já apareceu convida para uma outra apresentação. Escuto que a própria Roma coroa teu trabalho, e que efetuou um veredicto no qual tu te apresentas superior a alguns e igual ao resto. Isto honra não apenas o autor, mas nós também, a quem tal autor pertence. Por favor, não pare de compor tais coisas, e de levá-las do local de estudo aos salões literários, e não te intimida de te tornar admirado, mas, pelo contrário, torna-te ainda mais famoso e nos dá fama. Pois a marca de um cidadão verdadeiramente celebrado é o adorno de sua cidade natal através de seus feitos.

Que tu possas continuar em teu estado presente de felicidade! Quanto a mim, a não ser que os deuses me ajudem no meu estado de luto, será impossível agüentar [tal estado]. Pois aquele que era meu único filho, um rapaz confiável e nascido de uma boa mãe – ainda que esta tivesse nascido de uma escrava –, se foi e está enterrado, depois de morrer, graças a uma tristeza causada por um ultraje. Quem foram aqueles que o insultaram, debes descobrir por outros: embora eu tenha sofrido, devo evitar nomeá-los. Enquanto tal mal ainda estava me corroendo, Caliópio foi arrancado de seus livros e labores. Ferimentos seguem ferimentos, e a educação dos jovens se deteriora. Isso tu também podes apreender daqueles que dividiram suas propriedades [as de Caliópio]. Para mim, o que aconteceu antes de sua morte, a sua própria morte e o que aconteceu depois ocasionaram lamentações e lágrimas, muitas das quais fluem copiosamente enquanto escrevo (LIBÂNIO, *Ep.* 1063, *apud* FORNARA, 1992).

Uma interpretação da epístola 1063 desprovida de pré-concepções acabaria por demolir boa parte de nossas certezas sobre Amiano, e foi o que Charles Fornara efetuou, em seu artigo sobre esta missiva (FORNARA, 1992). Fornara aponta que o rei está nu: a epístola de Libânio é dirigida a alguém que está apenas iniciando sua carreira, não a um indivíduo já idoso com um volumoso trabalho em seu nome – e, ademais, seria de se duvidar que um heleno tão ferrenhamente chauvinista quanto Libânio achasse positivo que um autor cuja língua natal era o grego escrevesse uma história em latim (cf. cap. 3 para o chauvinismo de Libânio).

Além do mais, a palavra que foi traduzida, seguindo Fornara, como “trabalho”, foi por muito tempo traduzida como “história”. Contudo, *suggraphéa*, o termo original, não

designa especificamente uma obra historiográfica (cf., por exemplo, JULIANO, *Epístola aos Atenienses*, 283B). Caía-se em um raciocínio tautológico – a carta de Libânio dirige-se ao historiador Amiano porque se fala sobre uma história no conteúdo desta, e fala-se sobre uma história nesta porque o recipiente da missiva é [Amiano] Marcelino.

A conclusão necessária é que Libânio se dirige a um outro Marcelino (Contudo, cf. as objeções de Rohrbacher sobre tal interpretação. ROHRBACHER, 2002. p. 16-17.). A mudança de recipiente nos permite ter um vislumbre de um jovem orador, com quase toda a certeza um pupilo de Libânio, que se destacou na sociedade culta de Roma na década de 390. Glen Bowersock levanta a possibilidade deste Marcelino ser um iatrosofista, haja visto que Magnus de Nisíbis, autor de um tratado hermético médico-mágico, dirige-se a um Marcelino (BOWERSOCK, 1990b). No entanto, levanta um véu acerca da identidade de Amiano, colocando em xeque uma hipótese que era consenso desde a edição da *RG* realizada por Valésio no século XVII. A correspondência Antióquia-Amiano, como Fornara percebeu, pode ser colocada como uma possibilidade a partir das *RG*, mas não como uma certeza.

A partir daí, surgiram as mais variadas hipóteses sobre a cidade natal de Amiano: Tessalônica (FORNARA, 1992), Alexandria (BOWERSOCK, 1990b), Tiro ou Sídon (BARNES, 1998) e mesmo uma defesa da hipótese anteriormente predominante – ou seja, Antióquia (MATTHEWS, 2008). Todas estas hipóteses têm a mesma característica: baseiam-se em argumentos frágeis. Barnes, por exemplo, deriva sua hipótese de uma pequena passagem na qual Amiano refere-se às gloriosas cidades de Tiro e Sídon, enquanto Fornara defende sua conjectura baseando-se em um trecho no qual Amiano se refere a Hipácio, irmão da imperatriz Eusébia, como *noster Hypatius*. Mais honesto é dizer que não podemos saber qual a cidade natal de Amiano Marcelino. Além do mais, não é impossível que este historiador tenha nascido em uma cidadezinha periférica, até miserável – tal qual Jerônimo, que ficou deveras feliz em abandonar para sempre sua terra natal, a pequena e rústica Estridon (REBENICH, 2001, p. 3).

O que é certo é que Amiano nasceu na parte oriental do Império: sua língua natal é o grego, como ele costuma realçar sempre que pode durante a *RG*. Ele certamente possuía conhecimentos da língua siríaca, o que implica, senão uma proveniência, pelo menos um longo período de permanência ou no Egito ou na Síria. Provém de um estrato social elevado

(embora não pertença ao topo da pirâmide da sociedade romana). Foi soldado até o fracasso da expedição persa de Juliano, depois da qual Amiano não faz mais qualquer referência à sua atividade militar – por quê, não se sabe. Estabeleceu-se em Roma durante o início da década de 380: isso é tudo que as fontes nos possibilitam afirmar com certeza.

Tal digressão sobre as origens sociais de Amiano não é relevante apenas por si só; também indica uma certa revisão que está sendo realizada em torno da obra deste historiador. Quando defrontamo-nos com a história de Amiano Marcelino, defrontamo-nos com uma fonte preciosíssima, mas a visão de que “é difícil de imaginar um escritor mais conectado com as questões e personalidades de seu tempo, e é complicado pensar em um tópico no qual ele não efetua alguma contribuição para nossa compreensão”, como quer Matthews (MATTHEWS, 2008, p. IX-X), é equivocada. Tal visão não lê Amiano a partir de seus méritos e defeitos, mas sim a partir de uma idealização de seu trabalho, que, ao aumentar as qualidades de tal autor, acaba por diminuir a qualidade da interpretação deste. Contra esta visão, apareceu recentemente uma tendência, inaugurada pelo artigo de Fornara, que confronta certos paradigmas interpretativos sobre Amiano antes dados como certos.

A principal obra que demonstra a tendência frente a Amiano é o *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, de Timothy Barnes (BARNES, 1998), que questiona o ponto central na visão predominante acerca deste autor, e que se percebe tanto em Matthews quanto no próprio Gibbon: a de que Amiano Marcelino era um indivíduo “imparcial”.

O grande problema desta visão é que ela não consegue conciliar tal “imparcialidade” com as brutais figuras de linguagem e os retratos grotescos que abundam na *RG*. A esposa do meio-irmão de Juliano, Galo, permite que Amiano dê vazão à sua predileção pelo grotesco: Constância, “uma megera sob disfarce mortal, constantemente incitava a selvageria de Galo, sendo ela tão insaciável quanto ele em sua sede por sangue humano (AMIANO MARCELINO, *RG*, XIV.1.2.)”. Gibbon tentou preservar a “imparcialidade” de Amiano, afirmando (ao analisar exatamente esta passagem) que

A sinceridade de Amiano não o permitia representar de maneira enganosa fatos ou personagens, mas seu amor por ornamentos [literários] ambiciosos freqüentemente o traíam para uma veemência de expressão não-natural (GIBBON, 1993, vol. 2, p. 205).

O estilo de Amiano é tão único quanto o de Tucídides; tem-se a impressão, ao ler a *RG*, de observar um mundo grotesco, caricatural, um espelho animalizado que reflete o que há não apenas de pior nos homens do século IV, mas também o que há de mais brutal, de mais selvagem neles. Não há espaço para imparcialidade em Amiano: o que aparece, na *RG*, são julgamentos muito fortes e acentuados, tanto positivamente quanto negativamente. A impressão de imparcialidade ocorre, em última análise, da enorme inteligência de Amiano, que lhe impede de ter uma visão binária e maniqueísta da realidade.

O caso que melhor exemplifica a complexidade de raciocínio e inteligência de Amiano é o do retrato do imperador Valentiniano. Antes de exemplificar suas virtudes, Amiano afirma “que se ele [Valentiniano] houvesse regulado o resto de sua conduta de acordo com estas, sua carreira teria sido a de um Trajano ou a de um Marco Aurélio (AMIANO, *RG*, XXX.8.1)”. Valentiniano é um soldado competente, casto, pouco dado ao nepotismo (com a única exceção de seu irmão, Valente, a quem ele fez co-imperador), hábil na guerra. Esse mesmo indivíduo mantinha duas ursos devoradoras de homens a seu lado, cruelmente batizadas de “Inocência” e “Floquinho Dourado”. Entre outros crimes, Valentiniano ordenou o espancamento até a morte de um pajem que deixara escapar um mastim durante uma caçada (o infeliz pajem havia sido mordido pelo cão). Um ferreiro sofreu o mesmo destino, pelo simples motivo que uma de suas cotas de malha, presenteadas ao imperador, era um pouco menos pesada que ele lhe prometera (AMIANO MARCELINO, *RG* XXX.8.6-11). Lendo-se apenas o elogio às qualidades de Valentiniano feito por Amiano, parece que se está lendo um panegírico; os trechos que enumeram defeitos de tal imperador lembram os momentos mais sanguinolentos da *Vida dos Césares* de Suetônio.

1.2 AMIANO E O CRISTIANISMO

Tendo em vista os pesados julgamentos presentes na *RG*, pode-se perguntar: Que visão Amiano tinha do cristianismo? O consenso acadêmico, até 1998, era de que tal autor possuía uma visão imparcial, mesmo desinteressada. Como foi visto, todavia, o termo “imparcial” deve ser abandonado quando se fala de Amiano.

O principal problema que impede de perceber-se com clareza as opiniões de Amiano acerca da religião favorecida por Constantino é a própria insuficiência do que poder-se-ia chamar de seu “aparato teórico” para tratar de tal assunto. Amiano escreveu uma história cujos modelos eram Tucídides e Políbio, e as fraquezas inerentes a tal modelo, que privilegiava a guerra e o que os anglo-saxões chamam de *high politics*, eram evidentes quando a sociedade romana sofria uma mudança sócio-cultural significativa. A *RG* é claramente insuficiente acerca de assuntos eclesiásticos. Em termos mais gerais, a atitude de Amiano frente à questão histórica mais ampla, a da ascensão do cristianismo como poderosa força social, assemelha-se à de Adam Smith frente à Revolução Industrial. Tal qual o economista escocês, Amiano era inquestionavelmente um mestre na área de conhecimento na qual decidiu utilizar seu conhecimento; tal qual Smith, eventos de importância primeira passam, de certa forma, despercebidos por Amiano, bem debaixo de seu nariz. Sejam justos com Amiano acerca deste ponto, contudo; o outro grande historiador do século IV, Eusébio de Cesaréia, teve que criar nada mais nada menos que um novo gênero historiográfico, a historiografia eclesiástica, para se defrontar com os problemas levantados pelo cristianismo enquanto fenômeno social (para Eusébio, BARNES, 1981, GRAFTON e WILLIAMS, 2006 e MOMIGLIANO, 2004).

De acordo com o antigo consenso acadêmico, Amiano faria certas críticas pontuais sobre o cristianismo, que seriam, em última análise, apropriadas à situação. Um dos trechos mais citados é o que aparece no necrológio de Constâncio II:

Confundindo a simples e direta religião cristã com a superstição de uma velhaca, e mais interessado em pesquisas complexas do que em resolver conflitos de maneira sábia, ele [Constâncio II] causou muitas disputas que ele alimentava com palavras contenciosas quando tais se espalhavam, de forma que, com hordas de bispos viajando para cima e para baixo em montarias públicas para comparecer aquilo que eles chamam de sínodos, suas tentativas de forçar qualquer rito a se conformar com seu bel-prazer apenas tiveram sucesso em mutilar o serviço público [de transportes] (XXI.16.18.).

Uma das questões mais importantes levantadas por Barnes é que a visão de Amiano acerca do cristianismo não era tão rósea quanto se pretendia. A própria passagem citada acima é, segundo tal crítico, um amontoado de absurdos (para o que se segue, cf. BARNES, 1998, p. 88-90). Seguindo as *RG*, teríamos que chegar à conclusão de que as controvérsias eclesiásticas pós-Concílio de Nicéia (325) foram causadas apenas por um soberano que

tinha um gosto quase obsessivo pela controvérsia. As “tentativas de forçar qualquer rito a se conformar com seu bel-prazer” faziam parte, na verdade, de um esforço imperial consciente para aquietar tais controvérsias, uma atitude imperial que tivera um início não muito auspicioso, sob Constantino, e que seria recorrente nos dois séculos posteriores.

É interessante assinalar que Amiano menciona Atanásio de Alexandria apenas uma vez (AMIANO MARCELINO, *RG*, XV.7.7-10), de uma forma que deixa claro que ele não aparecera nos livros perdidos de sua obra. Ora, o próprio fato de Amiano não ter mencionado o mais famoso bispo de seu tempo depõe, de certa forma, contra as *RG*, não por causa das insuficiências desta história em torno de questões eclesiásticas, mas sim porque Atanásio foi um dos mais poderosos e influentes cortesãos do século IV (para Atanásio, BARNES, 1995).

Mais ainda: as “hordas de bispos” descritas por Amiano são imaginárias. Os concílios de Arles e Milão receberam, cada um, cerca de trinta bispos, apenas, e tais números eram a regra, não a exceção (BARNES, 1998, p. 90). As exceções específicas são os concílios de Serdica – onde 166 bispos se aglomeraram, embora não tenham realizado um concílio conjunto – e em 359, quando um concílio em Selêucia-na-Cilícia reuniu 160 bispos do Oriente (ao mesmo tempo que 400 bispos do Ocidente foram “convidados” a permanecer por alguns meses em Ariminum). Exatamente em 359, Amiano e seu patrono, Ursicino, receberam ordens de Constâncio a se deslocar imediatamente para a Mesopotâmia, utilizando o serviço público de transportes. A feroz crítica do historiador nesse trecho não é a de um homem que faz uma avaliação balanceada da situação, mas sim de alguém que perdeu o ônibus – presumivelmente, nessa situação, Amiano e seus companheiros chegaram a um dos pontos nodais do serviço público de transportes apenas para não ter nenhum cavalo à sua disposição.

Duas outras passagens apresentam pequenas estocadas de Amiano contra o cristianismo. Em uma delas (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXII.4.6.), o historiador descreve o estado lamentável das tropas romanas sob o comando de Constâncio, antes que Juliano efetuasse suas reformas militares: as camas delas não eram de pedra, mas sim de finos colchões de penas, seus copos pesavam mais que suas espadas, entre outras acusações. A que abre a invectiva é significativa: os soldados não cantavam mais músicas de guerra, mas recitavam cantilenas efeminadas. A princípio, tal comparação é inocente,

simplesmente destacando a luxúria e indolência dos militares ocidentais. Contudo, tais cantilenas nada mais são do que as preces cristãs, impostas à soldadesca por Constantino (BARNES, 1998, p. 91). Essa é uma passagem vital. Tanto Zósimo (ZÓSIMO, *HN*, III.3.2) quanto Libânio (LIBÂNIO, *Or.* XVIII.94) criticam a inabilidade de recrutas que Constâncio havia mandado para Juliano quando este ainda era César, dizendo que tais homens só sabiam rezar, nada mais.

Na outra, Amiano faz duras críticas a Sabiniano, sucessor de seu patrono, Ursicino:

Enquanto tais medidas [defensivas] apressadas [contra a invasão dos persas] estavam sendo tomadas, Sabiniano, o general tão apropriadamente escolhido para conduzir uma guerra mortal, estava levando uma vida de luxúria dissoluta entre os cemitérios de Edessa, seguro, suponho, na crença de que os mortos não estavam possibilitados de perturbar a paz [pública]. (AMIANO MARCELINO, *RG*, XVIII.7.7).

É certo que os “cemitérios de Edessa” eram as vastas igrejas que homenageavam os mártires da cidade; e é provável que a “vida de luxúria dissoluta” implique que Sabiniano era um cristão (BARNES, 1998, p. 85-86, p. 176-177. Cf. o final dos *Césares* de Juliano, onde Constantino é guiado pelo Prazer até a Incontinência – e Jesus. JULIANO, *Césares*, 336A).

Estas estocadas levantam uma questão importante: desejaria Amiano fazer uma polêmica contra o cristianismo, assim como Libânio e Zósimo? Se a afirmação fosse positiva, seria necessário dizer que Amiano é um polemista muito mais aguçado do que os outros dois – e o destaque secundário para o cristianismo como tal nas *RG* seria fruto de uma distorção deliberada. Tal é o argumento final de Barnes. Ora, o cristianismo em si não é criticado na obra de Amiano; por mais que a passagem XXII.16.18 contenha absurdidades, a religião cristã é tratada com respeito, como “simples e direta”. A maior acusação que Amiano faz contra Juliano é sua lei contra o ensino dos autores pagãos por retóricos cristãos; não há outra interpretação para as duas passagens (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXII.10.7 e XXV.4.20) em que o autor das *RG* afirma que tal lei merecia cair “em silêncio eterno”.

Tais estocadas não são fruto de intenção polêmica, e sim das necessidades do gênero retórico sob o qual Amiano escreveu – a historiografia latina –, isto é, a identificação dos tempos atuais como tempos decadentes, contrapostos a uma gloriosa

época pretérita. Embora tal noção não se encontre em Tito Lívio, ela está muito presente em Salústio, para quem as virtudes encontradas nos romanos sob a antiga República foram substituídas pelos mais variados vícios, desde a Segunda Guerra Púnica. Encontra sua forma mais acentuada em Tácito, que opõe o lamentável estado da classe senatorial romana, subjugada, controlada e intimidada por um imperador normalmente louco e/ou imbecil, aos bons e gloriosos tempos da *libertas* (Uma visão ampla sobre a historiografia latina encontra-se em LAISTNER, 1948. Ronald Syme dedicou um trabalho a Salústio e outro a Tácito: SYME, 1958, e SYME, 2002). O que Amiano critica nas passagens citadas não é a religião cristã, mas sim uma ideologia imperial, que se identificava com o cristianismo, que incentivava – aos olhos de Amiano – a indolência, a preguiça, a luxúria.

Em certos pontos, Gibbon lembra Amiano; tal qual o historiador antigo a quem prestou uma justa homenagem, o autor do *Declínio e Queda* realiza diversas ironias direcionadas ao cristianismo; mas, como Hugh Trevor-Roper lembra, Gibbon era um deísta (A importante introdução de Trevor-Roper ao *Declínio e Queda* encontra-se em GIBBON, 1993, vol 1., p. liii-xcvii). Da mesma forma que Amiano critica o preguiçoso Sabiniano, Gibbon utiliza sua ironia contra o estilo alegórico de Orígenes e a descrição pomenorizada e realista que este faz de sua autoemasculação (GIBBON, 1993, vol. 1, p. 593.). O que Amiano faz é a crítica de um *ethos* que ele identificava como corrompido e corruptor; e é irônico que tal crítica poderia ser corroborada por ninguém menos do que Jerônimo, entre outros padres da Igreja, que reagiram a diversos desvios da conduta cristã (Para a pesada crítica de Jerônimo às riquezas temporais da Igreja de seu tempo, cf. URBAINCZYK, 1997a, p. 108.).

Uma aguçada obra, fruto de uma mente privilegiada, por vezes sarcástica para com o cristianismo, mesmo sem ser polêmica. O caminho percorrido até aqui permite estabelecer o grau de sutileza do pensamento de Amiano, e possibilita entrever que relações Juliano tem, como personagem principal de sua história, com a visão crítica que o autor da *RG* tinha para com o seu próprio tempo histórico.

1.3 JULIANO – E SUA MORTE – EM AMIANO

Uma constatação se faz necessária: Juliano é a personagem principal da *RG*, onde passa por um processo de heroicização. Aparecendo no livro XV da *RG*, ele rapidamente assume um papel predominante, papel que só deixa de desempenhar com sua morte, no livro XXV. A vida de Juliano como soberano, primeiro como César e depois (a partir do livro XX) como Augusto, é tratada de maneira exaustiva. A simples existência da obra de Amiano nos permite afirmar que sabemos mais acerca das vicissitudes do governo de Juliano do que de qualquer outro imperador romano, mesmo levando em conta a obra de Tácito (e seus diversos complementos, sejam as biografias de Suetônio ou a história de Cássio Dión).

Tal reinado é visto por um prisma basicamente positivo, embora mitigado por críticas direcionadas ao próprio Juliano – embora tais sejam sempre pontuais e secundárias. Uma questão importante em relação ao “partidarismo” de Amiano: lendo os *Anais* de Tácito, não podemos ter outra opinião acerca de Tibério ou de Nero que não seja a do próprio Tácito. Negar o juízo negativo de tais personalidades presente nessa obra é criticar a visão do próprio autor. Não é assim na *RG*: o próprio Amiano fornece dados que permitem desvincular o partidarismo – para o bem e para o mal – do autor e criar um juízo diverso do presente na obra. Basta observar a visão positiva que Barnes tem de Constâncio II (BARNES, 1998, p. 132-138); tal visão utiliza principalmente o texto da *RG* para construir uma visão diversa daquela de Amiano (Cf. AMIANO, XVII.12-13 para um elogio muito forte, mas pontual, à atuação de Constâncio II nas campanhas contra os sármatas em 358).

Juliano é apresentado como um general competente, que obteve amplas vitórias não apenas contra inimigos externos, mas contra as perfídias de seus oponentes presentes na corte de Constâncio – entre eles, destacavam-se os eunucos do imperador, comandados pelo implacável Eusébio. Durante suas vitórias, o César treinava sua mente, lendo as obras de Platão e Plotino.

Como acabou o homem genial – que tinha suas falhas, insignificantes comparadas às suas inúmeras virtudes – que pacificara a Gália enquanto lia Platão? O relato romanceado da morte de Juliano presente no início deste trabalho baseia-se, basicamente, na *RG* de Amiano. Continue-se com ele, então.

O exército romano, após sucessos significativos, encontrava-se em franca retirada da Pérsia. Para tal catástrofe, contribuíam não apenas a estratégia persa de terra queimada, que fustigava as linhas de suprimentos romanas (um problema que Juliano nunca tivera que enfrentar como general na Gália), mas também o hábil uso de espionagem de Sapor, que mandara falsos desertores ao campo romano e levava Juliano a ordenar o abandono e posterior destruição da frota que acompanhava o exército romano pelo Eufrates (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXIV.7)⁷, o evento decisivo da guerra, e que a decidiu. Se uma guerra for comparada a um jogo de xadrez, Juliano sacrificara sua rainha para comer um peão: os vinte mil soldados que ficaram liberados de seus deveres de manutenção e operação da frota romana eram de muita pouca monta frente ao desastre logístico de ter de alimentar, e se movimentar com, um exército tão gigantesco por via terrestre, em pleno território inimigo. Quando o conflito se agravou, e frustraram-se os objetivos militares da expedição romana, Juliano ordenou uma retirada total.

Tal retirada não era, em absoluto, pacífica: os persas continuamente fustigavam seus inimigos, em meio a um calor intolerável, e o nervosismo das tropas romanas é vivamente captado por Amiano, no começo do livro XXV:

Nenhuma estrela iluminara a escuridão da noite (...) ninguém ousava sentar ou fechar os olhos, graças ao medo. Tão cedo o dia raiou, o surgimento distante de cotas de malha brilhantes, circundadas com aço, e de armaduras peitorais luminosas mostravam que as tropas do rei [persa] encontravam-se próximas. (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXV.1.1).

Segue-se uma feroz peleja, na qual Amiano certamente tomou parte – e a qualidade da armadura dos soldados sassânidas era imensa, algo que marcou profundamente o autor da *RG*: todos os soldados estavam cobertos da cabeça aos pés, em um conjunto tão impressionante quanto funcional – uma flecha, segundo Amiano, só poderia penetrar em um homem que usasse tal vestimenta pelos minúsculos buracos da armadura que permitiam ao usuário ver e respirar. Mas não apenas a vestimenta dos persas era impressionante: seus arqueiros eram tremendamente habilidosos, e Sapor contava com uma elefantaria que aterrorizava tanto os soldados romanos quanto os cavalos de seu exército.

⁷A frota de naus romana era enorme: Amiano cita 1100 naus (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXIII.2.7). A comparação com a empreitada de Xerxes é feita pelo próprio Amiano. Segundo Heródoto, durante a segunda guerra médica o Rei dos Reis persa contava com 1207 trirremes em sua frota (HERÓDOTO, *Histórias*, VIII.89).

Os soldados romanos, frente a tal demonstração de força, naturalmente sentiram medo, mas Juliano hábil e corajosamente ordenara o enfrentamento de tal exército. Tais tropas não eram páreo para os romanos em combate corpo-a-corpo; a habilidade dos arqueiros persas era negada, a elefantaria persa – como praticamente toda a elefantaria em todos os tempos – era um perigo tanto para inimigos quanto para aliados, e deve-se supor que, se a armadura persa era virtualmente invulnerável a ataques a distância, também devia restringir o movimento dos soldados persas de maneira amiúde fatal.

Após os três dias de trégua (causadas pelas duras perdas dos persas e pela miséria crescente das fileiras romanas) – e da noite mal-dormida de Juliano – os persas limitavam-se a seguir os passos do exército romano, após o duro tributo de sangue que devem ter pagado três dias antes. A própria formação da expedição romana permitira uma maior segurança: os flancos desta estavam firmemente protegidos. É nesse momento que

(...) o imperador, que avançara desarmado para reconhecer o terreno, foi informado de que a retaguarda havia sido subitamente atacada. Chocado com tal desastre, ele esqueceu sua armadura, e em sua pressa simplesmente pegou um escudo; mas, tão logo ele se apressou para ajudar a retaguarda ele recebeu a terrível notícia de que a vanguarda enfrentava situação semelhante. Ele estava se apressando para reforçar a posição da vanguarda, sem se preocupar com sua própria segurança, quando um bando de cavalaria pesada parta atacou o centro do exército, atropelando a ala esquerda [de nosso exército], que cedera porque os nossos homens não podiam agüentar o cheiro e o barulho dos elefantes; eles [os sassânidas] pretendiam acabar com a peleja com lanças e chuvas de flechas. O imperador movia-se de um lugar ameaçado para outro, e nossas tropas leves tomaram a iniciativa da ofensiva, cortando as costas e pernas dos persas e de suas feras monstruosas no momento em que estas viravam as costas. Juliano, lançando a cautela aos sete ventos, jogou-se audaciosamente à batalha, gritando e mexendo seus braços para deixar claro que o inimigo havia sido derrotado e para encorajar seus comandados a efetuar uma perseguição vigorosa. Sua guarda pessoal, que havia sido dispersa em meio ao combate corporal, gritava para ele, de todos os lados, evitar a massa de homens em fuga (tão perigosa quanto o colapso de um teto mal-construído), quando subitamente, uma lança de cavalaria(...) feriu seu braço, penetrou em suas costelas e furou o lobo inferior de seu fígado (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXV.3.2-6. O (...) que suprimiu-se é muito importante. Para a análise deste trecho, ver abaixo.).

Um ferimento destes seria um desafio para a medicina moderna; para a medicina antiga, era fatal. Juliano tentou retirar a lança, mas não teve forças para isso, caindo de seu cavalo.

O espírito guerreiro e corajoso do imperador sobreviveu à imensa prova física que lhe foi imposta; após um temporário alívio da dor, o soberano pediu por seu cavalo e suas armas, ao que Amiano não perde a oportunidade de comparar a disposição guerreira de

Juliano com a de Epaminondas, quando do ferimento fatal deste na batalha de Mantinéia. Tal disposição, contudo, tinha um formidável obstáculo que impedia sua realização – qual seja, a contínua hemorragia provocada pelo ferimento, de forma que ele foi levado de volta à relativa segurança de sua tenda militar. Os soldados romanos, enfurecidos com o ferimento de seu soberano, acabaram por afastar o exército persa, com novas perdas pesadas para ambos os lados; os sassânidas perderam, no extravasar da fúria e lamentação da soldadesca romana, cinquenta sátrapas e nobres; os próprios romanos tiveram muitos mortos – entre eles, homens de renome, como o alto oficial Anatólio.

Enquanto a morte se espalhava em torno da tenda do soberano romano, os seus amigos mais íntimos assistiam ao triste espetáculo do lento falecimento do próprio Juliano. Amiano relata uma fala que o imperador, em seu leito de morte, proferiu para seus companheiros:

Meus amigos, a hora chegou, e não poderia haver um momento melhor para eu deixar esta vida. A Natureza cobra seu débito, e eu, como um devedor honesto, o pagarei com alegria, não – como alguns esperariam – com tristeza e lamentação, pois eu compartilho da crença comum dos filósofos que a felicidade da alma é de uma magnitude maior do que a do corpo, e acredito que quando o melhor é separado do pior uma pessoa deveria alegrar-se, em vez de entristecer-se. Tenho em minha mente também que em algumas circunstâncias os próprios deuses concederam a morte como recompensa suprema para certos homens de mérito superior (...) Não me arrependo do que fiz, nem fico nervoso com a lembrança de ter feito qualquer ação danosa, fosse quando eu estive relegado em um canto obscuro do mundo, ou depois que obtive o poder imperial (...) Mas planos bem-concebidos nem sempre são levados a cabo com sucesso, já que o resultado último de qualquer empreitada está nas mãos dos poderes divinos. Considerando que o fim de um governante justo deveria ser o bem-estar e segurança de seus súditos, eu sempre, como vocês sabem, me inclinei para medidas pacíficas, e bani de minhas ações toda falta de limite, que corrompe tanto a conduta quanto o caráter [de um indivíduo]. Parto de bom grado, sabendo que em toda a circunstância em que me expus ao perigo, em obediência aos comandos imperativos do meu pai, o Estado, permaneci no meu posto sem estremecer, tendo treinado a mim mesmo a passar por cima de todas as vicissitudes da fortuna. E não me envergonho de admitir que eu descobri, há muito tempo, por meio de uma profecia em que eu acredito, que eu deveria cair em combate. Dou graças ao deus eterno por eu não estar morrendo graças a uma conspiração secreta, ou por causa de uma longa e dolorosa doença, ou como um criminoso condenado, mas que, pelo contrário, tenha sido considerado como merecedor de ter uma partida tão honrosa deste mundo, em meio a uma gloriosa e bem-sucedida carreira. Considerando-se as coisas, o homem que tenta fugir da morte quando é sua hora é tão covarde quanto aquele que tenta alcançá-la quando sua hora ainda não é chegada. Minha força falha, e tais palavras devem ser suficientes. Eu deliberadamente evito nomear um sucessor. Posso ou deixar escapar um valoroso candidato, por desconhecimento, ou, através de sua nomeação, expô-lo a um perigo extremo se outro [candidato] for, talvez, preferido. Direi apenas, como um filho cioso do Estado, que espero que um bom

governante seja encontrado para me suceder. (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXV.3.15-20)

Tendo realizado tal discurso, em uma voz clara e calma, Juliano perguntou por Anatólio. Ao ser informado de seu falecimento, o imperador lamentou-se vivamente, ao que todos os presentes choraram. Mantendo sua autoridade – entendida aqui não como sua dignidade imperial, mas sim como seu magnetismo pessoal inerente –, Juliano criticou seus companheiros, por considerar que a lamentação por um príncipe virtuoso que iria se unir com o céu e as estrelas era desonrosa. A partir daí, dedicou-se em uma discussão pormenorizada com os filósofos Máximo e Prisco sobre a natureza sublime da alma.

O paralelo desta passagem é com o *Fédon* de Platão, onde Sócrates engaja-se em uma viva discussão sobre a imortalidade da alma em seu leito de morte. Não vemos nenhuma razão para tal paralelo ser questionado; a crítica dos comentadores holandeses – qual seja, a de que não há trechos semântica ou morfológicamente semelhantes entre o diálogo platônico e este trecho da *RG* – não nos parece convincente (BOEFT, 2005, p. 87). Tal argumento baseia-se no silêncio de Amiano acerca do debate entre Juliano, Máximo e Prisco. A curta afirmação de Amiano de que tal debate aconteceu – sem detalhá-lo – permite elaborar um paralelo imediato entre Juliano, o imperador-filósofo, e Sócrates, o filósofo por excelência, sem entrar no campo de uma discussão filosófica na qual o autor da *RG* ou não dominava, ou dominava o suficiente para achá-la, de certa forma, desagradável⁸. A comparação evidente, mesmo para um público que, com toda a probabilidade, só dominava a literatura canônica latina (qual seja, o público da Roma da década de 390), se torna mais eficaz ainda pelo artifício literário de Amiano. O leitor, ou ouvinte, deve preencher a natureza deste debate como achar mais verossímil, e a própria natureza da *RG* impõe um juízo positivo acerca de tal natureza, ainda que – caso tal discussão tivesse acontecido (o que é questionável), e que fosse permitido a Amiano escutá-la (o que seria quase impossível) – esta tenderia a desagradar as sensibilidades religiosas do autor da *RG*, pouco propenso a tolerar o que um biógrafo moderno chamou de “paganismo puritano” de Juliano (BOWERSOCK, 1978, p. 79).

⁸ A religiosidade de Juliano, por vezes, o irritava: cf. AMIANO MARCELINO, *RG*, XXII.12.6, e GABBARDO, 2008. Amiano assinaria embaixo de todas as críticas dirigidas por Porfírio de Tiro ao neoplatonismo teúrgico de Jámblico – e este último foi um dos mentores espirituais do próprio Juliano, bem como de Máximo.

O paralelo socrático, ou seja, da heroização de um filósofo, se torna mais evidente quando se percebe que a frase “considerando que o fim de um governante justo deveria ser o bem-estar e a segurança de seus súditos” deriva ou da República, onde Sócrates demonstra a Trasímaco que este é precisamente o dever um monarca (PLATÃO, *República*, 342e), ou, no limite, do *Dos Deveres*, de Cícero, onde este afirma que Platão elaborara justamente tal regra para os soberanos (CÍCERO, *Dos Deveres*, 1.85). Em um público-alvo criado através de uma dura e agonizante memorização de um cânone literário (BROWN, 1992, p. 35-70), tal frase não deveria passar despercebida.

Um outro autor, em sua maior obra, possibilitava um modelo literário para Amiano: Tácito, em seus *Anais*. A influência de Tácito sobre Amiano foi, por vezes, exagerada (SYME, 1958, p. 503: “O herdeiro de Tácito, em todos os sentidos, foi Amiano Marcelino”). O fato é que Amiano não faz nenhuma referência a Tácito em seu texto, embora cite, entre outros, Tito Lívio, Salústio, Aulo Gélio, Terêncio e, principalmente, Cícero. As diferenças estilísticas, muito significativas, entre Tácito e Amiano Marcelino foram percebidas por Eric Auerbach, em seu *Mimesis* (AUERBACH, 1955). Contudo, a constatação de que Salústio foi um modelo retórico mais atraente para Amiano do que o autor dos *Anais* (MATTHEWS, 2008, p. 32) não implica que Tácito não tenha sido lido pelo autor da *RG*, e Barnes identificou certos trechos em que certos ecos taciteanos podem ser detectados em Amiano (BARNES, 1998, p. 194).

Tácito apresenta dois filósofos em seus leitos de morte nos *Anais*: Sêneca e Thræsea Petus (TÁCITO, *Anais*, XV.63-64 e XVI.34-35). Tendo sido condenado à morte por Nero, o primeiro decide-se pelo suicídio (ao que é acompanhado pela sua esposa, Paulina). Proibido pelo legado imperial de escrever seu testamento, o filósofo fala a seus amigos que, impedido de lhes conceder seus bens materiais, deixa-lhes a única, e mais nobre, possessão que lhe resta: a lembrança de sua própria vida (uma vida filosófica). Como seus amigos choravam copiosamente, Sêneca os repreendeu, de forma algo parecida com a rígida crítica de Juliano a seus companheiros:

Onde estão as lições da filosofia, onde estão os princípios nos quais vocês meditaram, por tantos anos, contra as iminentes fatalidades [da vida]? Ora, quem não conhece a crueldade de Nero? Nada resta ao homem que matou sua mãe e seu irmão do que também dar cabo daquele que foi seu educador e preceptor (TÁCITO, *Anais*, XV.62).

Compare-se com a crítica que Juliano dirige a seus amigos:

“Depois de ter falado de tal forma [isto é, depois de ter realizado o discurso citado acima], ele [Juliano] perguntou por Anatólio, o mestre dos ofícios, expressando seus últimos desejos de distribuir suas possessões para seus amigos, ao que Salústio respondeu que Anatólio estava feliz. Juliano entendeu que ele havia morrido, e chorou amargamente pelo destino de um amigo, embora ele tenha demonstrado tão pouca preocupação com o seu próprio. E todos os presentes choravam, e então Juliano os criticou, com toda a sua autoridade habitual, dizendo que estava abaixo da dignidade deles lamentar por um príncipe que estava para ser restaurado ao céu, unido com as estrelas. Isso os manteve quietos, enquanto Juliano travou um colóquio com os filósofos Máximo e Prisco sobre a natureza sublime da alma (AMIANO, XXV.3.21-23.)”

Tanto Sêneca quanto Juliano – ao menos a se confiar na exatidão dos relatos de Tácito e Amiano – passam no supremo teste das lições de filosofia: na hora final, têm suas atenções voltadas para a sabedoria, e enfrentam a morte sem medo. É sintomático, contudo, a diferença da natureza da reprimenda de Juliano, se comparada com a de Sêneca: este último, estóico que era, possui uma atitude de aceitação filosófica frente a seu destino. As fatalidades e malefícios inerentes à própria existência são inevitáveis. Tanto mais o são, mercê da brutalidade de Nero. Cabe ao filósofo submeter-se a elas sem pestanejar. Juliano, por seu turno, encara a morte, a boa morte, como um bem precioso, e como uma passagem para uma gloriosa pós-vida que não passa pela cabeça de Sêneca em suas considerações antes de morrer.

Thrasea Petus é a última vítima dos desmandos de Nero nos *Anais*. Infelizmente, tal acontece não por causa da narrativa do autor, e sim porque o manuscrito de tal obra é interrompido *in medias res*, durante os momentos finais de Thrasea. É possível que Amiano também tenha pensado em tal episódio ao redigir o discurso de Juliano, tendo em vista que Thrasea encara a morte calmamente, tal qual o soberano pagão e o filósofo estóico; ademais, quando os enviados de Nero o encontram, ele está “discutindo a natureza da alma e da separação do espírito de seu corpo (TÁCITO, *Anais*, XVI.34)”, uma economia de palavras que pode muito bem ter sido emulada, de maneira consciente ou não, por Amiano, quando este decidiu evitar utilizar um discurso para relatar a discussão filosófica de Juliano, Máximo e Prisco.

Não apenas Juliano demonstra uma serenidade filosófica impressionante face a seu desaparecimento iminente, mantendo toda a sua argúcia, generosidade e tranqüilidade; ele

se sai muito bem do episódio de sua morte nas páginas de Amiano. O ataque total do exército persa, vindo de diversas direções, demonstra não a fraqueza das fileiras romanas, mas a capacidade de organização dos soldados sassânidas; a perspicácia bélica de Juliano faz frente, com sucesso, ao impressionante conjunto militar do império persa, neutralizando os hábeis arqueiros, a temível elefantaria e a pesadamente protegida infantaria. Face a uma situação caótica, desencadeada menos por um engano inerente a sua estratégia do que à capacidade logística do exército inimigo, Juliano age com galhardia, inspirando todos em sua volta. O problema é que sua galhardia é exagerada, e ele se perde de sua guarda pessoal. A acreditar-se em Amiano, a culpa de tal situação cai mais sobre os guardas do imperador, que debandaram frente ao pesado ataque persa, do que sobre Juliano. Tendo em vista a situação desesperadora do exército romano no início da ofensiva surpresa sassânida, não é de se surpreender que Juliano tenha, na pressa (ou na euforia), esquecido de vestir uma armadura, um esquecimento que provou ser fatal, devido a um golpe de sorte.

“Sorte”, ou *fortuna*. A morte de Juliano é marcada por presságios: uma consulta aos livros sibilinos aconselha que não seja empreendida uma invasão à Pérsia, Constantinopla é abalada por um terremoto, a população de Antióquia, em uma cruel ironia, recitava o nome de Juliano como *Felix Iulianus Augustus* (“Félix” era um secretário de Juliano, e “Juliano” o tio do imperador; ambos haviam morrido recentemente, e a idéia da ironia é que o Augusto, Juliano Augusto, logo seguiria Félix e seu tio para o túmulo), um sacerdote do templo do Gênio romano morre subitamente (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXIII.1.4-7). Tais presságios perturbadores permeiam toda a narrativa da invasão persa. Há de se manter um saudável ceticismo acerca da real ocorrência de tal profusão de presságios, especialmente levando-se em conta que um eclipse narrado por Amiano, que preconiza a ascensão de Juliano ao posto de Augusto, ocorreu em apenas um lugar: a mente do autor, que o inventa por necessidade narrativa (BARNES, 1998, p. 102-106). Todavia, não existe motivo para questionar o dado que, ao invadir a Pérsia, o soberano recebeu uma missiva do prefeito da Gália, Salústio, desaconselhando a empreitada, e avisando que o imperador não deveria se expor a grandes perigos sem ter recebido a proteção divina de antemão. Juliano ignorou solenemente tal conselho, ao que Amiano assinala que nenhum poder ou virtude humana poderiam modificar o que prescreveram os decretos do destino (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXIII.5.4-5.). A responsabilidade de Juliano ao cometer a imprudência

de empenhar-se em uma campanha militar ambiciosa, e portanto arriscada, deixa, no fundo, de sê-lo, e um retrato muito conveniente do imperador é esboçado: vitorioso graças aos próprios méritos, derrotado não por causa de seus defeitos, e sim por poderes metafísicos.

Após a narrativa de seu falecimento, segue-se um extenso encômio, no qual todas as qualidades de Juliano são detalhadas em seus pormenores, enquanto seus defeitos são mencionados, mas logo esquecidos (a título de curiosidade, a lista de qualidades ocupa oito páginas na edição da Loeb, enquanto os defeitos são narrados em apenas duas); segue-se uma descrição física do imperador. Tal narrativa é procedimento normal para Amiano, que o realiza para todos os soberanos que aparecem nas páginas da *RG*.

Tal encômio, embora importante em seus próprios termos, é pouco significativo para os limites deste trabalho (Para tal encômio, cf. BOEFT, 2005, p. 111-113). Contudo, o trecho que se segue é vital:

Seus críticos alegam que foi ele [Juliano] que criou novas guerras para a destruição do bem-estar geral, mas eu lhes informo que foi Constantino, não Juliano, que incentivou a conflagração com os partos [isto é, com os sassânidas], porque sua cobiça o levou a aceitar as mentiras de Metrodoro, sobre as quais relatei anteriormente. Foi isso que causou a perda escandalosa de nossos exércitos, a captura de algumas de nossas unidades, a destruição de cidades, a tomada ou demolição de fortalezas e a exaustão de nossas províncias, graças aos pesos impostos a elas, quando os persas, colocando suas ameaças em prática, planejaram estender seus domínios até a Bitínia e as costas do Propontis. Na Gália, a insolência dos bárbaros havia aumentado. Os germanos, após destruírem nosso território [gaulês], estavam a ponto de atravessar os Alpes e destruir a [própria] Itália, e os habitantes [destas províncias], após sofrimentos inenarráveis, estavam reduzidos a um pânico choroso; o passado estava cheio de memórias amargas, e eles podiam apenas olhar para um futuro mais horrendo ainda. Nosso herói, que foi mandado para o Oeste como um César apenas no nome [posto que, na prática, Constâncio II queria que ele fosse apenas uma marionete em suas mãos], melhorou essa situação de forma quase que milagrosamente rápida, dominando a reis como se eles fossem os escravos mais baixos. Com o mesmo desejo apaixonado de arrumar a situação do Leste, ele atacou os persas, de quem ele conquistaria um triunfo e mais uma adição a seus títulos [*Parthicus*, ou talvez *Persicus*], caso a seus desígnios e feitos gloriosos fosse seguido o favor dos Céus. Sabemos que algumas pessoas são imprudentes de maneira tal que eles ignoram a experiência passada, e recomeçam a guerra após terem sido derrotados, ou voltam ao mar novamente depois de um naufrágio, retornando às dificuldades para as quais haviam sucumbido com grande frequência. E ainda assim há aqueles que culpam um imperador que, depois de uma carreira de vitórias ininterruptas, desejou repetir seu sucesso (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXV.4.23-27).

O que seriam as “mentiras de Metrodoro”, que Amiano relatara em um de seus livros perdidos? Há uma história anedótica de um escritor bizantino do século XI, Cedreno, sobre tal indivíduo. Metrodoro havia visitado os sábios brâmanes da Índia durante o reinado

de Constantino, que lhes presentaram com numerosas pedras preciosas e pérolas, destinadas ao monarca romano. No caminho de volta, tais objetos valiosíssimos foram apreendidos pelos persas. Ao escutar o relato de Metrodoro, Constantino escreveu uma carta a Sapor, o imperador persa, ordenando que as pedras confiscadas fossem devolvidas a seu verdadeiro dono – ele, Constantino. Foi por causa disso que os impérios persa e romano entraram em guerra (BARNES, 2008, p. 135).

A cobiça de Constantino já havia sido ridicularizada pelo próprio Juliano em sua sátira *Os Césares*⁹. Se as “mentiras de Metrodoro” relatadas por Amiano porventura diferirem da anedota mencionado por Cedreno, elas são semelhantes em seu tom – um tom condenatório para com a cobiça de Constantino. Juliano morre inocente, em última análise, da *débâcle* militar ocorrida no Leste; em âmbito divino, ele não possui culpa, posto que os Céus não o favoreceram; em âmbito mundano, ele também não possui culpa, posto que o conflito com os persas deve ser atribuído a Constantino, o indivíduo que instaurou um sistema de governo que incentiva, como nenhum outro antes, a indolência, a corrupção, a preguiça, a incompetência, opostos exatos das virtudes de Juliano.

1.4 A IDENTIDADE DO ASSASSINO DE JULIANO EM AMIANO: UMA HIPÓTESE

O que seria o (...), que foi suprimido na citação de XXV.3.1-6? Para o restante dos autores que serão estudados, a identidade do algoz de Juliano é algo vital, central para a construção – positiva ou negativa – da memória da morte do imperador. Amiano é a única exceção – embora, talvez, seja uma exceção parcial, a seu próprio contragosto – de tal regra. A citação completa seria: “subitamente, uma lança, arremessada por não se sabe quem¹⁰.” Amiano, como membro da expedição persa, provavelmente tomara contato direto com os inúmeros rumores que obviamente surgiram logo no dia seguinte da morte de

⁹ Cf, por exemplo, JULIANO, *Os Césares*, 335B: “Quando Marco Aurélio acabou seu discurso, Hermes perguntou a Constantino: ‘E qual foi a sua maior ambição?’, ao que ele respondeu: ‘Juntar uma grande quantidade de riquezas, e então gastá-las prodigamente, de maneira a gratificar os meus próprios desejos e os desejos de meus amigos’”.

¹⁰ Lamentavelmente, o manuscrito principal da *RG* está danificado justamente nesse trecho. No original, lê-se “*et incertum subita equestris hasta*”, o que significaria, aproximadamente, uma 'lança de cavalaria arremessada não se sabe'. O “por quem” – o *unde* colocado depois de *incertum* – é uma adição aceita por todos os editores modernos de Amiano. Cf. BOEFT, 2005, p. 66-67.

Juliano. De maneira prudente, evita afirmar claramente a identidade do assassino. A memória da morte de Juliano em Amiano é construída, curiosamente, não em torno da identidade de quem o matou, mas sim em elementos textuais presentes tanto antes quanto depois do arremesso da lança.

Em frente a todas as hipóteses da identidade do assassino de Juliano, teria Amiano construído alguma opinião sobre o caso? Ele não se posiciona sobre tal questão, preferindo manter um silêncio prudente. Contudo, chegou-se a uma certa hipótese, que deriva de certas “pistas” que o autor, conscientemente ou não, deixa ao longo do texto, permitindo entrever qual seria a possibilidade mais verossímil para ele – e, justamente por ela implicar em uma certa incompetência administrativa e militar de seu herói, uma possibilidade a qual Amiano prefere esconder.

Deve-se ter em mente um dado, um que reforça a análise aqui praticada: Amiano, como foi demonstrado nas considerações acerca de sua visão sobre o cristianismo, é um autor incrivelmente sutil e inteligente: pode-se considerar, aprioristicamente, que é possível que Amiano tenha deixado tais pistas.

Um dos inúmeros presságios mencionados por Amiano é o seguinte:

Nós chegamos a um lugar chamado Zaitha (...). Ali nós vimos, visível mesmo de longe, o túmulo do imperador Gordiano [III], sobre cujos feitos desde a sua infância, suas campanhas bem sucedidas e seu assassinato traiçoeiro dissertamos em um momento apropriado (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXIII.5.7. Tal relato localiza-se em um dos livros perdidos da *RG*).

A menção a Gordiano III, traiçoeiramente assassinado por seu prefeito pretoriano, Filipe, quando de uma expedição contra o nascente Império Sassânida em 244, é feita mais uma vez, desta vez pela boca do próprio Juliano. Todo discurso na *RG* é valioso. A história de Amiano possui duas características conspícuas: a abundância de digressões, cujo número só é superado pelas *Histórias* de Heródoto (conta-se 24 momentos em que Amiano interrompe o fluxo de sua narrativa para realizar uma digressão) e um número de discursos inversamente proporcional: apenas quatorze, sendo que seis são de Juliano (não há nenhum discurso antitético em Amiano). Dez destes consistem em arengas dos imperadores direcionadas aos soldados, como a seguinte – o discurso no qual o monarca pagão faz referência a Gordiano III:

“Vendo vocês, meus corajosos homens, cheios de vontade e energia, decidi me dirigir a vocês, e desejo mostrá-los, por mais de um exemplo, que essa não é a primeira vez que os romanos invadiram o reino da Pérsia, como sugerem algumas más línguas (...) Trajano e [Lúcio] Vero e [Septímio] Severo voltaram desse lugar coroados com os láureos da vitória, e o jovem Gordiano, sobre cuja tumba prestamos justa reverência, teria retornado com glória igual, caso ele não tivesse morrido no lugar onde está enterrado agora, graças a uma conspiração maligna planejada pelo prefeito pretoriano Filipe e alguns poucos cúmplices em tal crime. Mas seu espírito não permaneceu vagando sem vingança por muito tempo. A Justiça pesou os crimes de seus inimigos e todos que planejaram a morte de Gordiano encontraram mortes agonizantes” (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXIII.5.16-19).

A menção a Gordiano destoa dos outros exemplos utilizados; todos, com exceção da vítima de Filipe, realizaram governos bem-sucedidos. A lembrança de um imperador assassinado à traição, fato que o impediu de desfrutar sua justa glória militar, não deve ser fortuita, tendo em vista a admiração que Amiano tinha pela capacidade de comando de Juliano. No limite, deve ser encarada como a manifestação de uma opinião, de uma verdadeira acusação, que Amiano simplesmente não possuía elementos para seguir: a de que o imperador havia sido assassinado.

Mas por quem? É de se duvidar que Amiano tenha considerado que a hipótese de assassinato por motivos religiosos fosse verdadeira. Ele a teria mencionado, e mais: tal fato, tal traição, cometida contra o herói e personagem principal de sua história, provavelmente modificaria sua opinião face ao fenômeno do cristianismo: de inteligente ironia circunscrita para uma polêmica religiosa, como fazem Libânio e Zósimo.

Levanta-se a hipótese de que Amiano conhecia uma história sobre o assassinato de Juliano, e que a considerava verossímil, tão verossímil que, em um pequeno trecho, esforça-se para condená-la.

Após a tomada da importante cidade de Pirisabora, Juliano organizou um encontro com seus soldados, e lhes prometeu um soldo extra de cem peças de prata.

Percebendo que a pequenez de tal quantia estava provocando *algo não muito longe de um motim*, ele [Juliano] falou o seguinte, em profunda indignação (...) [Segue-se uma dura e inteligente reprimenda aos soldados] Esse discurso sóbrio do imperador, que manteve a justa medida entre a indulgência e a severidade, acalmou as tropas naquele momento. *A esperança de uma melhora em sua condição* [a das tropas] restaurou a sua confiança. Eles prometeram ser tratáveis e obedientes, e de comum acordo laudaram a sua autoridade [a de Juliano] e espírito heróico para os céus, numa demonstração que, quando deriva do coração, é normalmente acompanhado por uma pequena batida de espada e escudo (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXIV.3.3-9, grifos meus).

Percebe-se de maneira leve, nessa passagem, que Juliano, como todo imperador romano que empreendia uma expedição militar, cavalgava um tigre: o descontentamento dos soldados podia levar, em última análise, ao regicídio e à imposição de um novo imperador, mais adequado (foi o que aconteceu, por exemplo, com Probo, em 282). Infelizmente, tal oração foi efetuada naquele que pode ser considerado o melhor momento da expedição romana contra a Pérsia.

Seguiu-se a catastrófica destruição dos barcos, e o pesadelo da retirada total. A tropa romana devia estar desmoralizada; seu humor frente a seu general, no mínimo, era hostil, graças ao cotidiano constante de fome e a ameaça sempre iminente da captura ou da morte. O destino para o qual a liderança de Juliano guiou seus soldados era, em última análise, muito, muito pior do que um soldo miserável de cem moedas de prata. Nada disso é mencionado por Amiano.

Ocorre a morte de Juliano, e o inábil Joviano torna-se imperador. Ainda assim, o exército romano não está salvo. E

[Certo dia] o melhor lugar que pudemos escolher para acampar foi um vale protegido por muralhas naturais, exceto por uma ampla saída. Fortificamos nossa posição com uma paliçada de madeira com pontas tão afiadas quanto espadas. Vendo-nos ali, o inimigo nos atacou das florestas [situadas] acima [de nosso acampamento] com projéteis de diversos tipos, e com uma tempestade de insultos, chamando-nos de traidores que mataram um príncipe admirável. Eles também haviam escutado de desertores o vago rumor de que Juliano havia sido morto por uma arma romana (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXV.6.5-6).

A própria incerteza dos persas comprova que a confusão em torno da morte de Juliano foi tanta que já estava envolta em “estórias” pouco depois desta (o ataque ao vale, ao que parece, aconteceu na noite de 30 de junho para 1 de julho – apenas quatro dias após o assassinato do monarca). A disputa em torno da memória da morte de Juliano começava quatro dias depois do 26 de junho. Destas “estórias”, Amiano cita apenas esta, de maneira ambígua: um rumor não é, necessariamente, falso, e o próprio Amiano menciona rumores “repetidos e confiáveis” em certo momento anterior de seu trabalho (AMIANO MARCELINO, *RG*, XVIII.4.7).

O que o termo “vago” implica? É possível que este termo, bem como o uso repetido da imagem de Gordiano apunhalado por seu traidor prefeito pretoriano, e sendo tal termo

confrontado com a brutal realidade de uma campanha militar acentuadamente mal-sucedida e com um exército que já manifestara seu descontentamento anteriormente, implica que Amiano tinha uma hipótese bem definida acerca da identidade do assassino de Juliano: Juliano foi assassinado por um de seus próprios soldados, indignado com os repetidos fracassos militares de seu soberano durante a campanha persa. Amiano não ousou explicitar tal opinião, não por causa de “um senso de solidariedade militar e de honra romana (Como pretende SABBAH *apud* BOEFT, 2005, p. 206.)”, mas sim porque a expressão de tal opinião danificaria de forma decisiva a imagem positiva de Juliano que Amiano pretendia legar à posteridade, uma imagem que se calcava não na religião do imperador, mas sim em sua capacidade gnômica e em seus bem-sucedidos empreendimentos militares. Aceitar tal hipótese – e o conflito interior que Amiano provavelmente tinha é que, para ele, essa era a hipótese que deveria ser aceita – era recusar a excelência inerente a Juliano.

2. PAIDÉIA PAGÃ, PAIDÉIA CRISTÃ: LIBÂNIO E GREGÓRIO NAZIANZENO

2.1 UMA QUESTÃO TEÓRICA: A PAIDÉIA

Gregório Nazianzeno, um dos mais importantes padres da Igreja, possivelmente o maior teólogo cristão dos séculos IV e V (cf. os comentários de Miguel Psellos – 1018-1078 – apud PELIKAN, 1977, p. 243 que considera Gregório superior a Platão, Sócrates, Isócrates e Tucídides), lançou-se em uma violenta e notória invectiva sobre o imperador recém-morto¹¹. Em uma das passagens mais conhecidas dessa obra, Gregório faz uma descrição física de Juliano, baseando-se em sua própria experiência quando ambos eram estudantes em Atenas:

Eu não pressagiava nada de bom em seu pescoço que não parava de estremecer, em seus ombros balançantes e instáveis, em seus olhos agitados que observavam tudo, de seu cerne exaltado, de seus pés inquietos que não permaneciam [quietos] em um mesmo lugar, de sua narina que exalava insolência e desdém, de suas expressões faciais que manifestavam esses mesmos sentimentos, de seus ataques de riso desmedidamente convulsivos, de seus sinais de aprovação ou negação que não possuíam nem rima nem razão, de sua fala cortada pela respiração que acabava a interrompendo bruscamente, de suas perguntas incoerentes e parvas, de suas respostas nem um pouco melhores, que se sobrepunham umas às outras sem regularidade a despeito das regras da escola (literalmente, da *Paidéia*; GREGÓRIO NAZIANZENO, *Contra Juliano*, V.23¹²).

Gregório prossegue afirmando que, ao ver tal espetáculo grotesco, disse: “Que monstro que o Império Romano está nutrindo!”, e que avisou a seus interlocutores (quaisquer que fossem) que desejava ser um mau profeta.

Para os propósitos deste trabalho, não interessa a pretensa capacidade mântica de Gregório Nazianzeno; tal passagem parece, de fato, muito conveniente para o autor, que se apresenta como perspicaz e capaz de prognósticos acertados; ora, é muito fácil ser profeta do acontecido, e dificilmente algum colega de estudos de um membro da família imperial

¹¹ Sobre a datação das orações contra Juliano, cf. *infra*.

¹² Tanto a oração IV quanto a V de Gregório Nazianzeno intitulam-se “Contra Juliano”. Preferiu-se, nesse trabalho, fazer referência a elas como um conjunto.

teria a ousadia – e a imprudência – de chamá-lo de “monstro”, sem medo de uma eventual represália. Importa, isso sim, observar que espécie de paixão Juliano podia despertar em um contemporâneo, e um contemporâneo cristão.

A cristandade vitoriosa dedicou-se, com afinco, a vilipendiar a memória de seus algozes, agora derrotados, cuja malignidade estava provada pelo próprio sucesso da Igreja e pelos favores concedidos a esta pelo poder imperial. Uma obra que exemplifica de maneira ímpar esta tendência é o *Da morte dos perseguidores*, de Lactânio. Nesta obra, o autor pretende demonstrar que os inimigos da Igreja ou eram maníacos, como Nero e Domiciano, ou criaturas rústicas, como Diocleciano (filho de um ex-escravo) e Galério, atacado como um iletrado caipira, e cuja morte é descrita em seus agonizantes pormenores (LACTÂNCIO, *Da Morte dos Perseguidores*, XXXIII.6.10).

O reinado de Juliano, mesmo que fugaz, complicava de maneira significativa essa narrativa triunfalista, e não apenas por demonstrar que a vitória da cristandade não havia sido definitiva, quanto mais completa.

Pois nem os mais hostis às políticas de Juliano – e ninguém poderia ser mais oposto ao imperador do que Gregório Nazianzeno – podiam tratá-lo como um simples tolo/enlouquecido, ou como um caipira. Afinal de contas, era um indivíduo altamente letrado, um indivíduo que não apenas apresentava-se como homem de letras, praticante da filosofia, mas que demonstrou significativas capacidades militares durante a sua carreira (e, além do mais, era sobrinho de Constantino). Por isso mesmo os ataques à sua pessoa necessitavam ser tão elaborados (a condenação de Nero por si só, para pensar em um exemplo clássico, era um *topos* da literatura romana, aparecendo já em Suetônio e Tácito; criticar Nero como perseguidor de cristãos era agregar mais uma crítica ao rol destas desferidas contra tal imperador).

A aceitar-se, por um momento, a descrição de Gregório, chegar-se-á à conclusão de que o soberano recém-falecido era um indivíduo nervoso. Por que Gregório achou tal nervosismo tão importante a ponto de ser descrito minuciosamente? E por que a inquietação de Juliano levou Gregório a considerá-lo, ainda em Atenas, como um “monstro”?

A resposta deve se encontrar no contexto social de Gregório: a sociedade romana do séc. IV d.C, e a prática educativa efetuada durante esse período, a *paidéia*.

Paidéia, termo grego que designava a educação do infante no período da pólis ateniense, passou a significar tanto o ato de educar quanto o que chamamos de “cultura”. Nas palavras de Jaeger,

“Era perfeitamente natural para os gregos do século IV AC, quando o conceito finalmente se cristalizou, usar a palavra *paidéia* para descrever todas as formas artísticas e as conquistas intelectuais e estéticas de sua raça, na verdade todo o conteúdo de sua tradição (JAEGER, 2001, p. 303)”

Uma mente que passava pela *paidéia* era “uma mente totalmente desenvolvida, a mente de um homem que se tornou, verdadeiramente, um homem (MARROU, 1981, p. 99)”.

Tal educação, em seus estágios mais complexos, trazia duas marcas muito fortes de suas origens atenienses e, portanto, democráticas. A primeira era a importância dada à retórica, especialmente pelo difuso grupo que costumamos designar como “sofistas” (seguindo, assim, um retrato negativo apresentado por Platão). A preocupação maior de tais intelectuais era formar grandes homens que pudessem, no âmbito frenético de troca – e disputa – de idéias da democracia ateniense, persuadir os seus interlocutores de maneira satisfatória, de maneira a impor a sua vontade. Pode-se dizer, grosso modo, que a tradição sofística foi continuada por Isócrates (436-338 AC), que praticou o ensino da retórica e da oratória durante 55 anos (393-338)¹³. A segunda era a presença muito significativa do sistema intelectual construído pelo mais brilhante dos inimigos do *demos kratos*, Platão: a filosofia¹⁴.

O Império Romano do séc. IV era uma sociedade bem diferente daquela que originou a “civilização da *paidéia*”. A discussão, o debate – aquilo que Moses Finley chama de *politics* – deixara de existir já fazia séculos: depois da batalha de Áctio, em 31 AC, como nos diz Cássio Dión, passou-se a governar detrás de portas fechadas (FINLEY, 1983, p. 51-53)¹⁵.

¹³ Embora a sofística fosse praticada em larga escala em Atenas, Isócrates estabeleceu um cânone que permaneceu como o exemplo, por excelência, para as gerações futuras. Cf. MARROU, 1981, p. 79-94.

¹⁴ Sobre os sofistas, Isócrates e Platão, cf. MARROU, 1981, p. 46-91. A filosofia estudada durante o processo da *paidéia* não era exclusivamente platônica: estoicismo, epicurismo, cinismo e aristotelismo eram estudados nesse regime – evidentemente, o juízo sobre elas variava muito de acordo com o professor e o aluno.

¹⁵ *Politics* é um termo de difícil tradução, muito caro ao inglês, e o termo “política” não abrange toda as sutilezas contidas nele. Contudo, Finley define muito claramente o que não é *politics* (FINLEY, 1983, p. 52): “Onde o princípio [jurídico] 'o que o imperador decide possui força de lei' prevalece, mesmo que seja apenas em espírito (...) não há *politics* em meu sentido. Isto é, embora existisse discussão [política] no Principado, o

O estudo contínuo e exaustivo e a prática ininterrupta da retórica adquirida através da *paidéia* encontraram terreno fértil no Império Romano, tanto no Principado (31 AC – 285 DC) quanto no Dominato (285-476). Pois o processo de *paidéia* oferecia algo muito importante para ser descartado: tal processo era

a condensação de habilidades, duramente adquiridas, de vida social (...) *Paidéia* oferecia um guia antigo, quase proverbial (...) para problemas sérios: (...) [ela ensinava] da cortesia, da administração prudente da amizade, do controle da fúria, do perfil e da perícia persuasiva quando [uma pessoa] fosse confrontada com a violência oficial (BROWN, 1992, p. 122).

Tal linguagem permitia pontos de contato comuns entre o soberano e seus súditos. Um dos pilares mais importantes da máquina governamental do Império Romano era o que Fergus Millar classificou como “esquema de petição [do governado] e resposta [do governante] (MILLAR, 1977, p. 644)”. Tentava-se, sempre que possível, que os indivíduos que se dirigissem ao imperador fossem pessoas que tivessem domínio completo dessa linguagem (também era desejado que o imperador fosse um homem de *paidéia*; tal situação permitiria o estabelecimento imediato de pontos de contato entre suplicante e imperador).

Não se deve esquecer da pressão que era exercida sobre tais indivíduos pelo caráter intimidatório e selvagem do Império Romano. Acusações falsas, por exemplo, deveriam, legalmente, ser “interrompidas na própria garganta do caluniador, a língua da inveja arrancada pela raiz (CÓDIGO TEODOSIANO, 10.10.2)”. O soberano a quem os homens de *paidéia* deveriam se dirigir poderia ser um Valentiniano, um homem que mantinha dois ursos carnívoros como animais de estimação, batizados de Inocência e Floquinho Dourado (AMIANO MARCELINO, *RG*, XIX.3.9), e que ordenou o espancamento até a morte de um de seus ajudantes por este ter deixado um cachorro escapar durante uma caçada (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXIX.3.4). Mesmo quando se tratava com um dos subalternos de um dado imperador, toda prudência era pouca: duas mulheres, em um dado momento, são executadas por adultério, e o oficial que ordenou tal ação é, por sua vez, condenado à fogueira por seu superior imediato, por não ter permitido que uma das duas condenadas

poder de decisão final e efetivamente sem restrição em matérias de política [*policy*] ficava com um homem, não com votantes (nem mesmo com as centenas [de homens] que compunham o Senado)”. Para Cássio Dión, cf. CÁSSIO DÍON, *História Romana*, LIII.19.3.

permanecesse vestida durante a sua ida ao patíbulo (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXVIII.1.8).

O poder imperial, quando apresentado em toda a sua majestade, tinha que oferecer provas de autocontrole. Quando Constâncio II visitou a cidade de Roma, em 357, e foi aclamado como Augusto,

Nunca se mexeu, mas se mostrou calmo e imperturbável da mesma forma que era visto nas províncias (...) ele manteve o foco de seus olhos para a frente, e não virou a face nem para a esquerda nem para a direita, nem (como se ele fosse uma estátua de um homem) sua cabeça balançou quando a roda [de sua carruagem] se mexia, nem foi visto cuspiendo, ou cutucando sua cara ou seu nariz, nem mexendo as suas mãos (AMIANO MARCELINO, *RG*, XVI.10-9-10)

Evitou-se, conscientemente, até agora, usar o termo “classe”¹⁶ para definir a paidéia. Contudo, mesmo a educação ateniense clássica (a efebica) era, até certo ponto, direcionada principalmente para a aristocracia que podia viver do trabalho de outrem (MARROU, 1982, p. 36-45), um processo que se acentuou com o recuo generalizado da democracia no mundo grego, e sua derrota final sob o jugo imperial romano (STE CROIX, 1981, p. 300-326).

Se a paidéia oferecia uma linguagem comum entre um grupo determinado de pessoas, ela também se caracterizava por um outro fator: o enorme capital cultural que um homem educado na arte da retórica acumulava¹⁷. Tal homem fazia parte de uma elite que se destacava da reles mediocridade iletrada da humanidade comum e ignorante – dando vazão não somente a seu próprio sentimento de auto-estima, mas também a um preconceito que só se pode chamar de classista contra os trabalhadores manuais de condição social humilde. A melhor ilustração desse preconceito encontra-se na seguinte passagem:

O uso das letras é a principal circunstância que distingue um povo civilizado de um rebanho de selvagens incapazes de conhecimento ou reflexão (...) [Calculemos] a imensa distância entre um homem de conhecimentos e um camponês iletrado. O primeiro, através da leitura e reflexão, multiplica sua própria experiência, e vive em épocas distantes e países remotos; enquanto o

¹⁶ Não se usa aqui, devo frisar, “classe” como um conceito preciso. Quando se refere aqui em “classe aristocrática”, apenas pretende-se designar o grupo social dominante economicamente no Império Romano e na Antiguidade em geral.

¹⁷ KASTER, 1988, p. 20-51.

segundo, preso a um único lugar, e confinado a poucos anos de existência, ultrapassa, mas em muito pouco, seu companheiro trabalhador, o boi, no exercício de suas faculdades mentais.

Não um retórico do século III, mas Edward Gibbon, historiador do Iluminismo (GIBBON, 1993, vol. 2, p. 247).

O domínio da *paidéia* reafirmava a posição social das classes dominantes do Império; o capital econômico obtido através de uma exploração do trabalho camponês amiúde brutal (STE CROIX, 1981, pp 205-275) se transformava em capital cultural: caras escolas de retórica para os filhos da aristocracia, pergaminhos (e, mais tarde, códices) que possibilitassem o estudo destes – com todos os imensos custos que a cópia manual de escritos acarretava. Somente os muito ricos podiam adquirir uma biblioteca significativa: um manuscrito de alta qualidade da *Eneida* de Virgílio custava cerca de 3,500 denarii, e o salário anual de um professor de gramática razoavelmente bem-sucedido era de 70,000 denarii, enquanto um bispo de Roma, Cornélio, gastava 6,000,000 de denarii anualmente apenas em alimento para os pobres (GRAFTON e WILLIAMS, 2006, p. 106-107)¹⁸. Curiosamente, os tutores das classes dominantes não eram membros da aristocracia, por vezes vivendo miseravelmente, em estado de dependência total para com seus patrões (KASTER, 1988, p. 99-112).

Juliano foi um adversário do cristianismo muito diferente de seus antecessores, atacando tal religião não de forma física, mas ideológica. Não planejava criar mártires, mas pretendia romper com os privilégios concedidos à Igreja por Constantino (BARNES, 1981) e também fazer com que o cristianismo perdesse toda atratividade para as classes governantes, para os homens de *paidéia*, cristãos. Uma das medidas mais impressionantes de seu governo, e que demonstra a clareza de visão e perspicácia de Juliano, foi a interdição do ensino de retórica e gramática a professores cristãos que se recusassem a se converter ao paganismo (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXII.10.7. Já foi visto que este historiador criticou tal medida).

¹⁸Talvez seja interessante assinalar que o livro mais caro dessa época que conhecemos, a *Hexapla* de Orígenes, provavelmente custava 150,000 denarii para ser elaborado. Possuir um exemplar deste livro era um sinal de distinção, que deve ser explicado por diversos conceitos encontrados em Bourdieu – simultaneamente capital econômico, cultural e simbólico.

Esta lei tocou no ventre mole do profícuo encontro entre os livros do Novo Testamento, escritos em um grego muito simples (a *koiné*), e os homens de *paidéia* cristãos, exemplificado de forma soberba não apenas pelos três “Padres da Capadócia” - Basílio Magno, Gregório de Nissa e Gregório Nazianzeno (sobre tal encontro, PELIKAN, 1993, p. 167-183) –, mas também por suas contrapartes latinas, Ambrósio, Jerônimo e Agostinho. Ainda que estes indivíduos utilizassem um conjunto simbólico, a religião cristã, separado da educação antiga, eles não podiam abandonar a extensiva cultura da *paidéia* sem deixar de se destacarem em suas próprias comunidades como homens letrados. É famosa a anedota contada por Jerônimo em que Jesus Cristo, em um sonho, pergunta a ele se ele é um cristão ou um “ciceroniano”, posto que este prefere o estudo do grande retórico latino à reflexão exegética da Bíblia (MORESCHINI, 2005, p. 450). Era difícil para um aristocrata – e praticamente todos os Padres da Igreja eram indivíduos de alta, às vezes altíssima, condição social (Ambrósio era filho da aristocracia senatorial romana, e mesmo Agostinho, um dos mais “humildes” dos Padres da Igreja – dependeu de relações de patronagem para financiar seus estudos –, pertencia a um estrato “médio” de sua cidade, a rude Tagaste, na África), passar do estudo de um Cícero ou de um Demóstenes para a linguagem mais simples do Novo Testamento – e novamente, uma anedota de Jerônimo demonstra o estado de espírito desses homens: a linguagem rude, inculta, dos Evangelhos, diz ele, “travava a minha língua” (JERÔNIMO, apud MORESCHINI, 2005, p. 452. Para a condição social dos bispos no Império Romano, STE CROIX, 1981, p. 435-436).

A *paidéia* continuava a ser o ponto de referência que diferenciava o homem culto cristão, seja ele membro do clero ou laico, do resto da humanidade – e que assinalava o lugar social privilegiado deste, não apenas em relação a seus iguais, mas em relação a Deus e a seu representante na terra, o imperador. À pergunta venenosa elaborada por Tertuliano, um bispo cristão muito rígido do século III, “O que Jerusalém tem a ver com Atenas?” (TERTULIANO, apud MORESCHINI, 2005, p. 200), que indicava todo os ímpios absurdos religiosos (para os olhos dos cristãos) encontrados no *corpus* literário que era o tesouro dos homens de *paidéia*, de Homero a Virgílio, passando por Heródoto, Cícero e os trágicos gregos, Basílio de Cesaréia poderia responder “Nada, mas não podemos viver sem as duas”. Sua *epístola aos jovens sobre a leitura dos autores gentílicos* demonstra bem a relação de um homem de *paidéia* cristão (um papel social em cuja atuação Basílio era

mestre) com a literatura que formava tal homem. Quase todas as referências às religiões pagãs eram atacadas como ímpias e absurdas (principalmente as escapadelas sexuais dos deuses do Olimpo); a alguns pagãos, como Platão, era concedido o elogio de terem percebido, por méritos próprios ou por contato com a Lei mosaica, a Divindade única que regia o universo.

Tal maneira de agir acumulava um capital cultural e simbólico considerável não apenas para o homem de *paidéia* cristão, como para o próprio cristianismo: evitava uma dissociação, uma alienação radical, entre o que é do homem e o que é de César, consequência inevitável da pergunta de Tertuliano (que, ele mesmo, não conseguiu seguir até o final, tendo sido educado através dos clássicos latinos romanos); mantinha o *status* diferenciado do resto da humanidade do homem que estudava a literatura erudita, em princípio, ímpia; fornecia aos polemistas cristãos educados em tal literatura um conhecimento profundo de figuras mitológicas pagãs, apresentadas como *exempla* por alguns adversários dos cristãos e cujos defeitos de caráter eram incessantemente apontados por tais apologistas; e, aos autores a quem o retórico cristão possuía o maior respeito, como Platão ou Aristóteles, era concedido o papel significativo, mas secundário, de serem precursores da verdadeira *paidéia*, encontrada nos Evangelhos e na figura de Jesus Cristo.

Falando teoricamente: tal atitude não apenas insistia em uma manutenção do capital simbólico de um aristocrata romano letrado; implicava em uma polêmica sobre o monopólio do poder quase mágico de nomeação legítima (BOURDIEU, 2001, pp. 146-147), polêmica esta na qual os intelectuais cristãos obtiveram uma vitória quase total. A *paidéia* tivera seu clímax na revelação do Novo Testamento, e

Nas palavras duras de um dos primeiros editos de Constantino, os politeístas podiam, se quisessem, “celebrar os ritos de sua ilusão fora de moda” desde que não forçassem os cristãos a colaborar neles. Mesmo quando o politeísmo era tolerado, só lhe era permitido existir desde que fosse visto como uma concha vazia, sem qualquer poder sobrenatural, e caracterizado pelo estado de crescente dilapidação dos seus templos outrora tão gloriosos (BROWN, 1999, p. 53).

Em 416, um padre hispânico, Orósio de Braga, escreveu uma *História contra os Pagãos*, na qual

foi dito a politeístas cultos, notáveis das cidades e até membros do Senado romano que a sua religião era provinciana, de homens do *pagus*, de *paysans*, de *paesanos* – isto é, uma religião apenas digna de caipiras [camponeses no original; contudo, o termo “caipira” designa melhor o desprezo contido no termo *paganus* usado pelos escritores cristãos] (BROWN, 1999, p. 54)

A vitória simbólica dos aristocratas cristianizados era legitimada pelo monopólio da violência simbólica legítima (BOURDIEU, 2001, p. 146), violência simbólica esta que prestigiava o cristianismo, denegrindo o paganismo, e que aparece com Constantino (306-337). Para tal imperador, a

verdadeira filosofia leva ao conhecimento de Deus [do Deus cristão] (...) O cristianismo é religião do imperador, e os cristãos podem esperar que ele lhes dê tratamento preferencial (BARNES, 1981, p. 211).

Frente a essa imposição de um capital simbólico adquirido, e “operada por um mandatário do Estado (BOURDIEU, 2001, p. 146)” – nesse caso, o supremo mandatário, o imperador em pessoa –, Juliano contrapôs uma outra imposição, de sentido inverso: a obtenção da *paidéia*, tesouro das classes educadas do Império Romano, requeria não apenas a leitura das grandes obras do *corpus* clássico, mas a crença, seja literal ou alegórica, nos mitos neles relatados. A exclusão de professores cristãos, objetivo último de sua lei de educação, acabaria por extinguir a crença cristã entre os membros mais favorecidos da sociedade romana, que certamente iriam preferir abandonar a concepção “cristianismo=ponto culminante da *paidéia*” do que, em última análise, todo o capital simbólico derivado desta. Para continuarem a se destacar do resto da humanidade, os aristocratas iriam se converter ao paganismo, uma política astuciosa da parte de Juliano, tanto mais eficaz porque tal imperador, mais do que qualquer outro desde Marco Aurélio (161-180), era um homem versado na filosofia e literatura clássica. À rude educação militar de Constantino e seus filhos, o imperador pagão oferecia as credenciais impecáveis de uma juventude passada em Atenas, estudando toda a literatura que diferenciava um homem educado de seu inferior “natural”.

Que pensaria um homem de *paidéia* pagão frente a tal figura? E um cristão? É o que será visto agora.

2.2.1 GREGÓRIO NAZIANZENO

Em 1776, Edward Gibbon lançava a primeira parte de seu *Declínio e Queda do Império Romano*. A primeira parte deste disserta sobre “a extensão e o poderio militar do Império na época dos Antoninos”. Após uma longa e elaborada explanação das forças terrestres dos imperadores, Gibbon assinala que

a marinha mantida pelos imperadores pode parecer inadequada à grandeza destes (...) A ambição dos romanos estava confinada à terra; e esse povo belicoso jamais foi atingido pelo espírito empreendedor que levaram os navegadores de Tiro, Cartago, e mesmo de Marselha, a aumentar os limites do mundo, e a explorar as costas mais remotas do oceano. Para os romanos, o oceano permaneceu um objeto de terror, não de curiosidade (GIBBON, 1993, vol. 1, p. 22-33.).

Uma das ironias da História é que o único povo que unificou politicamente o Mediterrâneo tinha medo dele.

“Ironia”, e não “paradoxo”. A tecnologia naval romana era precária; não se pode dizer que alguém que embarcasse em uma nau na época de Constantino estivesse entrando, *a priori*, em seu túmulo de madeira, mas com certeza este alguém estava dando uma chance para uma sorte cruel.

Há um relato de um quase-naufrágio, ocorrido em 348. Um navio partiu de Alexandria, em direção a Atenas; um pouco ao sul de Chipre, tal embarcação foi pega em uma forte tempestade, que durou três semanas. A tormenta foi tão rigorosa que a cisterna do navio afundou; por sorte, uma outra embarcação apareceu, vinda da Fenícia. É muito provável que, caso fossem deixados à própria sorte, os dois navios afundariam, mas juntos e acorrentados conseguiram atravessar a intempérie.

Um dos tripulantes do navio alexandrino causou uma certa balbúrdia durante a viagem. Filho de uma rica família da Capadócia, sua “criação requintada não o preparou para [tal] trauma (MCGUCKIN, 2001, p. 49)”. Tremeu, gritou, esperneou; era o membro mais aterrorizado de uma tripulação à beira do desespero. Ao medo da morte iminente, por afogamento, adicionava-se um outro medo, mais sinistro:

Todos nós temíamos uma morte comum, mas a morte oculta era mais aterrorizadora para mim. Essas águas assassinas me mantinham longe das águas

purificadoras que nos divinizam. Esse era meu lamento e a minha má sorte. Por causa disso eu continuava a gritar e a estender minhas mãos [em desespero], e os meus gritos faziam mais barulho que o choque das ondas (GREGÓRIO NAZIANZENO, *De Vita Sua*, 162-169, apud DALEY, 2006, p. 5-6).

Deparando-se com a impotência humana frente à inclemência da natureza, tal indivíduo voltou seus pensamentos para Deus. Seus pais eram cristãos, e ele já havia sido consagrado como catecúmeno (isto é, como pessoa não-batizada) quando bebê. Agora, ele se oferecia novamente a Deus, jurando viver somente para Ele.

Os navios agüentaram a tormenta, e atracaram em Egina. A tripulação, devia estar aliviada por ter escapado com vida de uma situação desesperadora. Mas o quase naufrágio deste navio em sua viagem não foi apenas isso para o indivíduo que nos interessa aqui. Para ele, tal travessia não foi apenas um risco mortal, felizmente superado; para ele, tal travessia, a passagem do mar de Alexandria a Atenas, foi a sua estrada de Damasco. “Ele” é Gregório Nazianzeno.

Sabe-se muito da vida de Gregório Nazianzeno. Nascido em c. 330, em Nazianzo, filho do bispo local¹⁹, ordenado sacerdote a 361, seguiu uma longa e não tão bem-sucedida carreira eclesiástica, culminando na sua nomeação como arcebispo de Constantinopla em 379, um cargo que seria, para Gregório, um desastre envolto em uma catástrofe dentro de um fiasco, culminando na sua renúncia forçada em 381 (Um extenso relato desde fiasco encontra-se em MCGUCKIN, 2001, p. 311-369). Permaneceu em Nazianzeno até 383, e, depois de eleger um primo como bispo de tal cidade, retirou-se para suas propriedades rurais, onde faleceu em 390.

O *corpus* documental legado por esse autor contém 44 discursos, 249 cartas e 17.000 linhas de poesia (alguns discursos e cartas são de autoria dúbia). Não apenas isso, mas Gregório faz parte, juntamente com os irmãos Basílio de Cesaréia e Gregório de Nissa, daquela trinca de intelectuais-sacerdotes cristãos que seriam glorificados tanto pela Igreja Católica Romana quanto pela Igreja Ortodoxa como “Os Três Capadócius”, que configuraram um momento decisivo no pensamento cristológico, tanto oriental quanto ocidental.

¹⁹ Gregório, *o Velho*. O pai de Gregório Nazianzeno morreria com quase cem anos, em uma época em que a expectativa de vida não chegava aos 25.

Assinale-se que os “Três Capadócius” nunca atraíram muito a atenção de historiadores de ofício até o século XIX, se tanto; o grosso das obras destes pode ser inserido naquele vago termo que define-se como “patrologia”, e por muito tempo os escritos de Gregório Nazianzeno foram estudados quase que exclusivamente por teólogos, preocupados em descrever sua exegese bíblica. Além do mais, o grupo de estudiosos que poderia incitar um confronto maior de historiadores com fontes provindas da patrologia recuava, com certa repulsa, frente a fontes cristãs, quanto mais a fontes escritas a partir do século III. Tal repulsa possui mais de um motivo: como exemplos, podemos citar a situação de conflito ideológico religioso que moveu a República das Letras desde o séc. XVI (uma situação que tornava amplos extratos da intelectualidade filoclassicistas, portanto próximos de um filopaganismo) e a presumida inferioridade do latim das eras de prata e de lata, e do grego a partir da Segunda Sofística.

Tal situação modificou-se bastante, no geral, durante o século XX. A pretensa “era de lata” do latim deixou de sê-lo: “a última geração do quarto século e da primeira década do quinto é a terceira grande era da literatura latina (BROWN, 1971, p. 116-117. Poderia deixar de sê-lo, com Agostinho e Jerônimo?)”. O mesmo processo ocorreu com o grego; o juízo de todo o sistema religioso ortodoxo (grego e russo) vê em Gregório Nazianzeno um dos mais refinados autores que já escreveram nessa língua (MCGUCKIN, 2001, p. XXIV).

Dois grandes problemas complicaram, contudo, o estudo de Gregório Nazianzeno sob uma ótica histórica. Gregório e seus amigos Basílio e Gregório de Nissa costumam ser estudados como um conjunto, o que dificulta a compreensão de cada uma dessas figuras históricas, gerando certos desequilíbrios. Segundo McGuckin,

O recente e altamente erudito estudo de Pelikan [PELIKAN, 1995] mostra um desequilíbrio em seu tratamento. Em praticamente todo tema crítico estudado, ditos teológicos são dados a Basílio e a Gregório de Nissa, enquanto a Gregório Nazianzeno é permitido meramente providenciar um matiz limitado [acerca de tais questões]. Ele emerge de uma consideração muito grande sobre o tema [do trabalho de Pelikan] como uma figura extremamente obscura (MCGUCKIN, 2001, p. XXII).

O segundo é mais sinistro: uma escola de interpretação acerca dos Três Capadócius, e em especial de Gregório Nazianzeno, desenvolveu-se nas três primeiras décadas do século XX na Europa. Tal escola, que girava em torno da figura do bizantinista Leo

Sternbach, tinha como ponto nodal a Academia de Cracóvia, na Polônia. A Polônia, no decorrer da Segunda Guerra Mundial, perderia coisas mais preciosas do que a primazia em estudos patrísticos; a Academia sucumbiu ao nazismo; seus membros dispersaram-se, tendo Gregório Nazianzeno, imagina-se, como última de suas preocupações, e Leo Sternbach foi assassinado.

Gregório representa um momento histórico muito bem definido: a do esforço de síntese entre uma tradição religiosa cristã e a pesada herança da *paidéia* grega, do helenismo. A mãe de Gregório, Nona, temia a influência de uma educação pagã para seus filhos (Gregório tinha uma irmã mais velha, Gorgônia, e um irmão mais novo, Cesário), e este talvez seja um dos motivos que levaram Gregório a seguir um caminho educacional ostensivamente cristão: letras básicas em Nazianzo, estudos de gramática e retórica tanto na Cesaréia da Capadócia quanto na Cesaréia da Palestina, para depois seguir seu irmão Cesário (que especializava-se em estudos médicos) para Alexandria. Todas as cidades citadas aqui eram centros de atividade intelectual cristã. Cesaréia da Palestina, em particular, contava com o mais respeitável *pedigree* intelectual cristão da época, tendo sido a base de operações de Orígenes e de Eusébio de Cesaréia (GRAFTON e WILLIAMS, 2006). Tal itinerário era plenamente aceitável para Nona (MCGUCKIN, 2001, p. 36-48).

Mas nenhum centro intelectual do mundo romano poderia se comparar a Atenas. Deixando o seu irmão Cesário, muito bem estabelecido no ambiente de estudos médicos de Alexandria, Gregório irritou profundamente sua mãe; por fim, acabou desobedecendo não apenas a ela, como também toda e qualquer noção de prudência, e embarcou para Atenas em pleno inverno, em novembro de 348²⁰.

Ao chegar são e salvo em Atenas, Gregório teve oportunidade não apenas de se batizar²¹, como também de confrontar-se com Hesíodo e seus conselhos – bem como diversos outros autores. Gregório cita

Anaxilas, Apolônio de Rodes, Aratos e outros poetas da antologia palatina, Aristófanes, Aristóteles, Calímaco, Demóstenes, Diógenes Laércio, Evágoras, Heráclito, Heródoto, Hesíodo, Homero, Isócrates, Luciano, Lísias, Filo, Fóclides,

²⁰ “O velho príncipe Doria [de Gênova] (1468-1560) dizia que havia três portos seguros [no Mediterrâneo]: ‘Cartagena, junho e julho’”.BRAUDEL, 1988, p. 40.

²¹ Não se sabe exatamente quando Gregório foi batizado. Uma tradição posterior, do século VII, afirma que ele teria sido batizado em 358. Tal datação foi atacada por Barônio no séc. XVI, confirmada por Tillemont no XVII. MCGUCKIN, 2001, p. 55.

Píndaro, Platão, Plutarco, Safo [!!!], Simônides, Sócrates, Teócrito, Teógnis e Tucídides (MCGUCKIN, 2001, p. 57).

Isso sem contar as referências implícitas: os relatos do inferno marítimo a que Gregório é submetido possuem dois modelos literários – a situação muito parecida passada por Paulo... e as peripécias de Odisseu em meio a uma tempestade marítima (At 27:9-10 e HOMERO, *Odisséia*, V.290-437). A utilização que Gregório faz deste trecho é quase um *textbook case* da complexa absorção que o cristianismo faz da herança cultural pagã; Gregório é Odisseu, o homem hábil no uso da palavra, que, em meio a um quase naufrágio, é salvo pela providencial ajuda de uma potência protetora particular – no caso de Odisseu, pela ninfa Ino, no caso de Gregório, pela aparição taumatúrgica de sua mãe, algo comparada à Virgem Maria (MCGUCKIN, 2001, p. 52-53).

Entre os indivíduos que Gregório conviveu em sua longa estadia em Atenas (348-358) estavam não apenas seu companheiro e melhor amigo, Basílio de Cesaréia, como também o futuro imperador Juliano; além destas duas personalidades, Gregório pôde travar contato com os grandes sofistas e retóricos da época, em uma cidade em que o paganismo estava muito vivo: um dos tutores de Gregório e Juliano, Himério, incentivou o futuro soberano a se iniciar nos mistérios de Elêusis – e é perfeitamente razoável que o futuro bispo de Nazianzo recebesse, em alguma ocasião, alguma oferta semelhante (ATHANASSIADI, 1992, p. 48).

O período que Gregório passou em Atenas transformou-o em um homem dotado, de maneira poderosa, de *paidéia*; ao retornar para a Capadócia, ele chegou muito perto de abandonar essa qualidade social ao entrar em um monastério, emulando seu amigo Basílio. Por três anos ele lá permaneceu.

Mas o pai de Gregório era um homem rígido. Tinha financiado, a um custo considerável, os estudos de seu filho, que já atingia os 30 anos, tendo vivido sempre como um estudioso diletante, ou como um monge, o que, talvez, fosse a mesma coisa para o austero Velho. A igreja de Nazianzo encontrava-se rachada entre os seguidores de Gregório, o Velho, e dos monges (tal comunidade só superou os conflitos graças à ação oratória de Gregório Nazianzeno. Cf MCGUCKIN, 2001, p. 107-112.); possivelmente assustado com a ascensão de um indivíduo pagão ao trono imperial, obrigou seu filho a retornar a Nazianzo e forçou-o a se ordenar sacerdote.

2.2.2 AS ORAÇÕES 4 E 5 DE GREGÓRIO: O *CONTRA JULIANO*

Um conflito familiar entre os dois Gregórios estava surgindo, embora a presença austera, mesmo assustadora, do Velho sempre acabava silenciando seu filho, evitando conflitos mais perceptíveis; uma outra rusga familiar logo viria à tona. O irmão de Gregório, Cesário, permanecendo em Alexandria, tivera, até então, uma carreira política fenomenal, que o levou ao centro da política romana: a corte imperial de Constantinopla. Até aí, tudo estava de acordo com os planos dos pais de Gregório. É possível afirmar que Cesário seguiu os desejos de Nona de maneira mais completa que o monge-diletante Gregório.

A ascensão de Juliano deixou os dois Gregórios em Nazianzo consternados; não apenas um apóstata tinha subido ao trono, mas um de seus servidores na corte imperial era Cesário, o filho de um bispo, o irmão de um sacerdote. Cesário permaneceu no serviço de Juliano até a expedição persa do último, tendo abandonado o seu posto apenas quando o imperador o marcara como um “galileu”. Juliano teria enganado os seus convivas cristãos, fazendo-os queimar incenso, ao que estes, perturbados, teriam andado pelas ruas da cidade pronunciando, em alto e bom tom, seu cristianismo. Após terem feito isso, os cortesãos cristãos teriam se jogado aos pés do imperador e implorado pela morte, que não lhes foi concedida. Após esse episódio, Cesário abandonou a corte; é bem possível que um dos “cristãos” mencionado por Gregório fosse seu irmão, não-nomeado ou pelo desejo estilístico de fazer uma alusão ou pelo desejo de colocar um véu discreto sobre as atividades escusas de Cesário neste período – “escusas” aos olhos de um sacerdote cristão, é bom assinalar (GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ*, IV.84).

O retorno de Cesário a Nazianzo forneceu a seu irmão, podemos imaginar, uma quantidade significativa de rumores e boatos que circulavam nos setores próximos ao imperador durante a sua estadia em Constantinopla, o que certamente inspirou Gregório a escrever peças de acusação contra o Augusto romano, mas a prudência o impediria de elaborá-las enquanto este vivesse.

A morte prematura de Juliano foi a realização de um sonho para Gregório. Sua mão e sua língua estavam agora livres para denegrir a imagem do Apóstata que subira ao trono romano, marcando-o com a detestável impiedade do helenismo (pagão) e que recebera seu

justo castigo nas planícies queimadas persas. Se o retorno de Cesário iniciara uma fagulha na mente de Gregório, o fim de Juliano derramou óleo sobre essa fagulha, e o resultado são duas orações, a 4 e a 5, habitualmente consideradas como um conjunto e chamadas de *Contra Juliano*.

As duas orações foram compostas rapidamente. Juliano morreu a 26 de junho de 363; a notícia de sua morte foi recebida em Alexandria a 17 de agosto; considerando-se a dificuldade do terreno da Capadócia, é possível afirmar que a notícia da morte de Juliano chegou a Nazianzo apenas em meados de outubro de 363. Segue-se aqui a datação do *Contra Juliano* estabelecida por Jean Bernardi, na qual o grosso da obra é escrita durante o efêmero governo de Joviano, tendo sido completada durante os primeiros meses dos governos de Valente e Valentiniano, isto é, em março/abril de 364. Não há como contestar a unidade das duas orações; há a separação entre elas apenas porque Gregório imaginava narrar suas invectivas para uma platéia, e a quarta oração é de uma extensão considerável (Ignora-se se tal narração ocorreu).

O tom das duas orações é hostil. Peguemos, como exemplo, o primeiro parágrafo:

Escutem todos [você], povos, escutem, habitantes do universo, pois convoco todo o mundo (...) Escutem, nações, tribos, línguas, homens de todas as origens e de todas as idades; vocês todos que existem hoje e que existirão algum dia. E, para aumentar minha proclamação, eu chamo também toda a potência dos céus, todos os anjos de quem a destruição do tirano é a obra. Não é Seon, rei dos amorreus, que eles destruíram, nem Og, rei de Bas, que foram pequenos príncipes que trouxeram o mal apenas a um pequeno canto do universo: foi o dragão, o apóstata, o de espírito altivo, o assírio, o adversário e inimigo comum de todos (GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ*, IV.1 Note-se que, aqui, a morte de Juliano é obra de anjos. Para Og e Seon, reis que se opuseram a Israel durante sua conquista da Terra Prometida, Nm. XXI, 26.33-36. A “obra” dos anjos, aqui, encontra-se em sentido figurado; apressa-se em assinalar que Gregório acredita que foi uma mão humana, muito humana, que deu o golpe fatal no imperador).

Gregório, nessas duas orações, não acerta as contas com o que poderíamos chamar de herança helenística do cristianismo (Quem faz isso é Basílio, em seu *Discursos aos jovens sobre a cultura helênica*). Seu acerto de contas é muito mais pessoal, particular: seu acerto de contas é com alguém que teve uma carreira parecida com a dele, mas que se desviou de seu caminho, tornando-se o último dos perseguidores da igreja: seu acerto de contas é com Juliano, e somente com ele – e suas crenças. Qualificar as orações 4-5 como polêmicas contra o helenismo é enganoso. A controvérsia de Gregório é seletiva. Dos

grandes escritores gregos, são mencionados apenas Hesíodo, Homero, Orfeu, Píndaro, Tucídides e Heródoto (os dois últimos não são alvo de nenhuma crítica, sendo tratados com grande respeito). Os *exempla* históricos são tanto positivos quanto negativos: menciona-se os nomes de grandes perseguidores de cristãos (como Diocleciano e Maximino), bem como o de imperadores romanos bem-sucedidos como Trajano e Adriano. A figura do conquistador de sucesso que é Trajano é utilizada para fazer um contraste retórico hábil com o pseudoconquistador neopagão (GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ*, IV.30).

Da selvageria que os cristãos teriam sido vítimas sob o governo de Juliano, Gregório consegue elencar um exemplo apenas: o martírio de Marco de Aretusa (GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ*, IV.88-89). Tal martírio é descrito em detalhes (que serão relatados mais extensamente no capítulo de história eclesiástica: Sozômeno faz amplo uso dessa passagem), mas não é de se surpreender que, frente a um imperador que se diz filósofo, a língua ferina de Gregório ataque Juliano principalmente pela vida (pouco) exemplar dos grandes filósofos gregos (GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ*, IV.72). Sócrates é atacado por sua pederastia; Platão é atacado como um glutão. Xenócrates também recebe duras críticas de Gregório, o que, de certa maneira, é surpreendente: Orígenes, em sua polêmica anti-pagã *Contra Celso*, elogia Xenócrates (ORÍGENES, *Contra Celso*, III.67). Epicuro recebe o seu quinhão de críticas, o que demonstra que Gregório não possuía domínio completo das obras de Juliano, que amiúde criticava os epicuristas como apedeutas ateus (Cf. JULIANO, *Hino à Mãe dos Deuses*, 162a.).

Para além das figuras históricas, as orações são brutais ataques contra a imoralidade de mitos da tradição helênica. Esse é o nó das críticas desferidas contra Juliano: o que é que ele está pensando, afirmando que tais histórias e mitos escatológicas e pornográficas são divinas? Que tipo de deus Juliano adora? O Zeus de Orfeu? O “Zeus glorioso, deus supremo, tu que governas sobre o esterco, o esterco das ovelhas, dos cavalos, das mulas” (GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ*, IV.117), segundo um hino órfico?

E o que dizer de Homero, o grande autor da comédia divina? Ou, como diz Gregório, não seria ele o autor das tragédias dos deuses? O que dizer, pergunta o orador cristão, dos amores de Zeus e de Hera, descritos extensamente pelo poeta (HOMERO, *Iliada*, XIV.292-351)? O que significaria, como deveria ser corretamente interpretado, o

devasso e confuso triângulo amoroso de Hefesto, Ares e Afrodite (HOMERO, *Odisséia*, VIII.266-369)?

A suposta apostasia de Juliano é colocada em destaque. O lugar privilegiado que Gregório Nazianzeno ocuparia na cultura bizantina (o códice bizantino mais luxuoso que sobreviveu é uma coletânea de homilias deste autor – cf. BRUBAKER, 1999) acabaria por popularizar o epíteto *o Apóstata*. A apostasia de Juliano é comparada àquela de Jeroboão (1 Re 12;25-33, GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ*, V.3). Certa feita, durante seu exílio na juventude, Juliano e Galo construíram, cada um, uma pequena capela consagrada a Deus. A capela de Galo é aceita, tal qual o sacrifício de Abel; mas a capela de Juliano é destruída por tremores de terra – Deus rejeita o sacrifício do novo Caim (GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ*, IV.24-28).

A malignidade de Juliano é inerente a ele. Milagres divinos acompanham o Apóstata em suas ímpias práticas religiosas: ao sacrificar uma vítima, as entranhas desta formam uma cruz. O futuro imperador, sendo iniciado nos mistérios de Elêusis, entra em desespero frente aos demônios que lá o confrontam: por puro hábito, faz o sinal da cruz, e os demônios desaparecem. Mas estes logo retornam: Juliano faz, novamente, o sinal da cruz, e o resultado é o mesmo. Mesmo frente à evidência da eficácia e do poder da religião cristã, o Apóstata persiste na sua impiedade (GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ*, IV.52-56).

2.2.3 A MORTE DE JULIANO EM GREGÓRIO

A expedição persa de Juliano, em Gregório, é um rotundo fracasso desde o seu início, e expressão máxima de sua loucura. Admite-se o sucesso do imperador pagão contra os bárbaros (mas estes são bárbaros, portanto adversários menos temíveis que os persas); inspirado por tais feitos, Juliano põe em marcha os dois exércitos de que dispõe – o exército material do Império romano e aquele exército fantasmagórico de demônios a quem o imperador deposita toda a sua confiança (ou seja, o exército dos deuses pagãos).

Tal homem cheio de sabedoria não conseguiu compreender que as palavras 'audácia' e 'temeridade', embora se pareçam [em grego: *tharsos e thrasos*], possuem significados diferentes (GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ*, V.8).

A jóia da coroa de loucuras de Juliano é o seu ódio pelo estrangeiro – e a temeridade típica dele o faz pensar em Trajano e Adriano, grandes conquistadores, e não em Caro e Valeriano, que foram destruídos ao tentarem a mesma empreitada em que o temerário imperador pagão ora se lançava.

As vitórias de Juliano na Pérsia (que acabariam por se mostrar de Pirro) são passadas rapidamente por Gregório: a expedição que alcança as muralhas de Ctesifonte

não enfrentou qualquer oposição, seja porque a rapidez do ataque produziu um efeito de surpresa, seja porque [Juliano] foi pego pelas manobras dos persas e atraído pouco a pouco ao interior [do Império sassânida (GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ*, V. 9. A rapidez do exército de Juliano é mencionada por Amiano quando da guerra civil entre este e Constâncio: AMIANO MARCELINO, *RG*, XXI.9.6).

Frente às muralhas de Ctesifonte, tendo as suas provisões guardadas por sua frota no Eufrates, Juliano – em Gregório – recebe a visita de um mensageiro persa homem famoso entre os seus. Este mensageiro teria enumerado diversos crimes e ofensas que o imperador persa Sapor tinha cometido contra ele, e estaria, então, o traindo. O primeiro conselho de tal personagem é o de queimar a frota, o que Juliano, prestimoso (e temerário) rapidamente faz, caindo no engodo planejado pelos persas. É necessário destacar que tal personagem é comparado por Gregório a Zópiro, o mensageiro persa de Ciro sob os muros da Babilônia cuja história é relatada por Heródoto (GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ*, V.10. O episódio de Zópiro encontra-se em HERÓDOTO, *Histórias*, III.153-160). Há uma fina ironia neste relato de Gregório (e se o *Contra Juliano* é um documento raivoso, é também bastante irônico): afinal de contas, um soberano filósofo não teria se lembrado de tal caso (e o caso se torna mais grave, posto que Babilônia e Ctesifonte são cidades geograficamente próximas)? Onde é que estava a *paidéia* de Juliano?

A grande jogada tática demonstra ser nada mais do que um suicídio, e o exército romano é jogado no caos. Na retirada, Juliano morre. Tal qual Amiano, Gregório relata a dúvida sobre o que realmente aconteceu com o imperador. Contudo, ao contrário de Amiano, Gregório cita quatro versões sobre o que realmente teria acontecido naquele 26 de junho de 363. São elas (Para o que se segue, GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ*, V.13):

a) A de que Juliano teria sido morto por um persa, e que assim o imperador se igualaria em estupidez a Ciro, filho de Parysatis, que perdeu a guerra contra seu irmão

Artaxerxes por sua estupidez, evento contado por Xenofonte, em seu *Anabase*. É curioso, talvez um engano retórico que escapou de Gregório, que ele compare Juliano (um general muito medíocre, segundo ele, e que cuja campanha foi um desastre completo) com Ciro (que deixou a vitória escapar de suas mãos por causa de sua temeridade).

b) A de que Juliano teria sido morto por um de seus soldados. A história que Gregório relata é essa: vendo o enorme tamanho de seu exército que ora batia em retirada, com a guerra já perdida além de qualquer salvação, Juliano, lamentando-se, disse: “Será uma indignidade trazer [de volta] tantos para o território romano!”, como se ele tivesse recusado salvar a vida [de seus subordinados]”. Um soldado, enfurecido com o que escutou, deixou a prudência de lado e perfurou as entranhas do imperador, sem se preocupar com sua própria saúde – a se dar crédito a esta versão, Gregório deixa bem claro, o soldado foi imediatamente executado.

c) A mais curiosa das hipóteses oferecidas: a de que Juliano teria sido morto por um “bufão bárbaro”, do tipo que viajava com o exército para aumentar o moral dos soldados. A princípio, tal afirmação é desconcertante, bizarra até: mas a palavra latina *scurra*, “bufão”, era uma gíria militar para um soldado bárbaro (sendo utilizada desta forma por AMIANO MARCELINO, *RG*, XXX.1.20). É possível que Gregório tenha propositalmente ignorado o significado da gíria (e é quase certo que ele a conhecesse), criando um efeito retórico que ridiculariza sobremaneira o imperador morto. A situação de um Juliano morto por um bufão seria cômica: a de um Odisseu (ou de um tolo que se considerava um Odisseu) executado por um Tersites, a de um Ares (ou um incompetente que achava possuir a habilidade bélica de um Ares) golpeado por um Hefesto. Argumenta-se aqui que referências aos mitos clássicos deveriam aparecer rapidamente para todo e qualquer indivíduo dotado de *paidéia* quando escutassem tal passagem, um efeito que Gregório certamente desejava causar.

d) Alguns diziam mesmo que a glória do assassinato teria sido de um sarraceno. Gregório (para além da qualificação “mesmo”, o que indica que ele considerava tal história um tanto quanto absurda) nada acrescenta a tal relato.

Fosse como fosse, diz Gregório, o resultado era o mesmo: Aquele autor de tantas iniquidades foi silenciado com apenas um golpe. E o que mais impressionava Gregório era que aquele homem vaidoso, que não parava de propagar o seu próprio conhecimento (bem

como, pode-se acrescentar, seu contato pessoal com os deuses e a capacidade mântica daí derivada), não conseguira prever uma única coisa: o ferimento que o matou.

Um golpe: Gregório apresenta quatro versões para o assassino de Juliano. Para além dos suspeitos óbvios (isto é: um persa, um romano traidor), Gregório elenca um sarraceno e o “bufão” bárbaro. Para além de transparecer a enorme teia de rumores que cercaram imediatamente a morte de Juliano – e é pouco provável que Gregório estivesse elencando todos os rumores que circulavam pelo mundo romano à época –, um elemento textual deve ser posto em evidência. Embora o golpe que mandou Juliano para o Além teve uma qualidade sanitária evidente, embora tal ato trouxesse glória, nenhuma das versões relatadas dá um valor religioso para o assassino. Em a), a crítica cai sobre o próprio Juliano e a sua (conhecida) imprudência; em b), Juliano aparece como um general à beira da insanidade (causada pelo orgulho), e o soldado toma uma atitude verdadeiramente suicida; em c) e em d), nada é dito, embora c) releve uma qualidade cômica ao episódio. A morte de Juliano é a vingança de Deus, mas – dado importante – o assassino do soberano não é, ele mesmo, um vingador de Deus, sendo humano, e mesmo uma figura muito pouco sacra: um sarraceno, um soldado com diminuído zelo por sua integridade física, um bufão bárbaro.

Juliano, em Amiano, faz um discurso sábio antes de morrer. Juliano, em Gregório, pensa em se atirar (com a ajuda de iniciados nos mistérios) ao rio Eufrates, para que seu corpo desaparecesse, tal qual um herói da mitologia grega. Tal ato só é impedido, vergonha das vergonhas, por um eunuco da corte, e Gregório dá vazão à sua pesada ironia quando afirma que, caso tal eunuco não tivesse agido, a catástrofe do suicídio de Juliano poderia ter concedido um novo deus a alguns idiotas²².

Após passar rapidamente pelo vergonhoso tratado de paz com os persas, Gregório compara os enterros de Constantino e Constâncio II com o de Juliano. Os corpos dos primeiros são acompanhados pelos sacros ritos dos cristãos e com um santo coro que proclamava os salmos, sendo alvo do respeito e honra gerais. Eis o cortejo fúnebre de Juliano:

²² É de se lembrar que Amiano afirma que Juliano expurgou toda a corte dos eunucos. Teria Gregório Nazianzeno inventado a existência de eunucos na corte imperial, ou teria Amiano Marcelino – com seu notório ódio pelos eunucos – exagerado retoricamente ao afirmar que não sobrara ninguém desta condição na corte de Juliano? Cf. AMIANO MARCELINO, XXII.4.1.

Em contraste, se o início da expedição de Juliano foi odioso [para ele] – povos e cidades o perseguiram com gritos e bufonarias que são lembradas pelo povo até hoje –, seu retorno foi mais ignomioso. Em que consistiu tal ignomínia? Atores cômicos lhe fizeram um cortejo, acompanhando-o de infâmias que tiravam de seu repertório, em meio ao som de flautas e de conversas, lhe criticando sua negação [de Cristo], sua derrota e seu fim. Que ultraje não lhe foi dirigido, que insulto ele não sofreu daqueles que fazem ofício de sua insolência, até a sua chegada na cidade de Tarso, condenada, não sei por quê ou como, a tal ultraje [isto é, de ser o lugar onde Juliano seria enterrado.]! É lá que lhe foi reservada uma moradia sem honra, uma tumba maldita, uma capela infame, que não merece sequer o olhar dos homens pios (GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ*, V.18).

Segue-se uma das partes mais memoráveis da obra de Gregório: as suas lembranças de Juliano quando os dois estavam em Atenas (pontilhadas, obviamente, pela necessidade de Gregório afirmar-se como hábil profeta), bem como um compêndio (mais um) das barbaridades teológico-morais do paganismo defendido por Juliano...

... um Juliano que, até agora, não foi nomeado por Gregório; utilizando-se de técnicas retóricas, o nome do imperador morto não fora mencionado. É apenas no final da oração que ele aparece. Os tormentos de Juliano, diz Gregório, serão mais terríveis do que os de Tântalo. Títio ou Íxion. Quais? Não se pode saber ainda; no além, os pagãos verão que o castigo do Apóstata não será ter seu fígado devorado por abutres, ou tendo que carregar pedras enormes; seu destino será pior que quaisquer castigos contidos nos mitos gregos, dada a enormidade de seus crimes.

Assim acaba o Apóstata. Se o evento do 26 de junho de 363 é circunscrito pela ação humana, o destino de Juliano, tal qual o destino de toda a Eternidade, foi decidido por Deus, e seria julgado por este mesmo Deus.

2.3.1 LIBÂNIO

Antióquia é uma das grandes histórias de sucesso urbano da época helenística. Fundada por Seleuco Nicator, um dos sucessores de Alexandre, a cidade prosperara durante o governo romano: de Augusto a Justiniano, ela permaneceu sendo uma das três cidades mais importantes do Império. Localizada às margens do Rio Orontes e à sombra do Monte Cásio (com seus imponentes 1500 metros), 30 km distante do Mediterrâneo, Antióquia era a cidade ideal para a residência de um imperador nas províncias orientais (BROWNING, 1975, pp. 144-149; LIEBESCHUETZ, 1975, p. 92-100). Além do núcleo urbano em si, o

território rural antioqueno estendia-se até Aleppo, ao leste, e por quase quarenta quilômetros ao sul, abrangendo não apenas planícies, mas também um importante território montanhoso (outro grande monte, o Amano, localizava-se cinco quilômetros ao norte da cidade). Tamanha extensão territorial era amplamente cultivada, sendo o produto principal o trigo, enquanto nas montanhas eram plantadas vinhas. A população rural falava predominantemente o síriaco, enquanto na cidade em si, a língua de uso corrente era o grego; Supõe-se que a cidade tinha cerca de 200.000 habitantes no núcleo urbano e algo em torno de 500.000 no campo²³.

Ao longo do século IV, a cidade recebeu mais uma honraria. As escolas de retórica estavam espalhadas por todo o mundo romano; e, sob a sombra do monte Cásio, o maior retórico grego de sua época fazia uso de sua fala. Tal retórico era Libânio.

Libânio nasceu em Antióquia no ano de 314. Entre seus numerosos escritos, Libânio deixou um precioso legado para os historiadores de épocas posteriores: uma autobiografia, que nos permite saber, com detalhes, diversos eventos de sua vida. Filho de uma rica família pagã. Seu pai faleceu em 324, permitindo que Libânio escolhesse seu futuro de uma maneira mais independente do que seria possível. O jovem rapidamente decidiu-se por uma carreira no campo da retórica, uma carreira que lhe fez embarcar em um processo educativo cuja culminância foi a sua época de estudos em Atenas – uma jornada cujos objetivos eram semelhantes aos de Gregório Nazianzeno, embora, para a felicidade de Libânio, sua travessia Mediterrâneo adentro foi consideravelmente mais tranquila.

Como todo aluno imaturo e arrogante, ele era impaciente para com seus professores, todos incompetentes a seus olhos; à sua arrogância (que, aliás, transparece em toda a sua autobiografia) acrescentou uma capacidade profissional – no caso, a retórica – inaudita. Tal capacidade logo o permitiria estabelecer-se de maneira confortável na cidade, tanto como professor, tanto como funcionário imperial; contudo, os ares da Nova Roma o chamavam, e Libânio dirigiu-se para a recém-fundada cidade de Constantinopla em 340/341. A nova capital permitia, para um retórico competente como Libânio, inúmeras chances de sucesso profissional; talvez seja interessante agregar a esse fato a hipótese de que ele pensasse equivocadamente que o governo imperial baseado na antiga Bizâncio seria “grego”, ao invés de “latino”. Um imperador que se modelasse na tradição helênica seria – e de fato o

²³ São repetidos aqui alguns pontos que já foram expostos em GABBARDO, 2008.

foi, mas apenas durante o reinado de Juliano – uma bênção para o retórico de Antióquia, que, nas palavras de Matthews, “se isolou da língua e cultura latinas, escolhendo, ao invés disso, e a algum custo no seu senso de realidade, operar exclusivamente dentro de uma tradição exclusivamente grega” (MATTHEWS, 2008, p. 71)²⁴.

Se Libânio por acaso chegou a levantar tais esperanças, estas foram rapidamente perdidas: Constantinopla era um baluarte da língua latina na parte “grega” do Império, e continuaria sendo um por muito tempo²⁵. Ainda pior, sob a ótica de Libânio: mais que qualquer outra cidade, a recém-reconstruída Constantinopla podia se arrogar o adjetivo de cidade cristã²⁶. Pode-se imaginar o desconforto de Libânio para com a rica estatuária presente na cidade, fruto dos dispendiosos esforços de Constantino para embelezar a sua criação, fruto de um saque sistemático das riquezas dos centros religiosos não-cristãos. A experiência de Libânio em Constantinopla, ao contrário da de Gregório em Atenas, não deve ter sido muito agradável. Se Gregório, como outros intelectuais cristãos, esforçou-se na elaboração de uma síntese – difícil, de parto doloroso – entre o cristianismo e o helenismo, para Libânio não haveria espaço para um contato entre as duas tradições.

E se Atenas, além de um antro de tentações e impiedade, ofereceu a Gregório Nazianzeno uma *paidéia* pela qual lutara ativamente – e pela qual seria sempre grato –, Constantinopla retribuiu as ambições do jovem Libânio não apenas com o vil espetáculo (em sua opinião) de uma cidade latina e cristã, mas também com o resultado natural de seu conspícuo sucesso retórico: a inveja de seus adversários.

Se Libânio se tornou um pára-raios metafórico da inveja e da crítica de seus inimigos intelectuais (ou, melhor dizendo, profissionais), ele também se tornou um pára-raios literal: quando jovem, Libânio teve o espetacular azar de ser atingido por um raio, e certas ilusões hipocondríacas que tal personagem cultivava tornaram-se realidade cotidiana e dolorosa. O sofista de Antióquia escreveu praticamente toda a sua obra sob contínuos

²⁴ O custo de tal escolha pode ser visto, por exemplo, na explicação de Libânio sobre as origens do tribunato e das funções do Senado romano encontradas em LIBÂNIO, Or. XII.8.

²⁵ Sabemos que o gramático africano Prisciano ensinou latim em Constantinopla no começo do século VI (JONES, 1964, p. 991), para não falar do Código Justiniano.

²⁶ Roma, Antióquia e Alexandria possuíam seus *mementos* de quando eram, e de que na verdade permaneciam, cidades pagãs: o Altar da Vitória, o Templo de Dafne, o Serápion. Os três seriam destruídos durante a vida de Libânio. A polêmica em torno da demolição do Altar da Vitória em Roma foi estudada por MARSHALL, 2004.

sofrimentos físicos, sendo o mais grave de todos uma terrível enxaqueca; a idade avançada lhe presenteou com uma gota, que o deixou funcionalmente cego no final de sua vida.

Há algo que surpreende o estudioso moderno da obra de Libânio. Não há nenhuma biografia moderna deste sofista: a mais recente é a *Leben des Libanius*, de G. Sievers, de 1868 (Citada por GEFCKEN, 1978, p. 217. Segundo Geffcken, tal obra é “ainda indispensável [em 1929], embora não seja espetacular”). Embora uma série de trabalhos utilizem Libânio como uma fonte privilegiada, um trabalho parecido com a biografia de Agostinho feita por Peter Brown (BROWN, 1967) ou a de McGuckin sobre Gregório Nazianzeno (McGUCKIN, 2001) ainda não surgiu. É fato que Libânio nos deixou uma autobiografia, mas o extenso material que sobreviveu de sua pena (ou língua!) quase que implora para ser alvo de um estudo biográfico.

A inexistência de tal biografia talvez se deva a um problema cronológico: autor pagão do século IV, Libânio é tema tardio para os classicistas, antigo demais para os bizantinistas e fora da alçada dos estudos patrísticos. Contribui, também, o extraordinário volume das obras de Libânio: 51 declamações, 64 orações, 70 exercícios retóricos e cerca de 1600 epístolas (NORMAN, p. xlvi- l); o pretense biógrafo de Libânio não apenas teria que ler tais obras, de difícil linguagem, como também teria que ter uma capacidade crítico-documental para estabelecer quais destes escritos são espúrios. Mesmo o historiador mais paciente em seu trabalho, e mais monástico em seus hábitos, tem dificuldade de se movimentar nessa fartura documental.

Deve-se lembrar de dois importantes trabalhos que utilizam bastante da obra de Libânio (PETIT, 1955, e LIEBESCHUETZ, 1975) – mas nestes, o foco principal é a cidade de Antióquia, e não Libânio.

2.3.2 JULIANO EM LIBÂNIO

O curto governo de Juliano foi, para Libânio, certamente o período mais feliz de sua vida profissional: ajudou bastante para que isto ocorresse que, quando da subida de Juliano ao trono, Libânio estava saindo de um período muito complicado de sua vida particular: seu filho ilegítimo, Címon, tinha nascido em 356, e o orador de Antióquia se via às voltas com

as complicações legais de tal acontecimento – Címon não poderia herdar as propriedades de Libânio, algo que Juliano certamente modificaria.

A opinião de Libânio sobre Juliano é inversa à de Gregório, e mais positiva do que a de Amiano Marcelino. Enquanto, para Gregório, Juliano é um ser oposto ao ideal de *paidéia*, com seu nervosismo corporal que beira a loucura, com sua deformação mental que liga a tradição literária clássica com a religião pagã, para Libânio tal imperador é a própria encarnação deste ideal – um ideal intimamente ligado, para o retórico de Antióquia, com as práticas religiosas do paganismo. Porfirogênito, Juliano ainda assim se tornara um filósofo, e um filósofo prodigioso; e se juntando a tal capacidade intelectual (ou melhor, *por causa* de tal capacidade intelectual) havia um poderoso componente de guardião do paganismo em tal governante²⁷.

Como retórico, e retórico de um Império em que a liberdade política e de pensamento, no final das contas, era coisa do passado (e onde os castigos e punições corporais brutais eram comuns), Libânio tinha a obrigação profissional de elaborar panegíricos sobre o governante atual do Império romano (bem como de efetuar exercícios sofisticados convencionais, mas tais exercícios não são da alçada deste estudo). Era um trabalho, por vezes, desagradável aos olhos dos leitores modernos, um trabalho em que o sicofantismo e a insinceridade se misturavam em doses iguais. Um exemplo excelente de um panegírico insincero encontra-se na obra do próprio Juliano, com seus panegíricos a Constâncio II, onde esse governante é comparado a Heitor, Aquiles e Alexandre, entre outros, sendo sempre considerado superior a tais figuras; os verdadeiros sentimentos do imperador pagão sobre Constâncio II transbordam na *Carta aos Atenienses*, onde aquele ser mais bravo e corajoso do que Aquiles e Heitor, melhor general do que Alexandre, é definido como um fratricida, um incompetente que quase levou à ruína o próprio Império romano, que aliou-se a bárbaros em sua tarefa de arrasar as províncias sob o comando de Juliano. Nas orações de Libânio sobre Juliano este fenômeno não se verifica. Quando o orador afirma que agora reina um indivíduo humano em corpo e divino em alma, quando, ao ver Juliano assumir o cargo de cônsul de 363, ele diz que escutar o imperador é como escutar Homero recitar sua obra pela primeira vez, quando Juliano é definido como o terror

²⁷ As expressões de tal opinião, em Libânio, são inúmeras; cf., para ficar em um único exemplo, LIBÂNIO, Or. XIII.9-14.

dos bárbaros, quando ele é comparado favoravelmente a Hipólito (na continência sexual), a Radamântis (na justiça), a Temístocles (na inteligência) e a Brasidas (na coragem) (LIBÂNIO, Or. XIII.47, XII.1, XVIII.80-81 e 281), Libânio está expressando seus verdadeiros sentimentos em relação a tal governante (ainda que com artifícios retóricos típicos de seu ofício), que mescla tanto a capacidade militar e administrativa esperada de um imperador romano quanto a *paidéia* de um filósofo. A maior prova disto é que tais sentimentos continuaram a ser expressos depois da morte de Juliano, quando já seria mais confortável criticar tal personagem.

Pode-se comparar o relato da batalha de Estrasburgo de Amiano Marcelino e o de Libânio. Em ambos, Juliano demonstra ser um general competente – mas o retrato do primeiro é matizado: afinal de contas, ele teve que ser impelido ao combate por suas tropas. No segundo, o então César não apenas não comete erros estratégicos (há um certo embaraço em seus planos, com a descoberta de seus planos de batalha pelos bárbaros, mas isto acontece pela ação de desertores, não por culpa sua) como também demonstra ser um homem onde a *paidéia* é quase que uma segunda pele: seu discurso é pautado pelas exortações de generais que leu em obras históricas; a sua exortação aos seus soldados que haviam esboçado uma tentativa de fuga é pautada em um exemplo homérico, o de Ájax (HOMERO, *Ilíada*, XV.501ff. A batalha de Estrasburgo é relatada por Libânio em LIBÂNIO, Or. XVIII, 53-62).

Uma das características centrais da personalidade de Juliano atraía, sobremaneira, Libânio: o seu anticristianismo. Ao contrário de Amiano Marcelino (que, na pior das hipóteses, via tal religião com um desgosto difuso), o orador de Antióquia era hostil ao cristianismo. Dentre os grandes fatores que levavam Libânio a considerar sua época como uma era miserável de decadência, estava a predominância de tal religião (LIBÂNIO, Or. XVIII.286). A política de educação de Juliano, que deixou Amiano chocado, recebeu o total apoio de Libânio: para este, tal como para o soberano pagão, não havia dúvida de que um homem de *paidéia* deveria acreditar (mesmo que em sentido alegórico) nos exemplos e histórias relatados pela tradição literária clássica. Para Libânio, um indivíduo que acreditasse no falso deus cristão não poderia, por definição, possuir *paidéia*, e tal indivíduo traria prejuízo a uma classe já combalida pela brutalidade do poder imperial, da qual Libânio se fazia porta-voz.

Quando da ascensão de Juliano, houve um certo estranhamento entre o professor de retórica e o antigo aluno: da parte de Juliano, ele não convidou o sofista para Constantinopla e, da parte de Libânio, não foi feita nenhuma tentativa de aproximação com o novo soberano. Tal estranhamento pode ser explicado em relação a Libânio: esnobado pela administração de Constâncio II, o retórico esperava que Juliano, como homem de *paidéia*, fizesse uma deferência ao grande homem sábio que era Libânio (uma situação que seria desejável sob condições normais, e que era potencializada pela personalidade de Libânio, um homem muito orgulhoso, para dizer o mínimo). Tal deferência foi feita, quando Juliano chegou a Antióquia. O silêncio de Juliano, no entanto, é mais estranho – não apenas tal silêncio surpreendeu estudiosos atuais como o próprio Libânio, que o atribuiu à ação perniciosa de algum indivíduo na corte imperial que se opunha ao estabelecimento de laços mais próximos entre os dois indivíduos (A.H. Norman considera que tal indivíduo é o filósofo teúrgico Máximo de Éfeso, uma proposição equivocada, visto, senão o respeito, pelos menos a visão neutra que Libânio tem daquele homem que, afinal, converteu Juliano à boa e velha religião. Cf. NORMAN, p. XXIV-XXV), a custo de um certo cansaço, se não de Juliano, pelo menos de sua corte: em sua *Autobiografia*, Libânio afirma que certos indivíduos lembraram ao soberano que o rio Orontes estava ali, à mão... logo, seria recomendável jogar o inconveniente sofista ao mar. (LIBÂNIO, *Or.* I.136).

Se tais estremecimentos podem ter sido nada mais do que um mal-entendido, e se o imperador ignorou a sugestão de seus cortesãos – Libânio não se enfureceu com Juliano devido à existência desta sugestão; ele provavelmente concordaria e apreciaria a imagem de Amiano Marcelino, que compara a competição e violência existentes na corte imperial a um circo gladiatorial (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXVIII.1.10)–, uma polêmica opôs Libânio a Juliano: a política do último em relação à fome em Antióquia. Na confusão reinante depois dos erros crassos de Juliano na administração da cidade, rapidamente detectados por Libânio, homem conhecedor das vicissitudes do abastecimento de grãos da cidade, Antióquia chegou perto de receber uma punição administrativa severa da parte de Juliano. Tal fato forçou Libânio a compor duas orações: a XV, a *Embaixada a Juliano*, na qual o orador tenta convencer o seu soberano a sustar a tomada de tais medidas, e a XVI, a *Para os Antioquenos: Da Fúria do Imperador*, na qual ele faz severas admoestações a seus compatriotas, lembrando-os da sorte que eles tiveram de enfurecer um soberano sábio, e

das iniquidades que eles cometeram que causaram tal enfurecimento (A Or. XV jamais foi proclamada em público; é incerto se o caso da XVI é o mesmo.).

2.3.3 AS ORAÇÕES DE LIBÂNIO SOBRE A MORTE DE JULIANO

Por mais que as relações entre Libânio e Juliano fossem atrapalhadas tanto pelos complexos problemas sociais que Antióquia passara durante o período de estadia do imperador na cidade quanto por misteriosas intrigas na corte, não há sombra de dúvida da admiração que o primeiro sentia pelo segundo: ao escutar a notícia da morte do imperador em terras sassânidas, o primeiro impulso de Libânio foi o de contemplar o suicídio (LIBÂNIO, Or. I.135). O segundo impulso foi o de escrever um elogio fúnebre de seu amigo morto, mas a força do primeiro – sem contar a franca alegria com que a notícia fora recebida pelos seus compatriotas antioquenos – fez com que tal elogio se tornasse uma monódia, e que só fosse declamada em 364. Tal elogio é a *Monódia sobre Juliano*, a oração XVII.

O desespero de Libânio em tal obra é visível e sincero. A morte de Juliano, para o autor, causa os mesmos males para o Império romano que a morte de Heitor trouxe para Tróia. Que deus seria culpado por tal situação? Não havia Juliano os honrado profunda e sinceramente? E com isso, não havia ele de retornar não apenas vitorioso, mas supremamente vitorioso?

Eu freqüentemente pensava comigo mesmo que esse homem não precisaria de rápidos cavalos, nem de hábeis arqueiros, nem de uma brava infantaria, nem de milhares de homens, mas que, com os deuses o protegendo, um pequeno exército de grande potência, ele induziria o inimigo, à primeira vista dele, a abandonar suas armas. Esperava ver trovões e bolas de fogo e todos os raios do céu caindo sob os persas (LIBÂNIO, or. XVII.6. Não é surpreendente que alguém como Libânio mencione raios e trovões como a punição divina para os persas, tendo em vista que ele mesmo foi atingido por um raio. Posteriormente, Constâncio II é comparado a Salmoneu, o rei de Elis que, tentando usurpar o poder de Zeus sob o raio e o trovão, acabou sendo atingido por um destes últimos: LIBÂNIO, Or. XVII.8).

Mas o que se segue é a morte de Juliano, e esta leva ao colapso da ordem civilizada, e à tristeza generalizada:

Filósofos choram a morte de alguém que era seu companheiro na investigação das obras de Platão. Retores lamentam por alguém que era treinado na oratória e na crítica da oratória. Litigantes que precisam de uma decisão justa lamentam por ele, um juiz mais justo que Radamântis. Ah, e os pobres camponeses, que presas vocês não serão para aqueles apontados a coletar seus impostos! E quanto ao poder das cúrias urbanas, agora mesmo em declínio e logo destinadas a se tornar apenas uma sombra! (...) E quanto aos gritos dos pobres oprimidos – quão inutilmente vocês subirão ao céu! E quanto aos regimentos do exército, que perderam um imperador que, durante a campanha, dividia as rações dos soldados rasos (LIBÂNIO, or. XVII.27)!

Tal catástrofe não é compartilhada pelos inimigos do Império:

Respirem livres novamente, celtas. Dancem com alegria, godos. Dêem um grito de triunfo, sármatas. Os grilhões que estavam sobre vocês foram quebrados e seus pescoços estão livres (LIBÂNIO, Or. XVII.30. Um classicismo de Libânio: os godos são chamados de citas).

Quem era o culpado por tal situação? O primeiro foi o próprio Juliano. Libânio deixa escapar que, durante a expedição persa, o imperador foi alvo de uma certa *hybris*:

Tu não deverias, meu caro amigo, ter rejeitado a embaixada persa, quando ela pediu pela paz e estava submissa à sua vontade (...) Mas vejamos! O Céu se opôs a ti, ou, melhor dizendo, tu tentaste extrair uma punição desproporcional ao crime [dos persas] (LIBÂNIO, or. XVII.19. Mesmo a testemunha mais simpática a Juliano não podia negar uma certa imprudência deste, parte constitutiva de seu caráter).

Mas, afinal, Juliano não cometeu suicídio. E, em ótica das versões posteriores que Libânio apresenta, é surpreendente a identidade do culpado pelo golpe fatal de que a *Monódia* fala:

O golpe [mortal] caiu sobre Agamêmnon, mas ele era rei [apenas] de Micenas; sob Cresfonte, mas ele era rei [apenas] de Messênia; sob Codro, mas ele estava agindo em obediência à um oráculo; sob Ajax, mas ele era um general de mente fraca; sob Aquiles, mas ele era governado por paixão e ódio, um personagem turbulento, no final das contas; sob Ciro, mas ele tinha filhos para lhe suceder, e sob Cambises, mas ele era louco. Alexandre morreu, mas não por mãos inimigas, e ele era, além disso, alguém que dava margem para críticas. Mas o imperador que governava do ocidente ao oriente, cuja alma estava cheia de virtude, ainda um homem jovem e sem filhos para lhe seguir, tal homem foi morto por algum persa. (LIBÂNIO, or. XVII.32. Mais um classicismo de Libânio: o persa aqui é um “aquemênida”).

A identidade do assassino, ao menos aqui, não é nem um pouco polêmica, em mais de um sentido: não apenas a identidade do assassino é inócua, politicamente falando – que

polêmica poderia haver no fato do imperador romano ser morto por um inimigo? – como também Libânio não levanta dúvidas, aqui, acerca da justeza de tal versão.

Deve-se lembrar que Libânio, ao elaborar a sua Oração 17, estava abalado. Apressa-se a dizer que não está aqui acusando Libânio de ter enlouquecido; o que se diz é que os meses finais de 363 e o começo de 364 devem ter sido um dos piores períodos da vida íntima de Libânio (talvez o pior). Aquele a quem tinha depositado seus sonhos e esperanças tinha morrido, seus compatriotas zombavam da memória deste (e de Libânio, é de se imaginar), seus problemas com Címon, que haviam sido esquecidos durante o reinado de Juliano, retornavam com força total – e a depressão resultante tornou a enxaqueca e a gota mais fortes. O poder investigativo de Libânio deve ter enfraquecido: o que dá sinais da ocorrência disso não é a identidade persa do assassino de Juliano, mas sim a total falta de menção à incerteza daquilo que ocorreu em 26 de junho de 363. Não era por falta de contatos: terá Libânio se isolado de maneira tal, em seu estado de depressão, que não chegou a ter conhecimento da profunda incerteza que imperava em torno do indivíduo que matara Juliano?

Se a *Monódia* é a obra de um homem abalado, o *Epitáfio de Juliano* (a oração XVIII) é o trabalho de alguém que superou a sua depressão, e que é movido por um profundo sentimento de dever a um amigo falecido – e que efetuou um vasto trabalho de pesquisa em torno da figura deste. O resultado de tal esforço é importante: juntamente com os escritos do próprio Juliano e com a *Res Gestae* de Amiano, o *Epitáfio* é uma das principais fontes de informação da vida do imperador²⁸.

Tais características são irrelevantes para o propósito deste trabalho; o que interessa, aqui, é que o *Epitáfio* é obra de alguém que, superando a depressão, conseguiu encontrar o culpado do estado calamitoso do Império romano. Ou melhor, os culpados:

Quem foi que o matou [a Juliano], vocês gostariam de saber. Não conheço o seu nome, mas que seu assassino não pertencia ao inimigo é claramente provado pelo fato que ninguém recebeu nenhuma recompensa por tê-lo matado. O rei persa lançou uma proclamação e convidou o assassino a receber uma recompensa, e se ele tivesse aparecido ele poderia ter obtido um grande prêmio, e no entanto

²⁸ Sob este olhar, é superior ao *Contra Juliano* de Gregório Nazianzeno; enquanto este último resume os acontecimentos ao mínimo necessário para vilipendiar Juliano – cf., por exemplo, GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ* IV.31, onde a conversão de Juliano é rapidamente resumida, e onde os nomes de Máximo de Éfeso ou de Libânio sequer aparecem –, Libânio menciona detalhadamente os detalhes da vida do soberano.

ninguém afirmou que realizou tal ato, nem mesmo por desejo ao prêmio. De fato, deveríamos ficar gratos ao inimigo por não ter assumido o crédito pelo que eles não fizeram, e por nos permitir a procurar seu assassino entre nós mesmos. Pois aqueles indivíduos que achavam a sua existência oposta a eles mesmos e que cuja maneira de vida era contrária à lei, esses haviam conspirado, fazia muito tempo, contra ele, e então, finalmente, aproveitaram a sua chance e agiram. Os motivos que os levaram a fazer isso foram sua perversidade natural, que não tinha vazão sob o seu governo, e, mais especialmente, as honras oferecidas aos deuses, onde as ambições deles estavam totalmente opostas às do soberano (LIBÂNIO, Or. XVIII.274-275).

O culpado da morte de Juliano não é um cristão, mas um complô de cristãos. Tal versão, que não é mencionada nem por Gregório Nazianzeno nem por Amiano Marcelino, ou deve ter circulado entre os indivíduos pagãos simpáticos a Juliano que forneceram material de pesquisa a Libânio, ou é conclusão (criação?) deste (é justo lembrar que Amiano Marcelino permaneceu em Antióquia depois da campanha persa, e que não faz nenhuma alusão a tal versão; ou esta não chegou aos ouvidos de tal autor – improvável – ou ele a considerou sem crédito algum). A experiência de Antióquia ensinara a Juliano – e a Libânio – que alguns indivíduos pretendiam assassinar o imperador pagão; todos os membros desses complôs foram tratados com clemência (LIBÂNIO, Or. XII.85, XV.43, XVI.19, XVIII.199, onde um desses complôs é definido como a ação de “dez soldados”). Era impossível para o orador de Antióquia, refletindo mais calmamente sobre os acontecimentos na Pérsia, considerar que o estado calamitoso do Império romano, que a morte daquele ser que possuía todas as virtudes admiradas pelos deuses, fosse obra de apenas um homem, de “algum persa”, fosse apenas uma virada na roda da Fortuna. Uma conspiração tinha se formado contra Juliano – e uma conspiração mal-definida, que dava a oportunidade a Libânio de considerar que todos os membros da religião cristã eram não apenas seus oponentes religiosos, como inimigos comuns tanto da raça humana quanto dos seres divinos.

A versão de Libânio vista aqui, é, por vezes, mal compreendida. Por exemplo, F. Paschoud a considera absurda: entre tantas maneiras de matar o imperador, não haveria uma maneira mais fácil que o levar para as profundezas da planície persa (PASCHOUD, F. in ZÓSIMO, ed. Paschoud, p. 205)? Tal afirmação é um tanto quanto equivocada; Libânio não afirma que o complô dos cristãos manipulou Juliano a ponto de a lhe deixar desprotegido em meio à maior expedição militar empreendida durante o século IV por

tropas romanas, mas sim que tal complô existia e que ele se aproveitou de uma oportunidade de ouro.

A descrição do combate que acabou com a morte de Juliano por Libânio é muito semelhante à de Amiano Marcelino (o que sugere uma fonte semelhante; será que Oribásio, médico do imperador, já publicara alguma parte de suas memórias em 363 ou 364?); mas, ao contrário do historiador, o sofista utiliza, explicitamente, o exemplo de Sócrates:

Vocês podem se encorajar mesmo com as suas últimas palavras. Quando todos se renderam às lamentações, ele os reprovou, e especialmente os filósofos. As façanhas de sua vida o levariam à ilha dos Puros, ele disse, enquanto eles choravam como se ele tivesse vivido uma vida merecedora do Tártaro. Sua tenda era como a prisão de Sócrates, sua companhia como a companhia de lá, seu fermento o veneno, suas palavras as de Sócrates. Sócrates era o único que não chorava; ele também o era (LIBÂNIO, Or. XVIII.272).

Posteriormente, Libânio imagina o que Juliano teria para dizer aos vivos:

Vocês choram o golpe fatal que me levou durante a minha juventude, mas se vocês consideram que a associação com os deuses seja inferior com a com os homens, vocês não pensam direito. E se vocês imaginam que não há lugar para mim lá, vocês não me conhecem, e estão em um estado lamentável, já que pouco sabiam daquele que sentiam que conheciam mais. Além disso, não se incomodem que eu morri em combate, e pelo aço. Assim morreram Leônidas e Epaminondas, e Sárpedon e Mêmnon, filhos de deuses. Se o pouco tempo que me foi concedido lhes causa tristeza, deixem que Alexandre, filho de Zeus, lhes sirva de consolação (LIBÂNIO, Or. XVIII.297).

O paralelo com Sócrates, a excelência bélica, a sabedoria nas questões administrativas do Império – e a habilidade retórica de Libânio é tal que ele consegue fazer com que o rotundo fracasso de Juliano na administração da crise de grãos em Antióquia se pareça com um importante sucesso (LIBÂNIO, Or. XVIII.195-197) – permitem chegar à conclusão evidente de que Juliano, para Libânio, encarnava o ideal do rei perfeito, incluindo nisso o do rei-filósofo de Platão; mas o discípulo de Sócrates não imaginava uma camarilha tão vil de traidores, de ateus, que se colocaria a dar cabo de tal governante perfeito. O Império Romano chegara à perfeição sob o hábil comando de Juliano; e tal perfeição foi destruída pela ação pérfida e covarde dos cristãos. O governo de Juliano, para Libânio, era o Paraíso Perdido, e a religião cristã era Lúcifer.

É possível que a oração XVII tenha sido proclamada para um pequeno grupo de amigos; mas a oração XVIII permaneceu como um escrito na cabeça de Libânio. Durante o

governo de Joviano e os primeiros meses do reinado conjunto de Valentiniano e Valente (de 363 até o final de 364), cruéis dúvidas pairavam sobre a comunidade pagã do Império: seriam perseguidos? Haveria um ajuste de contas? No começo de 365 – época em que o *Epitáfio* foi concluído –, tais dúvidas não mais existiam. Valente iniciou um violento programa de repressão ao paganismo e aos antigos companheiros de Juliano, incentivado pela rebelião do usurpador Procópio. Máximo de Éfeso, aquele que converteu o antigo imperador para o paganismo, foi decapitado; o filósofo Prisco por pouco escapou com vida. A violência da perseguição foi ainda maior em Antióquia, graças à caça às bruxas empreendida por Valente, justificada pelo governo imperial por causa de um caso de prática teúrgica que pretendia averiguar o nome do herdeiro deste. Um feiticeiro havia estabelecido que o nome de tal sucessor começava com “Teod”, ao que todo Teodoro de Antióquia tornou-se imediatamente suspeito aos olhos de Valente (o sucessor de Valente se chamava Teodósio). O filósofo Simônides morreu rindo, pensando na instabilidade da Fortuna, enquanto era assado em uma fogueira. Pessoas e livros eram queimadas constantemente, em uma cena que faz lembrar os piores momentos da Inquisição (A caça às bruxas de Antioquia é narrada por AMIANO MARCELINO, *RG*, XXIX.1-2).

Era um ambiente hostil demais para que Libânio proclamasse, em público, a oração XVIII. Na verdade, era um ambiente hostil demais para que Libânio proclamasse qualquer coisa; não havia ele propalado aos quatro ventos de sua conexão com Juliano, seu pupilo? É surpreendente que ele tenha conseguido escapar à atenção do poder imperial. Agindo de maneira prudente, ele se retirou para suas terras nos subúrbios de Antióquia, e a boca do maior retórico de seu tempo se fechou por uma noite de quatorze anos.

Quando ela pôde abrir novamente, em 379, a situação política do Império era calamitosa. Sármatas e godos invadiam as terras ocidentais do Império; Valentiniano não passou um ano de seu reinado (364-375) sem empreender uma campanha contra os bárbaros. Perseguições inquisitoriais manchavam de sangue não apenas as ruas de Antióquia, como também as de Roma (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXVIII.1.) Revoltas militares de relevo abalavam a estrutura administrativa do Império – não apenas a de Procópio, como também a de Firmo, na Mauritània, em 372-373 (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXIX.5). A disputa pelo bispado de Roma entre Dâmaso e Libério tinha deixado 137 corpos numa igreja em Roma (AMIANO MARCELINO, *RG*,

XXVII.3.11). E o imperador Valente teve que se ver com uma migração em massa de godos em seu território: pacíficos a princípio, estes godos acabaram se rebelando frente às condições inumanas as quais foram submetidos; o imperador tentou sustar tal rebelião em Adrianópolis.

A batalha, ou o massacre, de Adrianópolis ocupa lugar de destaque no rol das maiores derrotas sofridas por algum exército romano. Amiano Marcelino a considera a pior derrota romana desde Cannae, em 216 AC. Um rápido estudo da batalha de Adrianópolis encontra-se em no *Roman Empire of Ammianus* de John Matthews (MATTHEWS, 2007, p. 296-301). Em poucas palavras, tal batalha é de uma confusão extraordinária: sabemos que algo de muito errado aconteceu muito rápido nas linhas de frente da cavalaria romana; o quê, Amiano não sabe (ou não diz). Juliano fora morto durante a retirada de seu exército em um combate confuso; suas tropas não foram aniquiladas, embora a um custo alto. Valente não apenas teve o seu exército massacrado, como também foi morto durante a peleja. E mais: ao contrário de Juliano, que pôde ser enterrado em solo romano, Valente desapareceu: ninguém sabe o destino final que ele sofreu. Amiano menciona que um sortudo sobrevivente da batalha viu Valente se refugiar em uma casa de palha que foi posteriormente incendiada pelos godos, com o imperador ainda dentro de lá: É um testemunho de qualidade duvidosa (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXXI.13.12).

Tendo exterminado a flor dos exércitos romanos orientais, os godos tiveram livre acesso à Trácia, à Acaia e à Ilíria: praticamente toda a ex-Iugoslávia, a atual Grécia continental e partes da Bulgária estavam sob domínio bárbaro em 378. Os danos materiais foram imensos (isso sem contar a perda de vidas), e seriam ainda maiores se os godos (ainda) não fossem inocentes na arte do cerco militar.

A rebelião goda foi sustada, com sucesso, pelo novo imperador, Teodósio I. Mas o quadro político do Império não deveria parecer menos aterrorizante para um observador astuto como Libânio. A primeira coisa que ele fez, ao sair de seu exílio autoimposto, foi escrever sua Oração XXIV, *Sobre como vingar Juliano*, endereçada ao próprio Teodósio e para Graciano, o jovem filho de Valentiniano que sucedera a seu pai em 375.

Ao iniciar sua missiva, Libânio não deixa nada subentendido: é evidente que a situação atual do Império era calamitosa: os soldados romanos haviam sido derrotados demasiadas vezes. Qual era a razão disso? Libânio não defende que o exército romano

encontre-se em estado de decadência: ele se opõe àqueles que dizem que os soldados sejam covardes ou que estes não estavam sendo treinados adequadamente por seus superiores. As freqüentes vitórias dos bárbaros não poderiam ser imputadas a tais fatores (LIBÂNIO, Or. XXIV.3-5). Descartada tal hipótese, o orador apresenta sua explicação: algum deus estava enfurecido com o Império. E por quê algum deus se enfurecera com o Império?

Porque os culpados pelo assassinato de Juliano ainda estavam à solta, deixando poluto o Império romano, e atraindo diversos castigos para este. Libânio elenca o tratado de Joviano, a morte deste, o ataque dos sármatas, a revolta de Procópio e os massacres em Roma e Antioquia (LIBÂNIO, Or. XXIV.9-15). O assassino aqui proposto já foi encontrado no presente trabalho, em Gregório Nazianzeno:

O agressor que causou o ferimento era um taieno [os taienos eram uma tribo de sarracenos], agindo em obediência aos comandos de seu líder. Esse ato iria provavelmente assegurar ao chefe uma recompensa das pessoas que estavam ansiosas para que Juliano fosse assassinado. Então ele se aproveitou da chance oferecida pela confusão prevalecente, pelos ventos e pela névoa para atacá-lo e se retirar (...) O corpo foi trazido para casa, aos insultos daqueles que tinham planejado tal crime. Durante as várias conversações de paz mantidas com os persas nenhum pio sequer foi escutado de que qualquer um deles tivesse sido recompensado pelo assassinato, muito embora um prêmio fosse esperado (LIBÂNIO, Or. XXIV.6-8.).

Volta-se ao tema da conspiração propagada pela Or. XVIII, mas o assassino é identificado: um sarraceno. Não apenas isso, mas, como se verá, o próprio complô é um pouco mais definido por Libânio, e sua existência é inquestionável:

Alguns, suponho, dirão que eu estou inventando um assassinato que jamais ocorreu, pois, de acordo com eles, o assassino era um inimigo. Não discutirei o argumento de que um persa jamais ousaria penetrar no meio de nosso exercito se não desejasse se suicidar, nem que, caso os números deles fossem maiores, os números daqueles que morreram seriam maiores também. O fato permanece que ele [Juliano] foi o único a ser morto, e que ninguém perto dele e nenhum de seus guarda-costas sofreu um arranhão, nem, de fato, tinha chance de sofrê-lo, posto que Juliano era o prêmio e o alvo contra o qual ele [o taieno] foi mandado (...). O que mais nos diz [sobre o ocorrido] foi que Vítor, Salústio e o resto dos enviados para o arranjo do tratado de paz foram questionados por Sapor se os romanos não se envergonhavam por ter mostrado nenhuma preocupação em vingar Juliano depois que ele foi o único a cair. (...) 'Ora', exclamou, 'quando um de meus comandantes é morto, eu esfolo vivos aqueles que fracassaram em morrer a seu lado, e mando suas cabeças para os parentes [do comandante]' (LIBÂNIO, Or. XXIV.17-20).

Tendo estabelecido a existência do complô para além de qualquer dúvida, Libânio incita Teodósio a procurar esclarecer a natureza deste, seja com encorajamento e presentes, seja com ameaças, seja – Libânio não menciona, mas deixa claro – com aquele instrumento comum das práticas judiciais do Império romano, seja com torturas. Tais investigações iriam chegar a nomes muito poderosos:

Apenas mostre que lhe será aprazível a prisão dos criminosos, e pessoas aparecerão para lhe entregar as feras a ti, assim que tu lhes tirar o receio que elas possam ter em sofrer algum mal, em consequência da riqueza que os assassinos acumularam, graças aos seus altos postos. O fato é que, sem nenhum exagero, embora eles tivessem que ser punidos por um assassinato como esse, eles colheram os frutos de seus cargos, como se fosse um rei persa que eles tivessem assassinado (LIBÂNIO, Or. XXIV.27).

O difuso complô da oração XVIII, o “algum persa” da oração XVII, se torna muito bem definido aqui: o assassino de Juliano foi um sarraceno, que desejava obter uma recompensa de um complô criado contra a pessoa do imperador por um grupo de cristãos que ora se banqueteara com as rendas do Estado romano, que se aproveitava das recompensas recebidas por seu crime abominável.

E a espada que executou Juliano era uma ameaça para Teodósio (e para Graciano). Libânio chega o mais perto possível que alguém poderia chegar em sugerir que o novo imperador, caso não identificasse o complô, poderia ser assassinado a qualquer instante:

Caso um general ou comandante militar tivesse encontrado tal sina [isto é, de ser morto por seus comandados], eu esperaria que tu atacasse os assassinos, posto que a manutenção de tal prática resultaria em uma progressão dos postos das vítimas, dos menores aos maiores [isto é, até ao imperador]. Como as coisas estão, foi contra o chefe de Estado que o cavaleiro e seu aço desferiu seu golpe em meio à batalha, mandado em tal missão por uma cabala maligna de alguma tenda de conspiração maléfica. Senhor, podem existir ainda outros criminosos se rastejando em alguma tenda solitária, inimigos de seus próprios líderes. A natureza jamais poderá melhorá-los, mas o medo pode restringi-los (LIBÂNIO, Or. XXIV.29).

Mas se a ameaça da espada de Dâmocles não comovesse Teodósio, a permanência da fúria dos deuses, o(s) juízo(s) divino(s) deveria(m) fazê-lo:

É um velho hábito deles [dos deuses] demonstrar seu desagrado sobre pessoas injustamente ofendidas. A vingança pelos maus atos de indivíduos normalmente abrange toda a comunidade. Os atenienses foram atingidos pela peste por causa

da morte de Andrógeo, e eles ofereceram ao pai da vítima [isto é, a Minos] um tributo [anual] de sete filhos e sete filhas, embora os realizadores do ato fossem poucos. Tebas, também, foi visitada pela praga por causa do assassinato de Laio, embora sua morte tenha sido causada apenas pela mão de Édipo. Houve fome em Delfos porque Esopo foi assassinado por causa de uma de suas brincadeiras. Quantos tu achas que foram os assassinos? Apesar disso, a cidade inteira sofreu de fome, e seu único remédio foi pagar o preço. E então? Será que a maneira da morte de Juliano, e a negligência em torno desta, não levantou a fúria dos deuses contra os romanos, se a raiva de Apolo não foi acesa contra os aqueus porque Crises não teve sua filha devolvida a ele por um daqueles, e se Hélios ficou tão enfurecido, por causa de alguns bois, que ele ameaçou o resto dos deuses como ele o fez, caso os ofensores não fossem punidos? (...) A tempestade causou a morte daqueles que compartilharam do saque de Tróia com Agamêmnon, mas foi Atena que levou o mar à loucura. E por qual razão? Porque o exército não tinha punido o ultraje que Ajax cometeu sobre Cassandra, da mesma forma que agora nós falhamos em extrair punição de tal assassinato. E, no entanto, poderá ser imaginado que a filha de Príamo era mais preciosa para Atena do que Juliano o era para todos os deuses (LIBÂNIO, Or. XXIV.31-33)?

A visão hagiográfica que Libânio tem de Juliano permanece, embora dezesseis anos tenham se passado desde sua morte. A ele, são atribuídas todas as qualidades possíveis; a ele, todos os deuses são devotados. O profundo desespero da *Monódia*, com seus angustiados questionamentos, já é apenas lembrança. O assassinato de Juliano – covarde, vil, mesquinho – não é condenável apenas por si só, mas por atrair a terrível fúria dos deuses sobre os romanos, tendo como resultado último Adrianópolis.

Neste capítulo, foram vistas as versões do sacerdote cristão e do sofista pagão acerca da morte de Juliano. Seus relatos, na verdade, precedem o de Amiano, mas considerou-se que este apresentava uma visão mais balanceada – ou menos histórica, para o bem ou para o mal, se assim se quiser se chamar – de Juliano, sendo, portanto, um melhor começo para o estudo do problema do presente trabalho. São visões opostas, quase que o negativo uma da outra, e não apenas por Gregório ser oponente mortal de Juliano, enquanto Libânio se faz quase que hagiógrafo deste. Pois Gregório apresenta quatro possíveis assassinos de Juliano, sem afirmar que um seja o culpado mais provável; além disso, e muito mais importante, nenhum dos elencados possui alguma qualidade religiosa nele (Norman afirma, de maneira bizarra, que Gregório “gleefully canvasses the possibility of Christian responsibility”, uma afirmação que causa estupefação: o único cristão que teve mão ativa, enquanto cristão, na morte de Juliano, em Gregório, foi o próprio Senhor. Afirmar que um cristão era regicida por ser cristão colocaria tal autor em uma situação delicada), muito embora o seu ato fosse responsável por uma verdadeira purificação divina

do Império romano. Por seu lado, Libânio, embora de início apresentasse a solução mais simples para o caso (“algum persa”), não apenas aceitou a versão do sarraceno – impulsionado, muito possivelmente, por relatos de testemunhas, se não oculares, pelo menos privilegiadas – como também apresenta a macabra existência de um complô regicida – formado por cristãos, já que estes são naturalmente opostos àqueles que honram os verdadeiros deuses – que poluía o Império romano.

Cap. 3 SIRÍACOS E ARMÊNIOS: EFRAIM DE NISÍBIS E FAUSTO DE BIZÂNCIO

3.1.1 EFRAIM DE NISÍBIS

Nisíbis, (ainda) leste do Império Romano, 363. Um dos grandes desafios que o Império Romano enfrentou a partir do século III foi a existência de um Estado unificado e militarmente competente na sua fronteira oriental: o Império Persa Sassânida.

Seu antecessor, o Império Parto, era muito menos belicoso – e competente: após ter infringido a Crasso a grande derrota de Carrhae (53 AC), foi vencido, por Trajano, por Marco Aurélio, por Sétimo Severo, por Caracala e por Alexandre Severo.

Os sassânidas foram uma ameaça constante durante a segunda metade do século III, chegando a saquear a própria Antióquia, até a vitória de Diocleciano em 297. Mesmo após esse pesado revés, o poderio persa permaneceu, e o Rei dos Reis sassânida, Sapor II (309-379) efetuou diversas operações militares na fronteira mesopotâmica dos dois impérios.

O resultado natural é que o extremo oriente do Império Romano passou a ser pontilhado por diversas fortalezas. Mesmo as cidades de tal região tornaram-se verdadeiras praças-fortes. Uma das mais importantes destas cidades-fortaleza era Nisíbis, a moderna Nusaybin, anexada ao Império por Sétimo Severo (JONES, 1964, p. 138). Como todos os lugares do Oriente Próximo, sua história era milenar, e seu último *boom* populacional ocorreu com a colonização macedônica, quando ficou conhecida como Antióquia-na-Migdônia (MATTHEWS, 2008, p. 67. Tal autor afirma que documentos assírios já mencionavam Nisíbis – como Nasabina -, embora não detalhe quais sejam tais documentos). A importância de Nisíbis como praça militar não pode ser subestimada; de lá, um exército poderia controlar tanto o Tigre como o Eufrates, bem como seria capaz de projetar seu poder contra Amida e Bezabde – outros significativos pontos estratégicos daquela região vital da Mesopotâmia.

Sapor II seguiu o curso lógico de suas operações militares e tentou conquistar Nisíbis. Na verdade, as vantagens que tal conquista trariam eram tão significativas que, mesmo após uma primeira tentativa fracassada (em 338), o soberano persa insistiu nesta

empreitada, sendo repellido em 346 e em 350. Tal fato se tornava ainda mais significativo se lembrarmos que Sapor II conseguiu conquistar as cidades vizinhas de Amida, Bezabde e Singara (Para Bezabde e Singara, cf. AMIANO MARCELINO, *RG*, XX.6-7. O cerco de Amida é um dos trechos mais memoráveis e sangrentos de uma obra particularmente memorável e sangrenta. Boa parte do livro XIX das *Res Gestae* é dedicada a tal evento: AMIANO MARCELINO, *RG*, XIX.1-9).

Tais vitórias devem ter contribuído para um justificado orgulho militar da população da cidade, bem como para uma certa rispidez direcionada ao Império Persa. O tratado de paz estabelecido entre Joviano e Sapor II seria um choque para a população: ele cedia não apenas algumas conquistas efetuadas durante a campanha de Diocleciano de 297 (isto é, todas as satrapias além-Tigre), mas também a própria Nisíbis²⁹. Sapor II, no final das contas, capturara a sua presa sem derramar sangue para isso.

O sucessor de Juliano, Joviano, recebeu duras críticas por ter aceitado tal tratado. Sua atitude foi criticada não apenas por contemporâneos, como Amiano e Libânio, mas também por estudiosos que viveram 1400 anos depois dele³⁰. Joviano morreu em um acidente algo bizarro: ao que parece, ele faleceu envenenado por monóxido de carbono causado pela fumaça de carvão³¹. Sua memória ficou indelevelmente ligada à entrega de Nisíbis aos persas, uma entrega que foi, acima de tudo, constrangedora para os romanos – e que ofereceu amplas oportunidades para notáveis da cidade declararem seu ódio ao novo imperador.

Então Sabino, claríssimo entre seus pares por sua fortuna e por sua família, declarou de forma apaixonada que Constâncio [II], certa feita, quando as chamas cruéis da guerra se propagavam, foi derrotado pelos persas e obrigado a fugir, com poucos seguidores, para o pequeno forte de Hibita, onde ele foi obrigado a viver do pão que ele implorara a uma velha camponesa; e ainda assim, até o último de seus dias ele não perdera nada, enquanto Joviano, no começo de seu principado, abandonou as defesas das províncias cujos alicerces permaneciam

²⁹ O trecho que detalha mais precisamente, ou melhor, menos obscuramente, os termos de tal tratado é o de Amiano Marcelino (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXV.7.9): “Ele [Sapor II] pediu como resgate [do exército romanoilhado em território persa] cinco províncias para além do Tigre: Arzanena, Moxoena e Zabdicena, assim como Rehimena e Corduena, com suas quinze fortalezas, além de Nisíbis, Singara e Castra Maurorum”. É certo, contudo, que pelo menos a província de Zabdicena abarcava ambas as margens do Tigre. Cf. BOEFT, 2005, p. 234-237.

³⁰ Gibbon afirma que tal tratado só foi afirmado graças à ambição particular de Joviano, que desejava assegurar seu trono contra potenciais usurpadores (GIBBON, 1993, vol. 2, p. 508).

³¹ O próprio Juliano, na verdade, chegou muito perto de falecer da mesma forma que seu desafortunado sucessor, quando estava nos acantonamentos de inverno de Paris durante a sua campanha na Gália – JULIANO, *Misopogon*, 340D-342A.

inabalados desde tempos antigos. Mas quando isto não causou nenhuma reação ao imperador, já que este mantinha ainda mais fortemente a santidade de seu juramento [aos persas], e quando ele, após ter recusado a 'coroação', foi forçado a aceitá-la, um certo Silvano, um advogado, foi ousado o suficiente para dizer: 'Que assim sejas coroado, ó Imperador, pelo resto das tuas cidades (AMIANO MARCELINO, XXV.9.3-4)³².

Eis a visão de alguns habitantes de Nisíbis, habitantes destacados: se havia algum homem culpado por sua lamentável situação, era Joviano³³. Um outro indivíduo, contudo, possuía uma outra visão. Seu algoz não era o indivíduo algo medíocre que agora regressava, vivo, da Pérsia, mas sim aquele, formidável, que avançara para a sua morte em terras sassânidas – e que voltava somente para o seu enterro.

I went and came, my brethren, to the bier of the defiled one
and I stood over it and I derided his paganism,
I said: Is this he who exalted himself
against the living name and who forgot that he is dust?
[God] has returned him to within his dust that he might know that he is dust

Eu fui e cheguei, meus irmãos, ao túmulo daquele que foi profanado
e eu permaneci sobre ele e insultei seu paganismo.
Eu disse, é esse aquele que exaltou-se
contra o nome vivo e esqueceu-se de que ele é pó?
[Deus] fez com que retornasse ao pó para que ele pudesse saber que era pó
(EFRAIM DE NISÍBIS, *C.J.*, III.4.)³⁴.

Esse homem era Efraim de Nisíbis.

Uma das grandes realizações decorrentes da revolução historiográfica, detonada em âmbito anglo-saxão, da “Antiguidade Tardia” é que o campo de visão do estudioso do Império Romano tardio tornou-se muito mais amplo; o olhar deste não mais se dirige às elites que falavam o latim (no Ocidente) ou grego (no Oriente), mas também para a rica literatura árabe, siríaco, copta e armênia que se produzia dentro das fronteiras do Império, ou pouco além destas.

³²A coroa aqui descrita é um *aurum coronarium*, cerimônia no qual o novo imperador recebia uma dada quantia de ouro, sob as mais variadas formas – às vezes, até mesmo, sob a forma de... coroas de ouro. Silvano, provavelmente, era um indivíduo espirituoso: sua frase, segundo os comentadores holandeses, pode tanto significar “o resto das tuas cidades” como “as cidades que ainda lhe restam”: BOEFT, 2005, p. 289.

³³Sabino era um homem de posses; Silvano possuía um lugar bem menos destacado na sociedade de Nisíbis, mas para fazer parte de uma embaixada destinada ao imperador, é de presumir que ele fosse, no mínimo, muito respeitado.

³⁴Tal qual o *CJ* de Gregório Nazianzeno, os quatro hinos contra Juliano são aqui referenciados, em seu conjunto, como *Contra Juliano (C.J.)*.

E poucos autores permitem uma visão tão imensa quanto Efraim de Nisíbis. Ele é o maior poeta siríaco, tanto em qualidade quanto em quantidade: o historiador eclesiástico Sozômeno afirma que ele escreveu nada menos do que três milhões de verso (SOZÔMENO, *H.E.*, III.16). E estes versos tinham um grande tema: o tema religioso – Robert Murray afirma Efraim merece ser incluído, com Dante, no seletorol de teólogos-poetas (MURRAY, 1975, p. 31).

Um engano comum nos estudos sobre Efraim, um engano que, de fato, detonou uma controvérsia acadêmica já superada na década de 1950 (Cf. ALAND, B., in BERARDINO, org., 2002, p. 881), é o de referir-se a ele como padre. Ninguém menos do que J.M. Matthews cometeu esse engano na primeira frase da primeira edição do seu *Roman Empire of Ammianus Marcellinus* (MATTHEWS, 2008, p. xiii). A profunda religiosidade de Efraim manifestava-se socialmente no fato de que ele era um diácono, e um diácono ascético, que exigia bastante de si mesmo: ao que parece, Efraim era celibatário.

A primeira edição das poesias de Efraim, contendo os *Hinos Contra Juliano*, é de J.J. Overbeck (Oxford 1865), não contendo tradução. Foram feitas traduções para o alemão por G. Bickell (s/l, 1878) S. Euringer (Munique, 1919) e Edmund Beck (Louvain, 1957): a contida na edição de Lieu (feita por sua esposa, J. Lieu) é a primeira feita em inglês.

A comunidade cristã de Nisíbis, durante a primeira metade do séc. IV, tinha o privilégio de ter como bispo um herói, a seus olhos: o bispo Jacó tinha assumido um papel de destaque na defesa da cidade durante o primeiro cerco de Sapor II (338), quando, durante um pesado ataque dos persas, teve a brilhante idéia de orar para que Deus jogasse torrentes de mosquitos contra os temíveis elefantes sassânidas, no que foi atendido; o milagre divino fez com que as feras entrassem em estado de extrema confusão, fazendo o que elefantes descontrolados costumam fazer com as tropas que estão perto deles: atropelando-as e matando-as, obrigando os persas a sustar seu ataque (TEODORETO, *HE*, I.11.16-36)³⁵.

Tendo sido o maior poeta siríaco, a prestimosidade de Teodoreto em aumentar a estatura histórica de Efraim é, no fundo, de se esperar. O movimento monástico siríaco,

³⁵ Escrevendo praticamente um século depois dos eventos, a aura sacra de Jacó era menor que a de Efraim, e Teodoreto menciona que a intercessão do primeiro deveu-se a uma sugestão do segundo: TEODORETO DE CIRO, *H.E.*, II.30.11-13. Nusaybin, segundo Lieu, era famosa entre os árabes medievais pela voracidade de seus insetos: LIEU, 1986, p. 95.

mais ou menos no mesmo momento em que Teodoreto escrevia sua *HE*, começava a enfeitar a figura de Efraim com as mais variadas lendas, inclusive com um improvável encontro com o próprio Basílio de Cesaréia (HAMMAN,A, apud BERARDINO (org), 2002, p. 459.) Lendas ou não, Efraim, após o cerco de 338, tornou-se uma liderança destacada na comunidade cristã de Nisíbis.

Os cristãos de Nisíbis, uma cidade que estava na encruzilhada dos Impérios Persa e Romano (e do reino armênio, aliás), encontravam-se, de maneira semelhante, em uma encruzilhada religiosa. Como na Pérsia, as comunidades cristãs siríacas conviviam com aquele grupo religioso que as enxergava como apenas uma seita herética que desviara-se na adoração exaltada de um mero profeta, isto é, os judeus: alguns trechos de Efraim deixam claro que esta convivência estava longe, muito longe, de ser pacífica. Em Nisíbis também se encontravam agrupamentos importantes dos “bolcheviques do século IV” (BROWN, 1967, p. 35), os maniqueus. Uma heresia cristã do século II, a marcionita, achara solo fértil no Oriente, e Efraim, diversas vezes, os criticaria³⁶. Isso sem contar os seguidores do pensamento do heresiarca Bardaisan de Edessa.

Não é de se surpreender, portanto, que Efraim fosse obrigado a entrar em polêmica com essa multidão de credos, em torno da verdadeira mensagem de Deus (aquela que ele acreditava). Uma polêmica que o tornou famoso – e que inspirou muitos de seus poemas. Sozômeno nos conta que a inspiração da poesia de Efraim derivou da consternação deste com o prazer que seus conterrâneos tinham ao escutar a poesia de Bardaisan de Edessa, o que o impeliu a criar seus próprios poemas, que superassem os de Bardaisan e que fossem teologicamente puros (SOZÔMENO, *H.E.*, IV.16.7). Lieu critica a afirmação de Sozômeno, dizendo que esta deriva de seu chauvinismo grego, que não poderia aceitar que um autor siríaco, portanto bárbaro, criasse poesia sem ter um modelo grego (LIEU, 1986, p. 97). Uma crítica que não se sustenta: “siríaco” e “grego” não são as categorias-base com que Sozômeno trabalha no trecho citado, e sim “herege” e “ortodoxo”. De qualquer modo, tal inspiração não se interromperia com a entrega de Nisíbis: após permanecer um curto período na cidade, e achando a situação desta sob o domínio de um adorador do sol

³⁶ Os marcionitas afirmavam que o Deus do Novo Testamento – um ser de amor e paz – não era o mesmo que o Deus do Antigo Testamento – criador do Céu e da Terra, mas amiúde violento. O mundo físico é criação do Deus do AT, o *rex mundi*: portanto, os marcionitas abstinham-se da procriação, o que dificultava, em muito, a propagação de sua mensagem. Para os marcionitas, cf. ALAND, B., in BERARDINO, org., 2002, p. 881-882.

abominável, Efraim estabeleceu-se em Edessa, onde fundou uma escola de catequização que se tornaria famosa³⁷.

3.1.2 JULIANO EM EFRAIM

Como já foi visto, Efraim odiava Juliano. E não é para menos: nenhuma cidade romana sofreu tanto, devido às funestas consequências da expedição persa de 363 quanto a sua amada Nisíbis. Por causa de sua loucura (na visão de Efraim), uma cidade que conseguira a proeza de conquistar o respeito do próprio rei persa foi entregue sem combate.

Movido pela inspiração poética (esta alimentada pelo ódio), Efraim compôs, durante seus últimos meses de estadia em Nisíbis (ou, menos provável, em seus primeiros dias de residência em Edessa), os quatro *Hinos Contra Juliano*, uma fonte ainda pouco explorada acerca da figura deste imperador (Cf. BOWERSOCK, 1978, p. 9-10). Nestes, Efraim realiza, em verso, o que Gregório fez em prosa: uma brutal invectiva contra o soberano morto. O que os difere é o seu referencial cultural.

Efraim tinha poucos conhecimentos da cultura greco-romana clássica. Seu texto de formação cultural e literária era a Bíblia. A oposição que é destinada a Juliano, ao contrário do *Contra Juliano* de Gregório, não tem débito algum com a *paidéia* grega: Efraim era ignorante sobre a mitologia helênica, e muito a desprezava³⁸. Além do mais, ele sequer trata Juliano como “apóstata” – os únicos apóstatas que aparecem no *CJ* de Efraim são os cidadãos de Nisíbis, que se desviam do bom caminho cristão para adular o imperador pagão. Pode-se dizer mesmo que, neste autor, a tensão inerente da palavra “heleno” desmanchava-se: os “helenos”, fossem eles quem fossem, eram maléficis.

É a partir do *corpus* bíblico que o diácono de Nisíbis arranja o material de seus insultos. A barba de Juliano, por exemplo, é atacada: não por alguma comparação (incômoda, para alguém tão puritano quanto tal soberano) com a figura do sátiro, mas sim com a de um nazireu, um judeu que tomara votos de deixar crescer barba e cabelo, bem como de se abster da uva – logo, do vinho (EFRAIM DE NISÍBIS, *C.J.*, II.5-6. Os votos

³⁷ Em uma ironia histórica que deixaria Efraim desesperado, sua escola tornaria-se *notoriamente* famosa no séc. V, visto que era um destacado centro da heresia nestoriana, o que acabou obrigando o poder imperial a fechá-la, em 489: LIEU, 1989, p. 96.

³⁸ Em outro trecho de sua obra, Efraim diz: “Abençoado é aquele que nunca provou do veneno da sabedoria dos gregos”. EFRAIM DE NISÍBIS, apud GRIFFITH, 1987, p. 246.

dos nazireus são descritos em Num. VI.1-21). A ausência de qualquer referência à sátiros é ainda mais significativa, posto que a comparação com um nazireu encontra-se na descrição que Efraim faz de uma festa orgiástica em homenagem à “deusa abominável” – isto é, Afrodite. Se a barba de Juliano assume feições “gregas”, e se esta é comparada com a de um bode, a referência é de um trecho de Daniel, onde, em uma das muitas visões deste profeta, um bode aparece, representando o rei dos gregos. Como “grego” é sinônimo de “pagão” para Efraim, e Juliano é o pagão-mor, não há de se surpreender com a quantidade de vezes que o imperador é comparado a um bode (EFRAIM DE NISÍBIS, *C.J.* II.5, II.9 e II.18. A comparação do bode ao rei dos gregos encontra-se em Dan. VIII.21).

Uma comparação das invectivas de Gregório com os hinos de Efraim permite estabelecer que estes últimos se destinam a um propósito diferente. Enquanto Gregório segue modelos literários gregos, os cantos de Efraim são *madrāšê*, isto é, elas são “meditações bíblicamente orientadas sobre história, a cristandade, o poder imperial, e o suposto eclipse do paganismo e do judaísmo (GRIFFITH, 1987, p. 244)”.

E Efraim tinha muito para meditar. Afinal de contas, sua amada cidade fora tomada pelos persas, sem combate. O seu deleite ao ver o cadáver de Juliano era contrabalanceado pela tristeza, talvez mesmo pelo desespero, de ver que

The banner which was sent from the East wind
the Magian took and fastened upon the tower
so that a flag might point out for spectators
that the city was the slave of the lords of that banner

o estandarte que foi enviado do vento leste
o Mago pegou e colocou na torre [da cidade]
para que uma bandeira pudesse apontar para espectadores
que a cidade era escrava dos lordes daquele estandarte (EFRAIM DE NISÍBIS,
C.J., III.1).

Efraim não era somente um grande poeta, mas também um arguto teólogo. Para Gregório, assim como para os historiadores eclesiásticos, Juliano é um parêntese perigoso, perturbador; Efraim, por outro lado, enxerga no reinado deste soberano a ruína final do paganismo, planejada por Deus. A derrota de Nisíbis é causada pela aceitação, por alguns elementos da cidade, da idolatria apóstata pregada por Juliano:

Truth was its wall and fasting its bulwark

The Magians came threatening and Persia was put to shame through them
 Babel through the Chaldeans and India through the enchanters
 For thirty years truth had crowned it
 (but) in the Summer in which he established an idol within the city
 mercy fled from it and wrath pursued and entered it.

A verdade era a sua [de Nisíbis] muralha e o jejum sua fortaleza
 Os magos chegaram ameaçando e a Pérsia foi envergonhada através deles
 Babel através dos caldeus e a Índia através dos encantadores
 Por trinta anos a verdade a coroou
 [Mas] no verão em que ele estabeleceu um ídolo dentro da cidade
 A piedade fugiu dela e a fúria a seguiu e entrou nela (EFRAIM DE NISÍBIS,
C.J., II.20.)

Explica-se a perda de Nisíbis: assim como o antigo Israel tinha traído, pela idolatria, sua aliança com Jeová, tendo recebido como castigo o Cativo da Babilônia, o novo Israel havia traído sua aliança com Jesus, tendo recebido como castigo o Cativo da Pérsia. Mas Efraim não permanece nesse paralelo: o Cativo da Pérsia é causado por um evento muito feliz, a morte de Juliano, que traz a ruína total do paganismo.

Better for you than such a cultivated land of heathenism
 is devastation without sins and desolation without oracles
 Bethlehem and Bethany, both are surety for (you) both
 that in the place of that people who were destroyed
 (men) will come from all peoples with praising
 in order to see in your laps the grave and the Golgotha

Melhor para vocês que uma cultivada terra de impiedade
 é devastação sem pecados e desolação sem oráculos
 Belém e Betânia, ambas lhes dão a garantia
 Que no lugar do povo [os judeus] que foi destruído
 (homens) virão de todos os povos com louvor
 de maneira a ver em seu colo o túmulo e o Gólgota (EFRAIM DE NISÍBIS, *CJ*,
 IV.25)

E Efraim não tem em mente, ao descrever a perda de Nisíbis, o exemplo de Jerusalém escravizada sob Nabucodonosor, mas sim Jerusalém destruída sob Adriano: e se Jerusalém rendida, com seu povo (judeu) escravizado, demonstrava a derrota do judaísmo, Nisíbis demonstrava a derrota do paganismo³⁹.

³⁹ Uma das mais polêmicas políticas de Juliano foi a tentativa deste de reconstruir o Templo de Jerusalém (atitude que lhe angariou a simpatia da comunidade judaica do Império), tentativa esta que acabou em rotundo fracasso. É certo que os judeus de Nisíbis se uniram a Juliano durante o curto reinado deste: um dos temas principais que percorrem o *Contra Juliano* de Efraim é a aliança entre pagãos e judeus.

3.1.3 A MORTE DE JULIANO EM EFRAIM

O *Contra Juliano* de Efraim conta a derrota final da idolatria, um processo histórico-teológico de proporções monumentais. Uma história que havia começado com a adoração do Bezerro de Ouro (Ex. XXXII.4.) terminara com a morte inglória de Juliano na terra dos caldeus. Assinale-se, aqui, a negatividade com que Efraim retrata tal episódio: a anarquia entre os pagãos adoradores do Sol, entre Juliano servo de Hélios e os caldeus – aqueles que, em Efraim, são os fundadores de tal idolatria – é tal que há guerra entre eles, e não poderia ser diferente com aqueles que dão ouvidos a conselhos zodiacais (EFRAIM DE NISÍBIS, *C.J.*, IV.17).

A figura de Juliano, antes de morrer, é ironizada de forma severa:

The king saw that the sons of the East had come and deceived him,
the unlearned (had deceived) the wise man, the simple the soothsayer.
They whom he had called, wrapped up in his robe
had, through unlearned men, mastered his wisdom.
He commanded and burned the victorious ships
and his idols and diviners were bound through the one deceit.
When he saw that his gods were refuted and exposed
and that he was unable to conquer and unable to escape
he was prostrated and torn between fear and shame
Death he chose so that he might escape in Sheol
And cunningly he took off his armour in order to be wounded
So that he might die without the Galilaeans seeing his shame.

O rei viu que os filhos do Leste tinham vindo e o enganado
o ignorante (tinha enganado) o sábio, o simples o profeta,
Aqueles que ele tinha chamado, enrolado em seu manto,
Tinham, através de homens ignorantes, vencido sua sabedoria
Ele comandou e queimou seus navios vitoriosos,
E seus ídolos e adivinhos foram presos através desse único ardid.
Quando ele viu que seus deuses tinham sido refutados e expostos,
E que ele era incapaz de conquistar e incapaz de fugir,
Ele ficou prostrado e dividido entre o medo e a vergonha
A morte ele escolheu para que ele pudesse escapar pelo Sheol
E astuciosamente ele tirou sua armadura com o objetivo de ser ferido
De maneira que ele pudesse morrer sem que os galileus vissem sua vergonha
(EFRAIM DE NISÍBIS, *CJ*, IV.15-16.).

O assassinato de Juliano em Efraim é um semi-suicídio. Em sua ímpia loucura, Juliano supera Nabucodonosor: este destruíra Jerusalém e o Primeiro Templo, tendo, portanto, enlouquecido, passando a viver como um animal – mas acabou superando sua loucura, admitindo o poder supremo de Deus (Nova utilização de Efraim do livro de

Daniel: O episódio de loucura de Nabucodonosor é narrado em Dan. IV.25-34). Ao observar o juízo da verdadeira divindade, manifestado com clareza no colapso de suas expectativas militares, Juliano insiste na insânia, decidido a morrer antes de fazer o que Nabucodonosor fez: admitir a sua total subserviência perante Deus. Tal incapacidade moral o leva a se atirar para a morte.

Deve ser destacado que Efraim também diz que o incêndio dos barcos de Juliano foi causado pela incitação ardilosa de um espião, incitação esta que o pretensamente sábio imperador demonstrou ser incapaz de detectar, o que comprova a impotência dos ídolos de Juliano.

Quem seria o assassino? Ele não poderia ser um indivíduo qualquer. A zombaria de Gregório, que elenca culpados insignificantes, estúpidos, até bizarros, por tal ato, seria inconcebível para Efraim. Para este, o assassino de Juliano é como Moisés, destruindo o bezerro de ouro (Ex. 32.19-20):

He delighted in impure festivals and despised the blessed
 feast days of chastity and the Passover of virtue.
 The pagans carried their idols and ran riot
 and the circumcised sounded the trumpets and waved madly
 and all of them chanted and were without restraint
 The feast was like the one in the wilderness
 The Good one who chastened those stirred up by the one calf
 is he who chastened many stirred up by the one king.
 He broke that calf in pieces in order to bring the tumult to an end,
 and he unfastened that crown in order to sever the frenzy.
 Like a physician he cut out the cause of the tumult
 and in the south both of them were overthrown.
 By means of hard iron he destroyed that calf
 and with a fearful javelin he destroyed that King.

Ele [Juliano] se deliciava em festivais impuros e detestava os abençoados
 Dias de comemoração da castidade e a Páscoa da virtude.
 Os pagãos carregavam seus ídolos e causavam anarquia,
 E os circuncidados [os judeus] tocavam as trombetas e mexiam-se
 [enlouquecidamente,
 E todos eles cantavam e estavam sem [nenhuma forma de] controle.
 A festa era como aquela nos ermos,
 O Bondoso que castigou aqueles excitados pelo bezerro
 É aquele que castigou aqueles excitados pelo rei,
 Ele fez o bezerro em pedaços de maneira que o tumulto acabasse,
 E ele despedaçou a coroa de maneira que o frenesi findasse.
 Como um médico ele extirpou a causa do tumulto
 E no sul ambos foram derrubados.
 Através de ferro duro ele destruiu aquele bezerro

E com uma temível lança ele destruiu aquele Rei (EFRAIM DE NISÍBIS, *CJ*, II.6-8.).

Tem-se aqui uma visão diferente da de Gregório. O assassino de Juliano é uma santa ferramenta nas mãos de Deus, o instrumento que possibilita o cirurgião extirpar o câncer que poluía o mundo.

Não há menção direta ao culpado “terreno” pela morte de Juliano. Entra-se em detalhes sobre os feitos de Deus, mas Efraim não se detém na identidade do assassino. A comparação deste com Moisés leva Sidney Griffith a concluir que “o poeta tinha algum cristão não-nomeado em sua cabeça. Pois Moisés faria figura como um tipo de líder cristão, e pode-se pensar que Efraim pensou em Joviano através desta conexão (GRIFFITH, 1987, p. 255)”. Que o assassino de Juliano possuía um estatuto sacro para Efraim, que a morte deste merecia ser comemorada, mesmo que em combate contra o inimigo, não há dúvida. Mas considerar que Joviano seria o responsável na mente deste autor – o que indicaria o complô cristão – parece um exagero, derivado mais da leitura de Libânio do que de Efraim. Libânio chegou a tal conclusão após um longo período de pesquisa (e de luto, e de desespero), amparado pela lembrança do fiasco que foi a presença de Juliano em Antióquia, e das tentativas de assassinato que este sofrera. Efraim não dá sinais de ter conhecimento destas histórias. Para além das dificuldades logísticas de receber notícias precisas de Antióquia, ele desconhecia o grego. Além do mais, não há sinal de planejamento, de intriga, de traição no *CJ* de Efraim.

O silêncio de Efraim pode nos dizer mais do que uma busca por um culpado/suspeito. (Já) era possível para algum indivíduo cristão que odiasse o paganismo (e a educação clássica) de Juliano afirmar, em alto e bom tom, que sua morte fora um ato de Deus. (Já) era possível glorificar o feito do assassino, mesmo que este fosse, possivelmente, um inimigo do Estado. No entanto, apesar de todo o ódio que Efraim sentia por Juliano, (ainda) não era possível elencar um cristão (enquanto cristão) como o responsável pela morte deste, que dirá glorificá-lo.

3.2 FAUSTO DE BIZÂNCIO

Passemos a uma pequena lição de aritmética, datando do século VII:

Ouvi dizer do meu pai que, nos tempos em que os armênios lutavam contra os persas, Zarwen Kamsarakan realizou grandes feitos de coragem. Ao atacar o exército persa, matou metade no primeiro ataque, um quarto no segundo e um 11 avos no terceiro. Só sobreviveram 280 persas. Quantos eram os persas antes de ele os matar (BROWN, 1999, p. 185. Os persas eram 2000)?

Em 312, Constantino converteu-se ao cristianismo (BARNES, 1981), mas, embora esta se tenha tornado a religião mais favorecida do Império, ainda não era a religião oficial deste. O primeiro Estado cristão da História não foi o Império Romano, mas sim o Reino da Armênia, prensado entre romanos orientais e persas: Trdat (Tirídates) III converteu-se em c. 315, fazendo na Armênia algo que só seria realizado no Império Romano sob Teodósio, o Grande, em 395.

Os bons sentimentos cristãos, bem como a invenção de um alfabeto armênio em c. 400 por Meshrop Mashtots, pouco podiam fazer para mudar os violentos costumes de uma aristocracia bélica que devia ser assim para evitar a extinção de sua autonomia política. A oeste, os armênios viam a figura do Augusto romano, com sua Constantinopla brilhante; a leste, a temível silhueta do *Shahanshah* persa, o Rei dos Reis que tanto temor despertava, desde a idade clássica grega

A Armênia era governada pela dinastia júnior dos arsácidas, que governaram o império parto até 225 d.C., quando da derrubada deste pelos sassânidas. Como é de se esperar, pouco amor havia entre arsácidas e sassânidas, e os primeiros converteram-se ao cristianismo, dentre outros motivos, justamente para se afastar dos últimos (TRAINA, 2009, p. 4-6).

Para além dos inimigos externos, os armênios possuíam, amiúde, um outro oponente: eles mesmos. O ambiente de *vendetta* familiar, bem como o de oportunismo social é vivamente descrito por um historiador:

Só aqueles que tinham algum contato com a instrução [com livros] puderam obter alguma noção parcial dele [do cristianismo]. Quanto aos outros, continuaram a apreciar as suas próprias cantigas, lendas e épicas, acreditavam profundamente nelas e perseveravam nos seus antigos hábitos, nas suas lutas e inimizades sangrentas (...) o patriarca Yohan punha-se no chão de quatro, zurrando com a voz de um camelo... 'Sou um camelo, sou um camelo, suporto os pecados do rei; ponham os pecados do rei às minhas cotas'... e os reis escreviam e selavam títulos de aldeias e propriedades, e os colocavam nas costas de Yohan em troca dos seus pecados' (FAUSTO DE BIZÂNCIO, citado em BROWN, 1999, p. 186).

O homem que escrevia estas linhas é um grande mistério: P'awstos Buzand, ou Fausto de Bizâncio. Tal autor viveu no século V, nascendo na Armênia e realizando seus estudos na cidade de Constantinopla (daí o nome). Nada se sabe sobre ele: de fato, mesmo a afirmação de que estudou em Bizâncio pode ser dúvida, se lembrarmos de que “Buzand” pode tanto designar Bizâncio quanto ser uma corruptela mal-transmitida de “Buzanderan”, ao que Fausto deveria ser chamado, mais corretamente, de Fausto, o Bardo (BROWN, 1999, p. 187).

Fausto escreveu uma *História da Armênia* em quatro livros⁴⁰, partindo da conversão de Trdat III em 317 até a divisão do reino entre Roma e Pérsia em 387⁴¹. Desconhece-se quando que ele escreveu tal obra. Sequer se sabe se a obra foi escrita no alfabeto de Meshrop ou no alfabeto grego (a obra de Fausto sobreviveu em armênio, mas pode ter sido traduzida do grego). Por um lado, tem-se uma razoável certeza de que o *terminus post quem* de Fausto é de c. 400; por outro, o *terminus ante quem* é quase um tiro no escuro⁴². Sua cronologia é obscura, por vezes mesmo confusa. Um estudo detalhado dos feitos dos imperadores romanos não serve para estabelecer uma cronologia mais precisa: por alguma estranha razão (talvez uma confusão do próprio autor), “Valente” é sinônimo de “imperador” para Fausto. Desta forma, tanto Constâncio II quanto Juliano e o próprio Valente recebem tal título.

Em um certo trecho de sua obra, Fausto relata a morte de Juliano (“Valente”). Eilo⁴³:

O Rei Valente ordenou que uma busca deveria ser realizada de forma que algum homem estudado, que fosse capaz de escrever uma refutação da fé cristã, pudesse ser encontrado. Lhe foi dito que um sofista erudito vivia em uma certa cidade; de forma tal que o imperador mandou *magistriani* com ordens para viajar a toda velocidade e de lhe trazer tal homem sem demora. Eles o pegaram e rapidamente o trouxeram⁴⁴.

⁴⁰ A numeração dos livros é uma questão espinhosa: em todos os manuscritos sobreviventes, a numeração vai do livro III até o livro VI. Teria Fausto escrito dois livros que se perderam? Ou teria sua obra circulado através de uma coletânea, que incluía alguma obra desconhecida, de outro autor – de forma que o livro I de Fausto se tornasse o livro III? Nada se pode afirmar com certeza.

⁴¹ As províncias ocidentais da Armênia se tornaram satrapias romanas (JONES, 1964, p. 158), enquanto as orientais mantiveram um grau de autonomia significativo até 425.

⁴² Peter Brown afirma que Fausto escreveu em “cerca de 470” (BROWN, 1999, p. 187), enquanto Baynes defende sua argumentação partindo do princípio que Fausto escreveu em c. 400.

⁴³ Trabalha-se aqui com a tradução de BAYNES, 1955.

⁴⁴ Considerando que o imperador Valente era ariano, portanto não-ortodoxo, poder-se-ia levantar a possibilidade do “Rei Valente” aqui mencionado ser o próprio Valente – como Juliano, tal imperador morreu

Enquanto eles se dirigiam ao seu abrigo para a segunda noite [de viagem], eles chegaram a outra pequena cidade. Nos campos da cidade havia uma capela de uma santa dama martirizada, de nome Tecla. Quando o sofista chegou no local, ele desmontou e fez acampamento na [própria] capela. Os *magistriani* dormiram na cidade. Quando o sofista comeu sua refeição, ele pegou um cobertor e fechou as portas da capela. Ele se jogou no cobertor e pretendia dormir ali. Enquanto ele ainda estava acordado, ele viu, de olhos abertos, as portas da capela se abrirem de forma inesperada, e então houve uma grande reunião de vários mártires que apareceram em glorioso esplendor. Na frente deles caminhava a santa dama Tecla, adornada com grande brilho; pois raios saíam dela como ela fosse uma luz. Eles se cumprimentaram, e a dama Tecla falou para eles: 'É bom que vós tenham vindo, caros amigos e trabalhadores de Cristo'. Após isso, os santos começaram a falar e disseram: 'Os santos do Senhor que ainda não partiram do mundo vivem aqui em [estado de] perseguição, alguns sob ferros, outros aprisionados, outros em exílio, outros sob outras formas de violência, vergonha, necessidade e miséria. Nós nos reunimos, com pressa, para que não nos atrasássemos, graças à nossa negligência, em nos tornar os vingadores dos crentes no Senhor. Muitos trabalhadores do Senhor estão [sendo] impedidos, muitos campos permanecem sem cultivo e muitos vinhedos estão em ruínas. Nós devemos nos livrar de Valente, aquele que impede os trabalhadores, para que todo trabalhador possa voltar a seu ofício. O diligente trabalhador Barsilios está sendo impedido no seu trabalho. Venham, então, mandemos dois dentre nós para remover o maligno Valente da vida [terrestre]'. Um desses dois se chamava Sargis, o outro Theodoros. Eles os mandaram embora, marcaram uma hora e disseram: 'Nesta hora [marcada], vocês e nós viremos [para cá]'. Então eles se levantaram e partiram.

Quando o sofista que estava na capela tinha escutado isso e tinha visto a visão com olhos abertos, ele ficou muito impressionado e permaneceu sem dormir até que o dia raiou. Cedo, na manhã, os *magistriani* chegaram e disseram ao sofista: 'De pé! Devemos ir pelo nosso caminho'. Ele, contudo, fingiu que estava doente, e que não podia deixar aquele lugar. Assim que eles começaram a forçá-lo [a sair do lugar], ele entrou em colapso, respirando com extrema dificuldade, e não podia dar nenhuma resposta às palavras [dos *magistriani*] até a noitinha. Quando esta chegou, os *magistriani* o deixaram na capela e dirigiram-se a seus aposentos na cidade. O sofista fechou as portas da capela e se deitou, quando, subitamente, ele viu novamente as portas da capela se abrirem, e os mártires vieram e se reuniram, e a capela estava coberta por eles. Eles se encontraram e cumprimentaram com grande prazer; e então sentaram em seus assentos, formando um círculo e assumindo seus lugares em uma ordem predetermined. Então vieram também os dois, Sargis e Theodoros, do ofício a que tinham sido mandados, e dirigiram-se para o meio da assembléia dos santos. Toda a assembléia dos santos olhou para eles [e disse]: 'Como é que vocês cumpriram o trabalho a qual vocês foram mandados'? Eles responderam e disseram: 'A partir do momento em que partimos desta assembléia nós [perseguímos e] matamos Valente, o inimigo da verdade, e vejam! na hora marcada nós voltamos para vocês'. Toda a assembléia se levantou, agradeceu a nosso Senhor, Jesus Cristo, e partiram, cada qual para seu lugar. E o sofista permaneceu em grande nervosismo até o raiar do sol (FAUSTO DE BIZÂNCIO, *apud* BAYNES, 1955, 273-274).

em combate; mas seria impossível imputar a Valente uma tentativa de patrocínio de refutação de sua própria fé. Além disso, ele era um indivíduo rústico, mesmo estulto. Amiano relata que um certo sicofanta da corte imperial caiu nas graças do soberano por qualificar seus ditos simplórios e estúpidos como “ciceronianos”: AMIANO MARCELINO, *RG.*, XXIX.1.12.

Alguns comentários preliminares. Baynes identifica o “sofista erudito” mencionado por Fausto como Libânio, uma hipótese equivocada; Antióquia não era uma “certa cidade”: caso Fausto fizesse referência a ela, a chamaria pelo nome. Além do mais, a expressão “outra pequena cidade” indica que a comissão apontada por Juliano dirigiu-se a algum vilarejo, e não à segunda ou terceira maior cidade do Leste romano, o que tornaria impossível a equiparação do sofista com Libânio: este se viu obrigado a permanecer em Antióquia depois da partida de Juliano, devido ao rompimento entre o imperador e as classes dominantes de tal cidade (GABBARDO, 2008).

Tecla, conhecida santa da Ásia Menor, era um dos alvos privilegiados da devoção cristã no mundo romano oriental: a forma com que Fausto se expressa implica que o cristianismo armênio não tinha tamanha predileção por ela (para Tecla, cf. DAVIS, 2001).

“Barsilios” é a forma armênia de Basílio – não há dúvida que Fausto esteja fazendo menção aqui ao próprio Basílio de Cesaréia. Esta é mais uma prova, caso outra fosse necessária, de que o “Valente” aqui referido é Juliano, e não Valente: este último morreu na batalha de Adrianópolis (9 de agosto de 378), enquanto Basílio faleceu no mesmo ano – embora em data ignorada. Caso o relato de Fausto fosse sobre Valente, e não Juliano, os santos do além teriam demonstrado uma notável impontualidade.

Feitos os comentários, passa-se agora a estudar a maneira como a morte de Juliano é memorializada. Notar-se-á, neste relato de Fausto, a total ausência de Deus/Jesus Cristo. Os santos possuem não apenas capacidade de decisão, mas também autonomia para por em prática o que foi decidido. É curioso observar: a assembléia dos santos é presidida não por um santo, mas por uma santa. Certamente uma santa especial – Tecla recebia títulos como “protomártir” e mesmo “apóstolo” -, mas uma santa (a se confiar nas palavras de Fausto, Tecla não era tão venerada na Armênia como era na Capadócia: daí o uso da expressão “de nome Tecla”). Em versões posteriores deste relato, já em época bizantina (séc. VI-VII), a figura de Tecla desaparece, sendo substituída por Jesus Cristo em pessoa.

Juliano aparece como um rígido perseguidor de cristãos: estes padecem sob toda forma de malefícios. Ou melhor, quase toda forma de malefícios: é interessante notar que, em Fausto, não há notícia de martírio ocorrido no governo de Juliano (algo que contrasta com os relatos de Teodoreto e Sozômeno: para estes, cf. *infra*, cap. IV).

Outro fato notável: a morte de Juliano é apresentada de maneira limpa, “fora de cena”, por assim se dizer. Não há sangue, não há morte, não há o caos extremo que vemos, por exemplo, em Amiano: apenas dois santos que se retiram da convivência de seus pares e que, quando retornam, dizem, simplesmente: “está feito”. Não há relato sobre o ferimento do imperador; sequer lhe são concedidas últimas palavras, por mais blasfemas que estas possam ser. O que está em jogo, em Fausto, não é a impiedade do imperador; esta é apenas o catalisador da demonstração extrema do poder dos santos, dos mártires. Embora a justa punição esteja presente neste relato, o mais significativo, em termos de memória, é a impotência humana face aos sacros desígnios divinos, mesmo frente a seres que possuem uma potência divina menor, como os santos. Basílio é perseguido por Juliano: o primeiro não conseguirá se libertar sem a ajuda de Sargis e Theodoros, e o segundo receberá o castigo merecido por via destes.

Os santos nomeados neste trecho de Fausto são significativos. Sargis, São Sérgio, é um santo armênio, conhecido por suas proezas militares: talvez possa-se afirmar que ele é o “são Martinho da Armênia”. Por sua vez, Theodoros, são Teodoro, também um soldado, teve a oportunidade de ser martirizado por Maximiano, durante a última grande perseguição aos cristãos (c. 305). Seu nome já era associado a um episódio ocorrido durante o governo de Juliano: na sua cidade-natal de Euchaita, os sacrifícios de sangue exigidos pelo imperador tinham contaminado os alimentos do mercado, mas Teodoro providenciou alimento fresco e saudável para a população (Para Sérgio e Teodoro, cf. BAYNES, 1955, p. 275-276. Mais um argumento para a afirmação de que Fausto trata de Juliano neste trecho, e não de Valente).

Uma grande diferença separa Fausto de Gregório. Gregório Nazianzeno, por mais ódio que devotasse a Juliano, considera o assassino de Juliano como um homem, um homem comum (talvez mesmo um homem ridículo, na hipótese do “bufão bárbaro”). Fausto é um dos primeiros autores que relatam a história, que circulava no âmbito da Capadócia, de que o assassino de Juliano era uma potência divina, um anjo do Senhor (BAYNES, 1955, p. 281) - não se pode afirmar que ele seja o primeiro por causa da datação dúbia de sua obra. Como se verá, o historiador eclesiástico Sozômeno utiliza a mesma versão de Fausto (isto é, o assassinato de Juliano por dois santos escolhidos em uma assembléia, visto por um sofista); como Sozômeno é um indivíduo muito ligado à Síria e à

cidade de Antióquia, é muito possível que tal tradição tenha surgido em tal cidade – e que ainda não tivesse entrado em circulação em Nazianzo durante a composição do *Contra Juliano* de Gregório Nazianzeno. Poderia-se precisar quando que tal versão entrou em voga, caso a datação da *História dos Armênios* não fosse tão imprecisa: a hipótese de Baynes de que a lenda da morte de Juliano por um santo em Antióquia foi quase que contemporânea aos eventos de 363, e que espalharam-se primeiro para a Capadócia e, depois, para a Armênia é sedutora, mas não pode ser confirmada ou negada, posto que depende da afirmação que Fausto escreveu em c. 400 (BAYNES, 1955, p. 281).

O mais curioso no relato de Fausto é a figura do sofista. Caso ele tenha existido, e não seja produto da imaginação mitopoética de certos extratos cristãos da sociedade, ansiosos por manipular a memória de alguém que não lhes era querido, ele possibilita efetuar certas hipóteses.

O sofista é ímpio: pretendia utilizar uma santa capela como dormitório, no que foi impedido da maneira mais completa. Sua presença sequer é notada pela assembléia dos santos; mas estes deixam o sofista em estado de ansiedade tão agudo que ele perde não apenas o sono, como a própria saúde. A presença deste sofista realça a lição que Fausto pretende ensinar: a impotência do humano frente ao divino.

Quem seria este sofista? Que ele, com toda a probabilidade, não é Libânio, é claro. Não fazia parte do círculo íntimo do imperador, haja visto que foi necessário que o convocassem para que ele pudesse se encontrar com seu soberano. Portanto, pode-se descartar identificá-lo como, digamos, Oribásio ou Prisco, que permaneceram ao lado de Juliano durante a campanha persa. O que obriga a dizer: não se pode saber, com precisão, a identidade deste indivíduo.

Seria ele um funcionário da burocracia imperial, de alguma pequena cidade, exortado a escrever, ele mesmo, um *Contra os Galileus*? Teria Juliano, durante a sua campanha persa, considerado que seu *Contra os Galileus* não poderia servir como único manifesto ideológico contra os cristãos? Ou pretendia o imperador que todo letrado competente elaborasse um pequeno tratado religioso, em âmbito municipal, para que as medidas tomadas nas mais altas instâncias governamentais fossem mais palatáveis para as municipalidades? Afinal de contas, como diria Bowersock, Juliano era inteligente demais para não perceber que suas políticas em Antióquia foram um rotundo fracasso

(BOWERSOCK, 1978, p. 103-104). Teria ele, em seus últimos momentos, planejado uma reformulação, ou um esclarecimento, de suas políticas religiosas?

Em Fausto, as características individuais de Juliano se diluem. Ele é “aquele que impede os trabalhadores”; da loucura, da temeridade, do paganismo de Juliano, tão presentes em Gregório, bem como da guerra contra os persas, não há palavra. A Juliano, não é sequer dada a oportunidade de proferir alguma impiedade antes do momento final: morto fora de cena, por assim se dizer, o grande perseguidor de cristãos consegue apenas demonstrar tanto o majestoso poder dos santos, capaz de matá-lo com facilidade, quanto a presença permanente do juízo divino sobre a História, que possibilita que tal morte aconteça quando seus desígnios (ou seja, que os trabalhadores do Senhor permaneçam em paz) sejam impedidos.

Cap. 4 COMO TRATAR DO INTRATÁVEL? SÓCRATES, SOZÔMENO, TEODORETO DE CIRO E FILOSTÓRGIO

4.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Alguns autores possuem histórias póstumas complicadas: seus longos e árduos labores, suas qualidades, os problemas – e soluções! – levantados por suas obras são ignorados, descartados como desimportantes ou comparados com um predecessor genial (e o resultado é o mesmo descarte).

Os autores trabalhados neste capítulo sofreram este destino. Por muito tempo, Sócrates de Constantinopla, Sozômeno e Teodoreto de Ciró (ao menos as obras históricas deste último) permaneceram periféricos aos olhos não apenas da historiografia, como também dos estudos patrísticos.

Os motivos para tal descaso são vários. O primeiro é que tais autores tem o infortúnio de serem os herdeiros imediatos da tradição historiográfica fundada por Eusébio de Cesaréia, sendo, por conseguinte, comparados constantemente a ele (E Eusébio de Cesaréia, se pode não ser considerado um dos maiores historiadores da história ocidental, foi com certeza um dos mais influentes), uma comparação da qual os pupilos não podem deixar de sair perdendo.

O segundo é a barreira existente, e que só foi derrubada durante o século XX, entre os estudos patrísticos e os estudos clássicos, barreira que movia os mais diversos preconceitos contra tais autores. Para ficar no exemplo de Gibbon, este ama Tácito incondicionalmente e admira Amiano Marcelino e Procópio de Cesaréia. Salvo engano, não faz nenhum elogio aos trabalhos não apenas de Sócrates, Sozômeno e Teodoreto, como também do próprio Eusébio de Cesaréia.

Por fim, a semelhança, à primeira vista, das três histórias (todas são escritas por autores gregos, que afirmam continuar a obra de Eusébio – embora as datas que suas obras terminam são diferentes) possibilitou que eles chegassem a ser tratados como “sinóticos” (referenciando-se os três evangelhos sinóticos do Novo Testamento, Mateus, Marcos e Lucas). Pegue-se uma frase de Gibbon: “Há uma diferença notável entre os dois

historiadores eclesiásticos [Sócrates e Sozômeno], que, no geral, possuem uma semelhança muito próxima (GIBBON, 1993, vol. 3, p. 360)”.

O descaso que tais autores sofreram é percebido ao se estudar as suas edições, bem como a literatura secundária acerca dos mesmos. A primeira edição da obra de Sócrates publicada durante o século XX, mesmo com o aumento do interesse do estudo do Império Romano tardio, data de 1995 (a alemã de G.C. Hansen); antes dessa, a edição mais recente era a de William Bright (Oxford, 1893). Os únicos estudos dedicados única e exclusivamente a Sócrates e Sozômeno anteriores à década de 1990 eram duas monografias da Alemanha guilhermina que tratavam das fontes destes autores (URBAINCZYK, 1997a, p. 3). A bibliografia em torno de Teodoreto de Ciro é abundante; em torno de Teodoreto historiador, parca; em torno da *H.E.* deste, praticamente inexistente (a exceção é mais uma *Quellenforschung* alemã de 1895). Desde a publicação da obra de Urbainczyk, a coleção *Sources Chrétiennes* elaborou edições dos três autores, que são as utilizadas aqui. A importante obra de Glenn Chesnut deve ser lembrada (CHESNUT, 1977), mas nesta Eusébio de Cesaréia ocupa lugar de destaque: quatro dos oito capítulos (excluindo-se a introdução e a conclusão) tratam deste autor, um fala exclusivamente de Sócrates, outro de Sozômeno, Teodoreto e Evágrio Escolástico (este, um autor do final do século VI) juntos, e outros dois de problemas diversos.

Todavia, este descaso está sendo combatido. Theresa Urbainczyk publicou duas monografias importantes, uma sobre Teodoreto, outra sobre Sócrates (URBAINCZYK, 1997a e 2005). A de Sócrates é vital: a de Teodoreto estuda a sua *História Religiosa*, e não a *História Eclesiástica* do bispo de Ciro), bem como um artigo importantíssimo sobre as diferenças entre as obras de Sócrates e Sozômeno (URBAINCZYK, 1997b). Na sua coletânea sobre historiadores da Antiguidade Tardia, David Rohrbacher dá capítulos separados a Sócrates, Sozômeno e Teodoreto (ROHRBACHER, 2002).

É sob tal ótica de estudos renovados sobre estes autores que o presente capítulo se situa. Como se verá, os três autores possuem, cada um, a sua própria visão acerca de Juliano, e cada um memorializa a morte desse de maneira diferente. Embora suas obras sejam de importância secundária para o estudo do reinado de Juliano, comparado às obras de Libânio, Amiano Marcelino, Gregório Nazianzeno e do próprio imperador (BOWERSOCK, 1978, p. 4-8), elas demonstram tanto o surgimento das lendas acerca da

morte de Juliano, a propagação e popularização destas quanto uma mudança política nos rumos do Império que possibilitava que tais lendas pudessem ser relatadas sem medo de repressão política ou acusação de lesa-majestade. E mais: a versão de um destes autores da morte do imperador foi, em última análise, a versão aceita, a leste e oeste do Adriático, o que contribuiu, em muito, para o estabelecimento da “lenda negra” de Juliano.

4.2 O IMPÉRIO DA DINASTIA DE TEODÓSIO

O primeiro movimento de Libânio após ter saído de seu prudente auto-exílio foi escrever a Oração XXIV para Teodósio. Para além dos sentimentos de amizade que o ligavam a Juliano e de sua sincera crença de que o Império encontrava-se poluído aos olhos de algum deus, tal obra tinha um intuito político muito claro: estabelecer se o novo imperador toleraria, respeitaria ou mesmo se aliaria ao paganismo tradicional das classes educadas romanas.

Teodósio frustraria as esperanças e expectativas de Libânio da maneira mais profunda possível. Constantino e seus herdeiros tinham colocado o aparato do poder imperial romano a serviço da religião cristã, tornando-a a crença mais favorecida do Estado. Teodósio foi além: ao criminalizar pagãos, hereges e judeus, ao afirmar que estes, por definição, eram trãsfugas e culpados de lesa-majestade, acabou por transformar a religião cristã na religião oficial do Império.

O Império Romano se dividiria em dois. O do Ocidente logo terminaria como identidade política. O do Oriente passaria por um período de prosperidade e estabilidade, sob o governo dos descendentes de Teodósio, adequadamente instalados na Nova Roma, Constantinopla, que crescia cada vez mais (TRAINA, 2009, p. 27-32). A corte de Teodósio II (408-450), segundo um historiador do período, lembrava mais um monastério; o imperador em pessoa costumava iniciar a recitação de salmos (SÓCRATES, *H.E.*, VII.22). Fosse como fosse, Teodósio II era o homem mais poderoso do mundo; mesmo perdendo a sua metade ocidental, o Império Romano ainda se estendia da Cirenaica até as fronteiras da Armênia, da Síria até a Trácia.

Mas não foi uma época tranquila para a Igreja. O Concílio de Nicéia, convocado por Constantino em 325, pretendia acabar com as polêmicas teológicas existentes dentro da

Igreja, mas a contínua ocorrência de concílios e sínodos durante os séculos IV e V fala por si só (Concílios/sínodos de Constantinopla em 360 e 380; Éfeso, 431 e 449; Laodicéia, 380; Sirmium, 351; Jerusalém, 346; Antióquia, 340; Calcedônia, 451...). A controvérsia continuava, mesmo sob imperadores cristãos. O otimismo de Eusébio para com o poder imperial romano não seria compartilhado por seus sucessores. E mesmo o passado seria visto com um olhar um tanto mais sóbrio: afinal de contas, o que fazer com o meio-sobrinho pagão de Constantino, Juliano, (já cognominado) o Apóstata?

4.3.1 SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA

O nosso estudo começa por aquele que talvez seja o mais interessante dos herdeiros de Eusébio: Sócrates de Constantinopla. Tudo o que se sabe dele depende dos poucos comentários que ele faz sobre si mesmo em sua *História Eclesiástica* (doravante *H.E.*), obra que abrange o período que vai de 306 (ascensão de Constantino) até 439 (XVII consulado de Teodósio II), tendo sido composta, em partes (sete livros ao todo), de 439 até 443.

Sócrates (c. 380 – c. 450) nasceu e viveu em Constantinopla. Ao que parece, não foi um grande viajante: conheceu apenas Chipre, a Paflagônia e a Tessália com seus próprios olhos. Tal fato é importante, posto que, embora Sócrates conhecesse o latim, a única fonte utilizada por ele nessa língua é a de Rufino: o acesso a outros trabalhos, deve-se imaginar, era bastante complicado.

Uma tradição chama Sócrates de “Escolástico”, mas trata-se, ao que tudo indica, de um erro de algum copista bizantino. Tal título aparece apenas a partir do século XIV (algum copista que utilizava um dos resumos de Fócio deve ter pulado uma linha e lido “Sócrates Escolástico”, um engano, ao invés do correto “Evágrio Escolástico”), e Sócrates destina comentários muito duros à profissão jurídica no Império (URBAINCZYK, 1997a, p. 12). Sobre a legislatura romana tardo-imperial, é interessante citar Giusto Traina:

Durante o quarto século, os julgamentos perderam suas antigas conotações públicas, começando a ser feitos em *secretaria*, salas isoladas que eram escondidas por portões e cortinas, e eram abertas ao público apenas em estágios específicos do julgamento. Em tais eventos, o debate entre acusador e acusado era mantido ao mínimo necessário, e o papel principal era delegado ao magistrado

que dirigia a corte. A defesa era, freqüentemente, uma mera formalidade, e alguns julgamentos da época lembram mais Kafka do que Cícero. (TRAINA, 2009, p. 34).

Sócrates recebeu uma excelente educação clássica. Para além de uma das passagens mais importantes de sua obra – a que ele faz uma apaixonada defesa da leitura de autores pagãos clássicos por cristãos (SÓCRATES, *H.E.*, III.16)–, ele foi pupilo de dois gramáticos pagãos, Heládio e Amônio (SÓCRATES, *H.E.*, V.16.9), refugiados vindos de Alexandria para a capital do Império depois da destruição do Serápion.

Heládio e Amônio não eram apenas pagãos, eles eram sacerdotes: o primeiro de Zeus, o outro do deus-macaco Pithekos, isto é, “macaco”. “Pithekos era associado com Thoth, o deus do aprendizado, uma divindade apropriada para um tutor” (URBAINCZYK, 1997a, p. 15). Tais indivíduos não tinham muito receio das leis religiosas de Teodósio: enquanto Amônio propagava aos quatro ventos o quanto a religião pagã sofrera, Heládio se orgulhava dos nove cristãos que tinha matado durante os distúrbios de 393.

Um círculo social curioso para um autor de uma história eclesiástica, e é ainda mais significativo que Sócrates tenha uma atitude tolerante para com certas heresias cristãs. A legislação vociferante de Teodósio I contra os heréticos era tão grandiosa quanto impotente: Sócrates conversou pessoalmente com o presbítero ariano Timóteo (SÓCRATES, *H.E.*, VII.6.6), e menciona a contínua existência, à luz do dia, de diversas heresias (SÓCRATES, *H.E.*, VII.12.2-3). As ações contra heréticos, ao contrário daquelas dirigidas contra o paganismo – ao menos contra o paganismo “público” – ainda não tinham sido delimitadas na Constantinopla do século V. Se o partido a que chamamos atualmente de “ortodoxo” (isto é, o que afirma a consubstancialidade e a coeternidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo: cf. PELIKAN, 1975, p. 172-225) poderia trazer o exemplo de Teodósio e seus filhos, os arianos (que defendiam a diferença de substância entre Pai e Filho) argumentariam, com razão, que quase todos os herdeiros cristãos de Constantino, até Teodósio, seguiam sua visão teológica.

Sócrates demonstra uma admiração especial pela seita novaciana⁴⁵. Os bispos dos novacianos em Constantinopla são figuras respeitáveis, talvez mais eruditos que suas

⁴⁵ A diferença entre “seita” e “heresia” é sutil: enquanto um herético diverge da ortodoxia em termos teológicos, a seita, embora mantenha a visão teológica ortodoxa, rompeu com a ortodoxia em termos administrativos, por assim se dizer: novacianos e donatistas não aceitavam a legalidade de bispos *traditores*, isto é, que tinham sido coniventes com a perseguição religiosa do poder imperial romano. Cf. DE SIMONE,

contrapartes ortodoxas (e Sócrates tinha especial apreço pela erudição): um deles Marciano, foi o tutor das filhas do imperador Valente (SÓCRATES, *H.E.*, IV.9.5).

Sócrates compartilha a preocupação e consternação com o estado dividido da cristandade com Teodoreto e Sozômeno. Os culpados por tal situação eram, para Sócrates, indivíduos que amavam semear a discórdia. Sócrates tem muita pouca tolerância para com os intolerantes. Pegue-se os exemplos de Constantino e Ário: o primeiro, grande unificador da Igreja, tem morte pura, tranqüila, santa, enquanto o segundo, que fez mais do que ninguém para trazer a discórdia no seio da Igreja depois do Concílio de Nicéia, tem uma morte humilhante, defecando suas próprias entranhas em um banheiro público (SÓCRATES, *H.E.*, I.38-39). Os novacianos recebem fartos elogios, mas o fundador da seita, Novatus, é criticado não pela sua recusa em aceitar os *lapsi* de volta para a Igreja, mas sim por seu rigor excessivo com os pequenos pecados de sua paróquia (SÓCRATES, *H.E.*, VII.25.18-20). O retrato do combativo bispo João Crisóstomo é, em Sócrates, muito mais negativo do que Sozômeno e Teodoreto, justamente por ele ser combativo: a unidade da Igreja (que, no fundo, era a mesma coisa que a unidade do Estado) era mais importante do que pormenores teológicos. Teodósio de Sinada é criticado por sua perseguição violenta aos hereges, motivada não por piedade, mas sim por cobiça: o dinheiro tomado dos pagãos foi destinado aos cofres do próprio Teodósio (SÓCRATES, *H.E.*, VII.3.2-3). O responsável, direto ou indireto, pelo assassinato de Hipácia (famosa filósofa pagã, Hipácia foi atacada, em 415, por uma turba cristã, que a esquartejou; seu corpo despedaçado foi posteriormente cremado), Cirilo de Alexandria, é, para os olhos de Sócrates, um indivíduo muito pouco cristão, que cobre com o manto de mártir criminosos cuja punição era muito bem merecida (SÓCRATES, *H.E.*, VII.14.10-11 e VII.15.6. O prefeito – pagão – de Alexandria, Orestes, fora ferido por Amônio, um dos monges da rede de patronagem de Cirilo. Amônio fora punido com a morte, ao que Cirilo rápida e oportunamente o elevou à condição de mártir).

O bispo perfeito, para Sócrates, é Proclo, o ocupante do cargo em Constantinopla na época da escrita da *História Eclesiástica*. Ao elaborar um panegírico para ele, Sócrates elenca as qualidades que um bispo deveria ter, na sua opinião: excelente e aplicado

R.J., in DI BERARDINO (org.), 2002, p. 340. Lança-se aqui a hipótese de que Sócrates não manifestou respeito pelos donatistas porque não teve acesso, em Constantinopla, a fontes que tratassem dessa seita.

estudante, profundo conhecedor da arte retórica, dono de uma grande paciência, piedoso para com hereges e pagãos (SÓCRATES, *H.E.*, VII.41.5).

Entre as qualidades numeradas, não está a tolerância para com os judeus, que figuram de maneira secundária em Sócrates, sendo sempre vistos de maneira negativa: em dois momentos, os judeus, em sua totalidade, são tratados como se fossem, por definição, assassinos (SÓCRATES, *H.E.*, VII.13 e VII.16).

Embora Sócrates, dos três autores trabalhados neste capítulo, seja o que dê mais atenção para a política “secular”, os imperadores “ruins” recebem bem menos críticas do que poderia se esperar. Arianos como Valente ou Constâncio II são retratados não como perversos, mas como marionetes dos bispos semeadores de discórdia mencionados acima. Valente, por exemplo, comete um erro muito grave, ao perseguir os partidários do cristianismo ortodoxo: mas tal erro derivava de intenções boas, distorcidas por bispos arianos intolerantes como Eudócio (SÓCRATES, *H.E.*, IV.1).

4.3.2 JULIANO EM SÓCRATES

Um historiador eclesiástico que teve, como tutores, indivíduos pagãos (um deles com sangue de cristãos em suas mãos), que tinha uma simpatia para com seitas não-ortodoxas, que não via com ódio exacerbado imperadores heréticos, que criticava heróis da ortodoxia: é de se esperar que Sócrates expresse uma visão muito curiosa acerca da figura de Juliano...

... uma expectativa que se cumpre. “O imperador não é apresentado como um monstro e é possível detectar alguma ambigüidade na atitude de Sócrates frente a ele (URBAINCZYK, 1997a, p. 156)”. Único dentre os testemunhos cristãos, o Juliano de Sócrates não é um ser perverso, a encarnação do mal. Não é para menos: a fonte principal do reinado do imperador pagão não é Gregório Nazianzeno, mas sim o *Epitáfio* de Libânio.

Juliano entra em cena no começo do livro III da obra, sendo definido como um “homem cultivado (SÓCRATES, *H.E.*, I.3)” e sua infância e educação, primeiro sob o eunuco Mardônio e o sofista Nicócles, depois escutando as aulas de Libânio de maneira clandestina, são tratadas com simpatia: o jovem Juliano se destaca na oratória (SÓCRATES, *H.E.*, I.12). A situação calamitosa na Gália é responsabilidade de Constâncio

II, e Juliano, graças à promessa feita à soldadesca de um prêmio monetário para cada bárbaro que fosse morto, pacifica a região. Tal soldadesca o proclama Augusto à revelia de Constâncio II – Juliano não tem responsabilidade por este *coup d'état*. Mesmo a sua conversão ao paganismo não merece palavras duras da parte de Sócrates. O começo do reinado do imperador pareceu agradável aos olhos de todos (SÓCRATES, *H.E.*, III.11.1).

Até aí, nada de negativo. Quando Sócrates começa a criticar o imperador, ele não entra em um estado de fúria apoplética. Pede apenas que sua audiência julgue se o que se seguirá vem de um filósofo. A crítica de Sócrates depende não de Juliano como apóstata, como pagão, como traidor do cristianismo, mas sim como um péssimo filósofo, alguém incapaz de agir de acordo com a educação que recebera. O *Contra os Galileus* e o jocoso *Césares* saem da pena de um Juliano vaidoso; o corte de pessoal que a *entourage* imperial sofreu, embora fosse uma atitude digna de um filósofo, era indigna de um imperador, e os insultos a que Juliano submetia seus adversários políticos eram degradantes para ambas as profissões. Se não fosse a morte providencial de Constâncio II (providência de Deus), os projetos do rei-filósofo banhariam o Império em uma sangrenta guerra civil (SÓCRATES, *H.E.*, III.1.39-41).

Da mesma forma, Juliano apresenta uma tolerância inicial para com os cristãos, mas Sócrates releva que entre tais cristãos estavam apenas aqueles que se opunham a Constâncio II. Após uma troca de insultos pública com o bispo (ariano) de Calcedônia, da qual Juliano sai humilhado, ele começa a perseguir os cristãos, de maneira mais sutil do que Diocleciano (e outros): ele não age com crueldade excessiva, mas sim através de medidas como a interdição do estudo da literatura pagã aos cristãos e a proibição de entrar no exército imperial àqueles que não sacrificassem aos deuses. O desejo de vingança – emoção pouco filosófica! – leva Juliano ao conflito com os sassânidas, e o financiamento da expedição militar de 361 baseia-se no injusto confisco da propriedade de cristãos (SÓCRATES, *H.E.*, III.13.1-10). Incentivados, talvez, pelas políticas do imperador, indivíduos que se pretendem filósofos saem a praticar a teurgia. Para que estes pudessem consultar entranhas, crianças de todas as idades são mortas, e os “filósofos”, após o vaticínio dos augúrios, devoravam a carne de suas vítimas (SÓCRATES, *H.E.*, III.13.11), brutalidade que não é desejo de Juliano.

Sócrates não faz um largo relato de martírios de cristãos: além das crianças assassinadas pelos “filósofos”, ele menciona apenas o martírio de três cristãos na Frígia, condenados a serem assados em uma grelha (SÓCRATES, *H.E.*, III.15), uma história milagrosa de Antióquia (Um jovem chamado Teodoro sobreviveu a repetidas torturas graças à ajuda milagrosa de uma aparição: SÓCRATES, *H.E.*, III.19) e a morte do bispo Jorge de Alexandria, amarrado a um camelo e despedaçado, sendo depois queimado, para evitar que os ossos pudessem fornecer relíquias para os cristãos (SÓCRATES, *H.E.*, III.2. Segundo Rohrbacher, o estilo da morte possui traços de rituais pagãos: ROHRBACHER, 2002, p. 256). Jorge da Capadócia era um tipo tão detestável que Sócrates se furta de fazer algum elogio a ele, mesmo depois dele ter um final tão horrível. É importante ressaltar que o Juliano de Sócrates fica revoltado com tal assassinato.

É aqui que Sócrates faz uma defesa apaixonada do estudo das obras do paganismo clássico: entre outros argumentos, Sócrates afirma que Paulo tinha conhecimento da literatura pagã, posto que ele não poderia dizer, por exemplo, “As más companhias corrompem os bons costumes (1 Co 15.33)” sem ter conhecimento da obra de Eurípidés (SÓCRATES, *H.E.*, III.16).

4.3.3 A EXPEDIÇÃO PERSA E A MORTE DE JULIANO

Juliano mostra-se, até então, como uma promessa não cumprida, um ser emotivo, furioso e intolerante que se travestia de filósofo e intelectual. O imenso trabalho que Juliano efetuara para obter o capital cultural que o homem cultivado conseguia com a *paidéia* – isto é, o controle das emoções e pensamentos – foi, na verdade, nada mais do que tempo perdido. A fúria dirigida aos persas, sua intolerância para com os cristãos, os gracejos pouco dignos que ele destinava tanto aos habitantes de Antióquia quanto aos próprios imperadores romanos, tudo isso indicava um semeador de discórdia.

Mas um semeador de discórdia que tinha qualidades. Sócrates não trata da expedição persa de Juliano de maneira exaustiva: em um parágrafo, este vai de Antióquia até as muralhas de Ctesifonte. Tal expedição é um sucesso completo, e o cerco da capital persa é realizado de maneira hábil – tão hábil que o próprio Sapor II manda, repetidamente,

embaixadas a seu adversário implorando pela paz. Nem mesmo Libânio concede um sucesso (inicial) tão espetacular e completo ao herói de seu relato.

O que se segue é algo surpreendente. Concorde-se aqui com G. Chesnut, que afirma: “O relato de Sócrates da morte de Juliano é construído em torno do tema da *hybris*, a recusa em demonstrar piedade, de acordo com a [arte] trágica antiga (CHESNUT, 1977, p. 225)”.

Mas ele não foi convencido [pelas embaixadas de Sapor] nem tinha piedade dos suplicantes; não lhe passou pela mente o provérbio que diz que é belo vencer, mas odioso triunfar em excesso. Fiando-se em certas previsões que o filósofo Máximo – com quem se mantinha em constantes diálogos – lhe vaticinava, ele tinha o sonho de adquirir a glória de Alexandre, o Macedônio, ou mesmo a ultrapassá-la; portanto, ele repeliu as súplicas dos persas. Pois ele acreditava mesmo, segundo a doutrina de Pitágoras e Platão, que pela métempsomatose, ele tinha a alma de Alexandre, ou mesmo que ele era o próprio Alexandre em outro corpo. Essa convicção o induziu ao erro e lhe forçou a não aceitar à súplica do persa (SÓCRATES, *H.E.*, III.21.5-8).

A partir desse momento de completa desmedida – desmedida que consiste tanto pela impiedade que Juliano demonstra aos persas quanto pela ridícula crença que este tinha de que era Alexandre reencarnado, tudo sai errado para Juliano. Levado ao desespero de causa, Sapor joga toda as suas forças contra o exército romano, e é nesse embate que Juliano é morto.

[Durante o combate] o imperador estava presente, cavalgando e encorajando seus soldados; acreditando apenas em sua esperança de sucesso, ele não usava armadura. Em tal estado indefeso, uma lança arremessada por alguém o atravessou pelo braço e o penetrou em seu torso. Ele morreu por causa deste ferimento, sem que se soubesse quem o havia matado: alguns dizem que ele foi ferido por um desertor persa, outros por um de seus próprios soldados – e para muitos essa visão se impõe [Deve-se lembrar da importância de Libânio como fonte de Sócrates.]. Calisto, que servia na guarda de honra do imperador, narrou a vida deste em versos heróicos, e, ao falar dessa guerra, diz que ele [Juliano] foi morto por um demônio (SÓCRATES, *H.E.*, III.21.12-14).

Conhece-se esta obra de Calisto apenas por essa breve menção de Sócrates. É uma pena que não tenha sobrevivido. O “demônio” de Calisto é ambíguo: seria este um demônio maligno que pune o bom imperador que é Juliano, ou um demônio que representa a justiça, e que leva o equivocado, ou mesmo maléfico, Juliano para a sua morada definitiva em algum inferno da imaginação do poeta – ou, mais prosaicamente, o pune pelo erro estratégico cometido? Se a passagem acabasse aqui, já seria por demais curiosa, mas

Sócrates continua, com ironia: “Tal fato pode ter sido inventado pelo poeta, mas pode realmente ter acontecido: pois as Erínias já castigaram muitos.”.

É de se esperar que um cristão fizesse invectivas violentas contra Juliano, e que um pagão elaborasse encômios em homenagem a ele: mas Sócrates destaca-se de todos os outros autores estudados no presente trabalho, citando potências pagãs, com aprovação, contra tal personagem. Tal fato é ainda mais significativo porque este historiador não menciona as Erínias em nenhum outro trecho de sua obra.

Por quê a menção às Erínias? O Juliano de Sócrates é um personagem “ruim”, somando-se tudo, mas não é “ruim” enquanto pagão ou (somente) enquanto perseguidor de cristãos. O que denigre Juliano é sua falsa erudição, sua falsa inteligência, sua falsa filosofia, sua falsa *paidéia*, que o leva à sua legislação contra os professores cristãos. Como a longa defesa de Sócrates do estudo das obras pagãs parece demonstrar, esse era o feito de Juliano que mais estupefação causava ao historiador de Constantinopla.

O relato da morte do imperador assume um caráter irônico. Encaixa-se o imperador em uma categoria (a *hybris*) inerente aos autores trágicos, pilares da boa *paidéia* helênica. Juliano torna-se um personagem saído das obras de Sófocles e Ésquilo, cometendo o erro fatal da desmedida trágica, e aquele a que Juliano condenaria como apedeuta – o mui cristão Sócrates – tenta provar como a concepção puritana do helenismo de Juliano era ridícula. O pretense mestre e guardião moral da literatura clássica não consegue utilizar os *exempla* colhidos de seu estudo na sua vida prática, enquanto que o “apedeuta” utiliza-se deste estudo para relatar o fim de Juliano. A morte deste, portanto, prova, tanto por meio dos fatos relatados quanto pela forma que estes são descritos, que a *paidéia* cristã é possível, enquanto a *paidéia* (exclusivamente) pagã é uma idéia equivocada.

4.4.1 SOZÔMENO

Tal qual Sócrates, tudo o que sabemos sobre Sozômeno vem de sua *História Eclesiástica* (o erudito bizantino Fócio o chama de “Salamanes Hérmiás Sozômeno”, mas Gregório, o Grande (papa de 590 até 604), utiliza apenas “Sozômeno”).

Sozômeno, ao contrário de Sócrates, não nasceu em Constantinopla: sua terra natal era a Palestina, tendo nascido, ao que tudo indica, em Betélia – uma pequena localidade nos

arredores de Gaza. É contemporâneo de Sócrates, tendo nascido, também, em 380. Em data nebulosa, chegou a Constantinopla –depois de 404, posto que, ao falar do bispado de João Crisóstomo na cidade, ele deixa claro que não estava lá; ao mencionar Ático, o bispo da cidade que morreu em 426, Sozômeno diz que toda a informação que concerne a tal indivíduo deriva do testemunho de terceiros (SOZÔMENO, *H.E.*, 9,2.17.). Tal viagem tinha intenções carreiristas: Glenn Chesnut define Sozômeno como

Uma figura parecida com Agostinho antes de sua conversão; um ávido carreirista com habilidade literária, emigrando dos confins do Império para um dos grandes centros urbanos de poder, esperando deixar sua marca no mundo (CHESNUT, 1977, p. 193).

Ao contrário de Agostinho, ancorado em sua diocese de Hipona, Sozômeno era um indivíduo viajado: menciona, para além de seu conhecimento da Palestina, ter visitado Chipre, a Arábia e a Paflagônia; é possível que conhecesse a Cilícia e Alexandria. Em marcante contraste com Sócrates, demonstra um conhecimento razoável da península itálica: é possível que tenha viajado para lá (SOZÔMENO, *H.E.*, II.24.2). Em nova contraposição a Sócrates, é certo que Sozômeno era um advogado (SOZÔMENO, *H.E.*, II.3.10).

É certo que elaborou sua *História Eclesiástica* (uma obra em nove livros que iria de 324 até 439. Como o livro nove acaba abruptamente em 421, Sozômeno morreu antes de terminar seu trabalho – é possível que mesmo a separação da obra em nove livros não fosse o desejo último do autor) depois da obra de Sócrates, tendo se utilizado muito desta, um uso que por vezes beira o plágio. Rohrbacher afirma que não há precedente, na literatura antiga, para dois trabalhos escritos quase contemporaneamente que possuam tantas semelhanças (ROHRBACHER, 2002, p. 122), e uma passagem sutil de Sócrates permite estabelecer que este escreveu primeiro – após um certo comentário do bispo Acácio para Constantino, Sócrates afirma que tal episódio não é relatado por nenhum outro historiador, enquanto Sozômeno, ao relatar o mesmo episódio, o introduz com um “dizem que... (Cf. SÓCRATES, *H.E.*, I.10.4, e SOZÔMENO, *H.E.*, I.22.1)”.

Por quê Sozômeno escreveu uma obra que guardava tantas semelhanças com a de Sócrates? A resposta, ao que parece, é que ele ficou um tanto insatisfeito com os defeitos desta, e – possivelmente vislumbrando uma oportunidade de promoção profissional – escreveu uma “contraobra”, que corrigia os equívocos cometidos por Sócrates. Entre estes,

havia a questão estilística: Sócrates escrevia em um estilo muito simples, de maneira clara, para que sua obra atingisse os ouvidos de pessoas pouco cultivadas (SÓCRATES, *H.E.*, 6.pref.).

Já Sozômeno escreveu utilizando-se de um estilo literário mais complexo. Uma das conseqüências – uma das fatalidades? - deste desejo é a virtual inexistência, em Sozômeno, daquela prática inaugurada por Eusébio: a citação literal, e farta, de documentos. Enquanto Sócrates relata, exaustivamente, atas de concílios, epístolas de bispos, entre outros documentos, Sozômeno os parafraseia, uma atitude que torna a *H.E.* mais próxima dos cânones clássicos de escrita da historiografia do que a de Eusébio ou a de Sócrates. Utilizando-se desta estilística elaborada, pretende também corrigir certos erros factuais de Sócrates. Exemplo: o relato do Concílio de Nicéia (325). Ao contrário do que Sócrates afirmava, os bispos que apoiavam Ário subscreveram o credo proclamado neste concílio. (SOZÔMENO, *H.E.*, 1.21.2).

A *H.E.* de Sozômeno diverge da de Sócrates em um ponto importante: na sua ênfase nos feitos de monges. Estes últimos aparecem bem pouco em Sócrates; é possível que, quando jovem, Sozômeno tivesse tido contato com os mosteiros que começavam a se espalhar pela Síria. Quando aparecem na *H.E.* deste, seus feitos, e eventuais martírios, são descritos graficamente:

Quando, certo dia, ele [o monge Apeles] trabalhava em sua ferraria (este era o seu ofício), à noite, um fantasma demoníaco, com a visagem de uma bela e jovem mulher, procurou colocar à prova sua castidade; ele tirou do fogo o ferro em que estava trabalhando e queimou a face do demônio; este soltou um grito agudo e fugiu, gemendo (SOZÔMENO, *H.E.* VI.28.7).

Como Sozômeno era proveniente de uma das províncias do Império, é natural que este demonstre uma preocupação maior que a de Sócrates pelos eventos acontecidos em lugares outros que Constantinopla. Seus comentários sobre a obra de Efraim de Nisíbis já foram relatados no capítulo sobre este: a *H.E.* de Sozômeno também apresenta detalhes preciosos (ausentes em Sócrates) sobre a expansão do cristianismo para além do Império Romano – especialmente na Pérsia.

O prefácio da obra indica, de maneira nem um pouco dissimulada, as ambições profissionais de Sozômeno: para além dos repetidos, e necessários elogios às infinitas virtudes do imperador reinante, ele oferece ao imperador a sua obra para que ele a corrija

do seu próprio punho, e implora a Teodósio II para que este patrocine, em termos financeiros, a sua carreira. Não há como discordar de Chesnut quando ele define Sozômeno como “carreirista”.

4.4.2 JULIANO EM SOZÔMENO

Se o texto de Sócrates era a base do trabalho de Sozômeno, as diferenças existentes entre eles demonstram as opiniões deste último. O caso de Juliano não é exceção.

Ao contrário de Sócrates, Sozômeno tinha contas pessoais a ajustar com a memória de Juliano. O avô deste (Sozômeno) tinha se convertido ao cristianismo, entre 329 e 360, após observar um milagre do monge Hilário (SOZÔMENO, *H.E.*, V.15.15.). Quando da efetivação das políticas religiosas de Juliano, o avô de Sozômeno teve que fugir de sua cidade, com a família, durante a calada da noite, para evitar incômodos – ou coisa pior.

Juliano aparece inicialmente, em Sócrates, como uma personagem positiva, cujos defeitos serão percebidos somente após seus atos equivocados – equivocados, não demoníacos. Sua fina educação é relatada com detalhes, e suas vitórias na Gália são apresentadas como sucesso retumbante.

O relato de Sozômeno diverge dessa visão. As campanhas da Gália são descritas em uma linha: após sua revolta contra Constâncio II, Juliano muda de religião, nomeando-se sumo-sacerdote – aqui Sozômeno não se refere à posição do imperador romano como *pontifex maximus*, e sim a uma novidade (ir)religiosa introduzida por Juliano – e praticando a apostasia. A apostasia de Juliano é ainda mais pérfida em Sozômeno do que em Gregório Nazianzeno: Sozômeno diz que o imperador chegou a praticar a tonsura e a se tornar monge (SOZÔMENO, *H.E.*, V.1.17). Segue-se um relato da infância de Juliano: a ordem é inversa ao relato de Sócrates, o que permite a Sozômeno, como Rohrbacher aponta, colocar a perversidade do imperador em destaque, mesmo durante a digressão necessária sobre seus anos de juventude (ROHRBACHER, 2002, p. 257.).

Para embasar sua visão negativa de Juliano, Sozômeno também relata martírios de cristãos em quantidade bem maior do que Sócrates, e os descreve com detalhes, sempre com uma ótica negativa para com o imperador: o assassinato de Jorge da Capadócia ocorre

com a total anuência de Juliano, que faz uma reprimenda pública aos alexandrinos somente para manter as aparências (SOZÔMENO, *H.E.*, V.7).

Os detalhes são, amiúde, bastante gráficos: o bispo de Aretusa, Marco, é jogado pelas ruas, arremessado para o alto e espetado com estiletos durante a queda (por crianças em idade escolar, que viram em tal atividade um joguinho) e golpeado pela multidão de forma tal que suas orelhas continuaram coladas a seu corpo por apenas um fio de carne; quando ele nada mais era do que um monte de ferimentos, foi besuntado de mel, para que abelhas e zangões o devorassem (SOZÔMENO, *H.E.*, V.10.8-14). A história é extraída, quase que *verbatim*, do *Contra Juliano* de Gregório Nazianzeno (GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ*, IV.88-91). Enquanto tal relato de brutalidades e selvageria ocupa um lugar periférico nas invectivas de Gregório contra Juliano, a situação é diferente em Sozômeno – tanto que se optou por transcrever a impressionante descrição do martírio de Marco de Aretusa neste capítulo.

Poucas cidades tinham tensões tão fortes entre as comunidades cristã e pagã quanto Gaza. Gaza era uma cidadela do paganismo, enquanto seu porto, Constantia (antiga Maiouma), era cristã; a prosperidade dos proprietários e comerciantes de Gaza dependia de suas exportações, que tinham que passar pelo porto – e pelas taxas – de Constantia (cf. SABBAH, Guy, apud SOZÔMENO, *H.E.*, ed. SC., vol II, p. 130, n.1). Pois bem: em Gaza, os mártires Eusébio, Zenão e Nestabo foram cruelmente massacrados por uma turba que os golpeou com a primeira coisa que encontrava à mão: alguns utilizaram pedras, outros espetos; os cozinheiros da praça da cidade jogaram água fervente neles. O resultado foi que o cérebro dos mártires chegou a vazar e a escorrer pelo chão. Após o espetáculo de brutalidade, os corpos dos mártires foram queimados (SOZÔMENO, *H.E.*, V.9). Em Heliópolis-Baalbek, virgens foram desnudas em público e submetidas a ultrajes de toda a população; elas foram esmagadas, sendo que seus cadáveres foram posteriormente esquartejados, recheados com centeio e devorados por porcos (SOZÔMENO, *H.E.*, V.10.5-7). A fascinação mórbida de Sozômeno por tais detalhes grotescos não se limita aos cristãos: a terrível morte do tio do imperador (também chamado Juliano), mão ativa na implementação de suas políticas religiosas, é descrita em seus pormenores – como punição por seus crimes religiosos, este Juliano teve seu pênis e reto devorado por vermes, que se banquetearam em sua carne até a sua morte agonizante (SOZÔMENO, *H.E.*, V.8.2-3). Não

se pode descartar que Sozômeno tenha lido o *Da Morte dos Perseguidores* de Lactânncio, que descreve, com visível deleite, a morte do imperador perseguidor Galério (LACTÂNCIO, *Da Morte dos Perseguidores*, XXXIII.6.10). Galério e Juliano-tio morrem de maneira bastante semelhante.

E quanto ao culpado por todo esse festival de sangue, suor e lágrimas (para não dizer pedaços de cérebro)? Juliano aparece como um personagem monotemático, que só é capaz de pensar em uma coisa, de maneira obsessiva: em causar o maior dano possível aos cristãos, uma característica que é ressaltada narrativamente pelo silêncio completo de Sozômeno sobre as ações políticas de tal governante.

Mas tal obsessão não significa que Juliano não fosse um personagem inteligente; justamente por ser inteligente, representava tanto perigo para Sozômeno. Por mais que este tentasse demonstrar a ferocidade da perseguição de Juliano (em contraposição à posição moderada de Sócrates), ele não poderia deixar de afirmar que

considerando tudo, é permissível de se concluir que, em termos de derramamento de sangue, ou de invenções de métodos de tortura corporal, ele foi mais moderado que os perseguidores da Igreja que vieram antes dele (SOZÔMENO, *H.E.*, V.5.6).

O *Misopogon* de Juliano é elogiado como uma composição bela e elegante (SOZÔMENO, *H.E.*, V.19). G. Sabbah considera que tal não é certo que Sozômeno tivesse realmente lido tal obra, do que se discorda aqui: caso o autor da *H.E.* realmente não tivesse se impressionado com a composição literária da obra – para não dizer com a condenação puritana da hedonista população antioquena –, ele recorreria a seu mais eloquente recurso literário, o silêncio, ao tratar do *Misopogon*.

E todo o horrendo banho de sangue relatado de maneira extensiva recebe uma certa qualificação: todos esses eventos ocorreram contra a intenção, ou conhecimento, (a *gnome*) de Juliano. Tal qualificação seria de se esperar de um Sócrates, o que implicaria na ambigüidade que perpassa Juliano na obra deste último; mas Sozômeno qualifica a própria qualificação (desqualificando, portanto, o juízo de Sócrates), lembrando que, como bem aponta Guy Sabbah,

A ignorância [de Juliano, para Sozômeno,] (...) não é uma desculpa (...) Se tais atos não foram cometidos por Juliano, foram cometidos sob [o governo de]

Juliano. A condenação é ainda mais grave e digna de consideração porque ela emana de um *scholastikos*, de um jurista. E, de resto, alguns atos de crueldade cabem pessoalmente ao príncipe: ele ordena torturar os cristãos que ele julgava responsáveis pelo incêndio do templo de Dafne [e] ele ameaça Atanásio com 'os piores castigos' – mesmo com a morte – se ele não saísse imediatamente de Alexandria (SABBAH, Guy, apud SOZÔMENO, vol II, ed. SC, p. 19. Os calos imperiais de Juliano não seriam os primeiros, nem os últimos, em que Atanásio pisaria: cf. BARNES, 1993, p. 162-163 para o seu exílio sob Valente.).

4.4.3 A EXPEDIÇÃO PERSA E A MORTE DE JULIANO EM SOZÔMENO

Juliano é, para Sozômeno, um personagem não apenas “ruim” (como em Sócrates), mas maléfico. Se o imperador era um “falso filósofo” na obra de seu predecessor, Sozômeno define claramente que Juliano seguia uma concepção de mundo pervertida.

O caso da expedição persa de Juliano demonstra bem os defeitos que Sozômeno julgava encontrar no relato de Sócrates, e as medidas que tomava para corrigi-los. Recorde-se que o Juliano de Sócrates atingira um sucesso estrondoso, aniquilando os exércitos sassânidas que se opunham a ele com ridícula facilidade. Em Sozômeno, o empreendimento bélico de Juliano nada mais é que uma ímpia comédia de erros, iniciados antes mesmo do imperador pisar em solo estrangeiro: ele evita passar por Edessa, devido ao ódio que devotava à grande quantidade de cristãos que lá viviam, sacrifica em Carrhae e acaba por escrever uma missiva a Arsaces, o rei da Armênia e aliado (melhor seria dizer “protegido”) dos romanos (SOZÔMENO, *H.E.*, VI.1.1-3). Uma carta, possivelmente espúria, de Juliano a Arsaces ainda existe (JULIANO, *Ep.* 51, ed. Loeb); embora o tom seja bastante ríspido, em nenhum momento o monarca lança “ímpias blasfêmias contra Cristo”, como quer Sozômeno. Ou Sozômeno teve acesso a um outro documento, ou ele (deliberadamente?) manipulou o texto que sobreviveu de maneira a acentuar sua polêmica contra Juliano.

Inicia-se o combate contra a Pérsia (muito importante, em um novo livro de sua obra: como se verá, Teodoreto utiliza-se de uma tática retórica diferente para realçar a perversidade do imperador pagão), e Juliano obtém resultados positivos (embora, evidentemente, não tão positivos quanto os do Juliano de Sócrates); mas o seu avanço é descuidado, e o imperador queima tudo que se encontra no seu caminho, incluindo depósitos de alimentos, medida impensada que lhe trará prejuízos no futuro (SOZÔMENO,

H.E., VI.1.4). Os sucessos de Juliano acabam tendo por resultado último o cerco de seu exército por uma imensa força persa, composta de cavaleiros, soldados e de elefantes; o isolamento geográfico total das tropas romanas, prensadas entre o Tigre e o Eufrates, às portas de Ctesifonte. Instauração a fome no exército romano, fome esta exacerbada pela ação impensada de Juliano de jogar no mar uma grande quantidade de provisões, de modo a forçar os seus comandados a combaterem com maior presteza (movidos, obviamente, pelo mais negro desespero). A medida fracassa, e os romanos batem em retirada; enganados por um espião persa (o episódio semelhante ao de Zópiro relatado por Heródoto já foi encontrado aqui, em GREGÓRIO NAZIANZENO, *CJ*, V.10), os invasores perdem três preciosos dias vagando por terras incultas. No dia seguinte, o exército persa ataca:

Um intenso combate iniciou-se, e subitamente surgiu um violento vento, que escondeu as nuvens do céu e o sol, e que encheu o ar de poeira. Nessa densa escuridão, um cavaleiro em pleno galope perfurou o imperador com sua lança e o feriu mortalmente; depois, tendo o imperador caído do cavalo, ele desapareceu. Alguns dizem que ele [o cavaleiro] era um persa, outros [dizem] que era um sarraceno. E há aqueles que sustentam que foi um soldado romano que desferiu tal golpe, furioso com aquele que, por sua imprevidência e temeridade, tinha colocado o exército em tais perigos. Libânio, o sofista siríaco, que foi muito amigo de Juliano, escreveu isto sobre seu assassino (SOZÔMENO, *H.E.*, VI.1.13-14).

Sozômeno passa a citar LIBÂNIO, Or. XVIII, 274-275 por extenso. É significativo que ache importante fazê-lo; como se viu, ele gostava de evitar citações literais. Isso indica que a versão de Libânio sobre a morte de Juliano não apenas circulava, como encontrava audiência cativa, tão cativa que Sozômeno achou necessário polemizar diretamente com o retórico de Antióquia:

Libânio, escrevendo de tal maneira, insinua que o assassino de Juliano foi um cristão, e pode ser que isto seja verdadeiro. Não é inverossímil que um dos soldados no serviço do imperador tenha concebido tal idéia [o tiranicídio], já que os gregos e todos os homens fazem o elogio daqueles que matam os tiranos. E não se pode reprovar [esse soldado] se ele mostrou sua coragem pela causa de Deus e da religião que ele professava. Quanto a mim, sobre aquele que foi o assassino de Juliano, não sei precisamente mais nada sobre além do que já disse (SOZÔMENO, *H.E.*, VI.2.1).

Para Sozômeno, independentemente da identidade do assassino (e a defesa do tiranicídio motivado pela religião é algo de muita importância), a morte de Juliano é um ato divino. Para comprová-lo, relata uma versão da lenda descrita por Fausto de Bizâncio (isto

é, do indivíduo pagão que recebe a notícia da morte de Juliano através da aparição de um exército de santos), bem como uma visão de Dídimo de Alexandria. Sozômeno continua:

Se tais fatos não são suficientes para demonstrar que Juliano pereceu pela vontade de Deus, posto que ele arruinou as suas igrejas, deve-se lembrar da profecia feita por um eclesiástico. Quando Juliano estava a ponto de partir em sua expedição contra os persas, ele ameaçou que, finda a guerra, faria muito mal às igrejas e dizia, por zombaria, que o filho do carpinteiro não poderia defender os cristãos; ao que tal eclesiástico respondeu: ‘Esse filho de carpinteiro está ocupado demais preparando um caixão para a sua morte’.

De mais a mais, o próprio Juliano compreendeu, mais ou menos, de onde veio o golpe que lhe derrubou, e não ignorava por completo a causa de seu infortúnio. Diz-se que, quando ele foi ferido, o imperador pegou o sangue de seu ferimento aberto e o arremessou ao céu, como se tivesse os olhos fixados sobre uma aparição de Cristo, e que lhe considerava responsável por seu próprio ferimento. Outros dizem que, em cólera contra Hélios, porque este protegeu os persas, e porque ele não o salvou, muito embora tal deus fosse o guardião de seu nascimento segundo um certo cálculo astrológico, ele pegou seu sangue com a mão, mostrou-o [para Hélios] e o jogou para o ar (SOZÔMENO, *H.E.*, VI.2.8-12).

Segue-se um relato de catástrofes naturais ocorridas durante o governo de Juliano, clara demonstração da fúria de Deus na Terra e de Seu desprazer com o status quo. A manipulação textual realizada por Sozômeno é evidente: o pequeno tsunami que atingiu Alexandria ocorreu em julho de 365, já bastante avançado o governo conjunto de Valente e Valentiniano.

Com Sozômeno, a “lenda negra” (e cristã) da morte de Juliano encontra-se em estado de apresentação muito mais avançado do que em Gregório; após um breve levantamento da possibilidade que o assassino não tenha sido um soldado romano, Sozômeno efetua um grande elogio ao suposto tiranicida, e elabora um vasto compêndio de visões religiosas, que provariam definitivamente que a morte de Juliano foi obra do Deus cristão. Destaque-se também a incomensurável distância entre as versões de Sócrates e Sozômeno. A repulsa, e mesmo a fúria, com que o último deve ter lido os trechos da obra do primeiro que tratavam sobre Juliano torna-se quase que palpável após a comparação das duas histórias. Para além destas emoções passionais, Sozômeno, como carreirista que era, nos dá pistas de que ao menos certa audiência letrada constantipolitana via Juliano como um oponente, uma figura que deveria ser exorcizada; do contrário, Sozômeno não incluiria suas invectivas contra tal imperador em sua obra.

A impiedade de Juliano também é bastante acentuada, seja pela impiedade frente a Jesus Cristo (que terá sua versão mais elaborada em Teodoreto), seja para com seu próprio deus pagão, Hélios – Sozômeno teve acesso ou à obra de Amiano Marcelino, ou a alguma fonte utilizada por tal historiador (AMIANO MARCELINO, *RG*, XXIV.16, onde, após o sacrifício fracassado de alguns bois para Marte, Juliano jura nunca mais realizar uma oferenda para tal deus – promessa cumprida, posto que morre em poucos dias).

Por fim, cabe assinalar o significativo silêncio de Sozômeno acerca dos hinos de Efraim contra Juliano, o que é indício que levanta (mais) dúvidas sobre a interpretação de Sydney Griffith de que Efraim estaria fazendo alguma alusão a Joviano como mandante do assassinio de Juliano (GRIFFITH, 1987, p. 255).

4.5.1 TEODORETO DE CIRO

Sabe-se mais sobre Teodoreto de Ciró do que sobre Sócrates e Sozômeno. Nasceu em Antióquia, filho de pais de razoável situação financeira – e fervorosos cristãos, sendo a sua mãe seguidora de uma forma extremada de ascetismo, tendo sido influenciada pelo monge Pedro da Galácia. Pedro curou uma aflição oftalmológica da mãe de Teodoreto, e a proibiu de utilizar jóias e outros apetrechos de beleza (ROHRBACHER, 2002, p. 126). Em uma época em que, pelo imperativo biológico e pela pura necessidade demográfica, as mulheres freqüentemente davam à luz com quinze anos, ou menos (BROWN, 1988, p. 6. Para manter a população em nível estável, cada mulher romana deveria ter, em média, cinco filhos), a mãe de Teodoreto permaneceu sem filhos até aos 30 anos, para desespero tanto dela quanto de seu marido (e, presumivelmente, para o escândalo ou, na melhor das hipóteses, para a consternação de seu círculo social). Pedro prometeu rezar para que ela tivesse um filho, desde que este fosse prometido a Deus: assim foi que Teodoreto estava destinado a uma vida religiosa já na barriga de sua mãe.

Sabe-se, de sua juventude, que estudou com afinco tanto a tradição literária clássica quanto a cristã (bem como se informou das polêmicas que caracterizavam esta última). Aos 23 anos, seus pais morreram: Teodoreto doou toda a sua riqueza para os miseráveis, e embarcou na aventura do monasticismo em um convento localizado nos arredores de

Apaméia, a cerca de de 120 km de Antióquia. Lá permaneceu por sete anos, até 423; foi durante essa época que ele escreveu a *Cura das Doenças Gregas*, bem como um tratado (perdido) contra o judaísmo. Talvez estes trabalhos tenham atraído a atenção de seus superiores, posto que Teodoreto foi elevado à condição de bispo da pequena cidade de Ciro⁴⁶.

O seu bispado girou em torno, principalmente, da controvérsia nestoriana. Nestório, grande amigo de Teodoreto, subiu ao episcopado de Constantinopla em 428. Dono de um temperamento belicoso, logo entrou em conflito religioso com outro indivíduo afeito à polêmica teológica, Cirilo de Alexandria, em torno do estatuto de Maria: seria a Virgem a Mãe de Deus, portanto *Théotokos*, como defendia Cirilo, ou apenas a Mãe de Cristo, *Christotokos*, como queria Nestório? A controvérsia em torno do nestorianismo abalaria a Igreja do século V de maneira semelhante àquela do arianismo do século IV, culminando nos concílios de Éfeso (431, momento em que Nestório acabou por ser deposto e exilado para o Egito) e de Calcedônia (451) (Cf. PELIKAN, 1975, p. 226-277).

Como amigo de Nestório, e oponente convicto da exegese teológica de Cirilo, Teodoreto teve que suportar tempestades administrativas importantes, assumindo um lugar de destaque nas controvérsias da época. Tal papel foi importante o suficiente para que Justiniano, mais de cem anos depois da morte de Teodoreto, acabasse por o condenar como herético durante a Controvérsia dos Três Capítulos (Para tal controvérsia, PELIKAN, 1975, p. 275-277), em 553.

Teodoreto, para além dos complexos problemas – e inimigos – adquiridos durante a controvérsia nestoriana, teve que se ver praticamente com os mesmos algozes de Efraim de Nisíbis: judeus, os últimos remanescentes dos marcionitas e maniqueus, além de novas heresias derivadas da controvérsia ariana do séc. IV, como a dos macedonianos⁴⁷ - isso sem contar com os pagãos.

Uma das medidas tomadas por Teodoreto contra estes últimos foi a última das apologias cristãs contra o paganismo, a *Cura das Doenças Gregas*, uma coleção de doze

⁴⁶ Teodoreto não foi o único grande Padre da Igreja que virou bispo de uma cidade miserável: antes de assumir o episcopado de Nazianzo, Gregório foi forçadamente eleito ao posto de bispo de Sasima, um cargo que não o agradou, e que acabou por não assumir: cf. MCGUCKIN, 2001, p. 169-228.

⁴⁷ Seguidores dos ensinamentos do presbítero Macedônio de Constantinopla, que – sob uma ótica ortodoxa – escapando do engano abissal e indesculpável de afirmar que o Deus Filho era uma criatura do Pai, entravam, ainda assim, no erro monstruoso de negar a divindade do Espírito Santo. Cf. SIMONETTI, M., apud DI BERARDINO (org.), 1992, p. 869.

discursos no qual Teodoreto contrapõe argumentos pagãos e cristãos sobre diversos temas (com vantagem, evidentemente, para os últimos). Se compararmos a quarta *Oração* de Gregório Nazianzeno com a *Cura das Doenças Gregas*, o saldo de Teodoreto é mais favorável: o trabalho deste último não é escrito sob a névoa vermelha da fúria e do ódio, o que aumenta a sua qualidade de maneira significativa.

É importante destacar, antes de continuar, que Teodoreto, por impossibilidade material ou por temperamento, não tomou medidas físicas contra seus oponentes religiosos, nem mesmo contra os judeus; o pior que se pode imputar contra ele é a queima de duzentas cópias do *Diatessaron* de Taciano –um evangelho unificado, de um autor heresiarca do século III muito próximo do marcionismo.

A outra medida será estudada abaixo.

4.5.2 A HISTÓRIA ECLESIÁSTICA DE TEODORETO

Com Teodoreto, temos um fenômeno inverso com aquele que ocorre com Eusébio. Este último autor possui uma vasta obra, na qual se destaca (com justiça) os seus trabalhos históricos, isto é, a *H.E.* e a *Vita Constantini*. Teodoreto também escreveu diversos trabalhos, mas o seu papel em torno da polêmica nestoriana obscureceu (de forma injusta) os seus dois trabalhos históricos, isto é, a *História dos Monges da Síria* (também chamada de *História Religiosa*) e a inevitável continuação de Eusébio, inevitavelmente batizada de *História Eclesiástica*.

A *História dos Monges da Síria* não interessa para o presente trabalho. É, com certeza, muito mais original e profunda do que a *H.E.* de Teodoreto. Nela, tal autor faz com Suetônio ou Plutarco o que Eusébio fez de maneira mais geral em sua *H.E.*, escrevendo biografias de 28 monges e 3 mulheres de sua região natal.

O caráter da *H.E.* de Teodoreto difere marcadamente daquele das outras histórias eclesiais trabalhadas aqui. Foi escrita em c. 450, sendo composta por cinco livros. A preocupação de Sócrates (seguida por seu semi-plagiador Sozômeno) de relatar eventos “com precisão (SÓCRATES, *H.E.*, I.1.)” não existe na obra de Teodoreto; o que este propõe é elaborar um relato edificante da história da Igreja, e das qualidades heróicas dos homens que a guiaram face ao duplo desafio da heresia e do paganismo. Tal relato é mais

próximo dos *madrāšé* de Efraim do que das *H.E.* de Sócrates e de Sozômeno. Assim como os hinos do diácono de Nisíbis, a *H.E.* de Teodoreto possui um caráter manifestamente pedagógico: os ouvintes dos sermões do bispo de Ciro durante a prática episcopal deste são o público-alvo da obra historiográfica do mesmo.

Como é de se esperar, Teodoreto começa sua história de onde Eusébio parou. Os livros são divididos, grosso modo, a partir do reinado de certos imperadores: o primeiro trata de Constantino, o segundo de Constâncio II, o terceiro de Juliano e o quarto de Valente – apenas o quinto livro escapa deste esquema básico, terminando, de maneira muito prudente, em 429 (ou seja, logo antes da detonação da polêmica nestoriana). A obra do bispo de Ciro é posterior à de Sócrates, mas não se sabe se é anterior à *H.E.* de Sozômeno. Annick Martin defende que a *H.E.* de Teodoreto é anterior à deste autor (Cf. MARTIN, Annick, apud TEODORETO DE CIRO (ed. Sources Chrétiennes, vol. 1), *H.E.*, p. 36-37), embora seja muito difícil ter certeza acerca de tal ponto.

Uma particularidade da *H.E.* de Teodoreto deriva deste caráter pedagógico da descrição da heróica história de uma Igreja ortodoxa: a diminuição – na verdade a quase anulação – da preocupação com os eventos políticos do Império (entre conseqüências mais importantes, tal limitação auto-imposta faz com que a *H.E.* de Teodoreto seja mais sucinta que a dos seus contemporâneos). Sócrates desculpava-se perante seus leitores face à inclusão obrigatória de elementos políticos profanos em uma história sacra; se tal inclusão incomodava Sozômeno, era nada menos do que perversa para Teodoreto. Mesmo os feitos políticos de Constantino, o herói da ortodoxia imperial – feitos estes nada desprezíveis! – não são descritos: Teodoreto simplesmente convida o leitor a se dirigir a outras obras caso se interessasse pelo tema (TEODORETO DE CIRO, *H.E.*, I.25.13). Mesmo a guerra civil, o evento político por excelência, é visto e explicado somente por uma ótica sacra: Valentiniano II, ariano, causa a rebelião do usurpador Máximo, pelo que recebe duras admoestações da parte do pio Teodósio (TEODORETO DE CIRO, *H.E.*, V.14). O outro usurpador que Teodósio combateu durante seu reinado, Eugênio, não recebe detalhamento algum, talvez porque a base do apoio de Eugênio era a aristocracia senatorial romana, firmemente pagã. Tal guerra civil serve apenas para que Teodoreto possa demonstrar a piedade de Teodósio e seu respeito para com a figura do asceta egípcio João (TEODORETO DE CIRO, *H.E.*, V.24).

4.5.3 JULIANO EM TEODORETO

A outra ação intelectual de Teodoreto contra seus adversários pagãos foi o capítulo dedicado a Juliano de sua *H.E.* Teodoreto foi influenciado não apenas por um estudo de fontes semelhante ao de Sócrates, mas também por um rico mosaico de tradições orais – ou de tradições escritas que se perderam – que transformavam Juliano em um verdadeiro Anticristo, o diabo na terra de forma quase literal (ou mesmo literal!).

Teodoreto assume uma posição similar à de Sozômeno frente a Juliano, mas de maneira mais forte, talvez resultado das tradições diferentes a que teve acesso. De fato, uma comparação entre os textos de Sócrates e Sozômeno com o de Teodoreto permite rapidamente aferir que este último tinha acesso a fontes as quais os dois primeiros não tiveram, seja por impossibilidade material ou indisponibilidade intelectual.

Viu-se a importância que Sozômeno concedeu para os relatos de brutalidade exercidos pelos pagãos contra os cristãos, culminando no santo martírio destes últimos. Teodoreto, como, aliás, em toda a sua *História*, é lacônico em suas descrições, mas isso não significa que elas não existam. O livro III de tal obra é um grande compêndio de tais relatos (muitos não coincidentes com os existentes em Sócrates e Sozômeno). O onipresente martírio de Marco de Aretusa é descrito com vários detalhes encontrados em Sozômeno (o que permite aferir, que Teodoreto utilizou o *CJ* de Gregório Nazianzeno); mas, em outros trechos do texto, Teodoreto ou utiliza fontes diferentes de Sozômeno (quais? Não se sabe – mas provavelmente Teodoreto se valha de tradições textuais/orais siríacas que Sozômeno não podia utilizar), ou interpreta os fatos de maneira diferente: é impossível, a partir de uma comparação dos relatos de Teodoreto e Sozômeno, definir qual obra foi escrita antes.

Pegue-se o caso das virgens dadas de comer a porcos: não apenas o local do evento difere (Heliópolis-Baalbek para Sozômeno, Ascalon e Gaza para Teodoreto - TEODORETO DE CIRO, *H.E.*, III.3), como a visão acerca do por quê destas virgens terem sido recheadas com centeio. Sozômeno diz que, sem este repulsivo recheio, os cadáveres das virgens não seriam devorados – os porcos acabam sendo vítimas de um embuste por parte dos pagãos! –, uma afirmação ausente em Teodoreto. A ausência de tal afirmação causa um efeito retórico que permite aferir que tal ato foi cometido por – mais – um

excesso de crueldade da parte dos inimigos da fé. Da mesma forma, o destino final do tio do imperador pagão, também chamado Juliano, é diferente em Teodoreto: enquanto que, em Sozômeno, ele é atacado por vermes que devoram suas entranhas, na obra do bispo de Ciro suas tripas apodrecem de tal forma que seus excrementos não eram mais expelidos pelo ânus, mas sim por sua boca (TEODORETO DE CIRO, *H.E.*, III.9.1).

Nem Sócrates, nem Sozômeno mencionam o martírio do diácono de Cirilo de Heliópolis-Baalbek: famoso (famigerado?) destruidor de ídolos (de estátuas?) pagãs, foi atacado e morto; seus atacantes devoraram seu fígado. Por tal ato ímpio, os atacantes foram posteriormente punidos: suas línguas e dentes apodreceram e caíram, e acabaram perdendo a visão. Em Sebaste, a tumba de João Batista foi profanada (algo também só presente em Teodoreto). Na Trácia, um certo Emiliano foi assado em uma pira (TEODORETO DE CIRO, *H.E.*, III.4). Na descrição do martírio de Marco de Aretusa, Teodoreto suprime alguns detalhes presentes em Sozômeno e Gregório Nazianzeno e acrescenta que o mártir foi jogado no esgoto antes de virar o brinquedo das crianças sádicas da cidade, algo que não se encontra nos outros dois autores (TEODORETO DE CIRO, *H.E.*, III.3.4). A lei que exclui os professores cristãos de seus postos é mencionada, juntamente com um edito (que, salvo engano, aparece apenas em Teodoreto) que expulsaria os cristãos do exército romano (TEODORETO DE CIRO, *H.E.*, III.4). O futuro imperador Valentiniano aparece assumindo uma postura cristã exemplar, recebendo, como prêmio de Deus, o Império na Terra e uma vida abençoada no Além (TEODORETO DE CIRO, *H.E.*, III.12).

É interessante assinalar, em especial, um episódio relatado por Teodoreto. Quando Juliano estava quase chegando na cidade de Beroea, na Grécia (no momento, portanto, em que se dirigia para Constantinopla depois da morte de Constâncio II – note-se a total despreocupação de Teodoreto com a cronologia: tal relato segue-se à menção dos planos de Juliano para a invasão da Pérsia), um filho que havia sido repudiado e rejeitado publicamente pelo seu pai, um aristocrata cristão (graças à sua conversão ao paganismo), dirigiu-se ao imperador, suplicando que este mediasse uma reconciliação. Durante um banquete realizado na cidade, Juliano fez com que pai e filho sentassem do seu lado, e tentou convencer o nobre a perdoar seu rebento. A resposta do pai, frente à menção da palavra “filho”, teria sido: “Senhor, estás falando deste cretino que Deus odeia e que prefere mentiras à verdade?”, ao que Juliano, observando que tal reconciliação era

impossível, ofereceu sua proteção ao jovem. Teodoreto utiliza-se desta passagem não apenas para lembrar da piedade e da coragem do pai (que contradisse o imperador de maneira quase que brutal – um ato arriscado, para dizer o mínimo), como para realçar que as reformas de Juliano eram odiadas por muitos. Mas tal passagem demonstra um Juliano calmo e tranqüilo, pouco propenso a punir ao pai e mais do que disposto a assumir a tutela do filho (TEODORETO DE CIRO, *H.E.*, III.16). Teodoreto tenta denegrir a atitude do imperador classificando-a como um disfarce, um engodo.

O relato mais violento acerca da personalidade de Juliano não o demoniza em relação ao início do conflito com a Pérsia: a expedição de 363 é inspirada não pela malignidade do imperador, mas sim por culpa exclusiva dos sassânidas:

Tão logo os persas receberam notícias da morte de Constâncio, eles criaram coragem, proclamaram guerra, e marcharam contra o Império Romano. Juliano, portanto, planejou reunir suas forças, embora estas estivessem sem um Deus que as protegessem.

Sem Deus, mas não sem oráculos: Juliano se preparou procurando divinações de oráculos em Delfos, Delos e Dodona, que lhe garantiram a vitória. Intoxicado com tal promessa, Juliano, segundo Teodoreto, passou a imaginar uma posterior campanha contra os galileus: “Ele acreditou nas mentiras dos oráculos e ameaçou colocar nas nossas igrejas a estátua da deusa da luxúria [Afrodite] (TEODORETO DE CIRO, *H.E.*, III.16)”.

O relato da invasão de Juliano em Teodoreto é breve: desconsidera minúcias políticas. O imperador, ao entrar na Pérsia, já queima seus barcos, de modo a aterrorizar seus súditos. Não há menção de Tigre, de Eufrates ou de Ctesifonte: os barcos são queimados, e isso é tudo. Com barcos queimados atrás de si e sem suprimentos (o Juliano de Teodoreto é estúpido o suficiente para sequer pensar nesse assunto, tema central para qualquer expedição militar em larga escala), os soldados fazem o óbvio, e começam a recuar.

Em meio a suas lamentações e reclamações eles, subitamente, encontraram aquele que tinha lutado, em fúria insana, contra seu Criador, ferido de morte (...) O nome do homem que desferiu aquele justo golpe ninguém sabe até hoje. Alguns dizem que ele foi ferido por um ser invisível, outros por um daqueles nômades que se chamam Ismaelitas [ou seja, por um sarraceno]; outros por um soldado que não podia suportar [mais] as dores da fome no meio do ermo. Mas, seja homem ou anjo que tenha manuseado o aço, sem dúvida que aquele que realizou tal feito foi o ministro da vontade de Deus. Diz-se que, quando Juliano

recebeu seu ferimento, ele encheu suas mãos com seu sangue, o jogou no ar e gritou, 'Venceste, Galileu!'. Desta forma, ele pronunciou, ao mesmo tempo, uma confissão da vitória [de Jesus Cristo] e uma blasfêmia [TEODORETO DE CIRO, *H.E.*, III.20]

Essa é a frase que, provavelmente, mais acompanhou a figura de Juliano no decorrer dos séculos. Traduzida em latim (“*vicisti, Galilee*”), esta frase seria citada nos mais diferentes contextos históricos: desde nas mais variadas versões de sua vida escritas por teatrólogos do séc. XVI, como Hans Sachs e o próprio Lorenzo de Médici (BROWNING, 1976, p. 228-229) até em um romance de G.K. Chesterton, *The Innocence of Father Brown*. Gore Vidal precisou explicitar que Juliano jamais tinha dito tal frase na introdução de seu romance histórico.

Morto o Apóstata, encerra-se o livro III. Há um inteligente recurso retórico na maneira que Teodoreto organizou seus livros. Todos os outros livros tratam de imperadores cristãos, bons ou ruins, ortodoxos ou hereges: somente o livro III trata de um soberano não-cristão, Juliano. A impiedade de Juliano é tamanha que nem mesmo um herege merece receber o insulto de compartilhar com tal imperador o mesmo livro de uma história eclesiástica.

4.6.1 FILOSTÓRGIO

O desfile de historiadores ortodoxos termina aqui; um convidado (ou penetra) inesperado aparece. Do historiador cristão ariano Filostórgio, pouco sabemos. Nasceu em c. 370, na Capadócia, e morreu depois de 425. Era leigo, tal qual Sozômeno e Sócrates. Foi influenciado por Eunômio, grande expoente intelectual da fração mais radical dos arianos, a dos anomeus. As disputas teológicas cristãs em torno do arianismo, como já foi dito mais de uma vez no presente trabalho, são sutis. Os ortodoxos de Nicéia defendiam que o Pai e o Filho da Santa Trindade tinham a mesma natureza (*ousia*), sendo chamados de “homousianos”. Os arianos moderados consideravam que o Pai e o Filho tinham uma natureza semelhante, sendo batizados de “homeusianos”. Os arianos radicais, como Filostórgio, afirmavam que Pai e Filho tinham naturezas diferentes, sendo chamados de anomeus.

Sua *História Eclesiástica*, em doze livros perdeu-se. Era mais uma das continuações da obra de Eusébio (o que deixa ainda mais visível o fascínio que a obra deste causou nas gerações seguintes). Sua obra sobreviveu apenas na epítome desta elaborada pelo onipresente erudito bizantino Fócio (c. 810-893).

Pouco se pode aferir de tão parco relato. Fócio, como bom ortodoxo que era, omitiu, ou mesmo expurgou, de seu relato a maioria das menções de Filostórgio que se opunham à tal ortodoxia. Relata-se aqui a sua versão da morte de Juliano mais como uma curiosidade:

[Segundo Filostórgio, nos diz Fócio], o apóstata Juliano realizou uma expedição contra os persas, confiando nas profecias dos oráculos pagãos, de diferentes lugares, que sua força provaria-se irresistível. Mas um certo velho, que tinha há muito sido dispensado do serviço persa, planejou, por fraude e traição, fazer uma armadilha para o Apóstata enquanto este guerreava na Pérsia. E quando ele levou os romanos para uma situação catastrófica, por os guiar a um deserto isolado, no qual uma parte muito grande do exército pereceu, ele entregou o inimigo, como a presa de um caçador, para seus compatriotas. Pois os persas desceram sobre os romanos, tendo juntado às suas forças, como aliados, alguns cavaleiros sarracenos que estavam armados com lanças. Um destes arremessou a sua arma contra Juliano, que o atingiu na coxa, perto da virilha: e quando a lança foi retirada, seguiu-se [um vazamento] de fezes e de sangue. Um dos guarda-costas do imperador imediatamente atacou o sarraceno que tinha ferido o soberano, e cortou sua cabeça: enquanto os romanos imediatamente colocaram Juliano, ferido mortalmente dessa forma, em um escudo, e o levaram para uma tenda. Muitos inclusive pensaram que o golpe fatal tinha sido desferido pelos próprios amigos de Juliano, de tão repentino e inesperado que este foi, e tamanha era a sua desorientação em relação de onde tal golpe foi desferido. Mas o amaldiçoado Juliano pegou em suas mãos o sangue que fluía de seu ferimento, e o arremessou contra o sol, gritando; ‘Tome a sua parte’, e ele amaldiçoou os outros deuses como vilões e destruidores. No seu círculo [de amigos] encontrava-se um médico muito famoso, um certo Oribásio, um nativo da cidade da Lídia, Sardes. Mas o ferimento estava muito além da arte médica, e matou Juliano depois de três dias de sofrimento, depois que ele aproveitara a dignidade de César por cinco anos, e o trono imperial por dois anos e meio depois da morte de Constâncio. Filostórgio, nessa passagem, escreve que Juliano arremessou seu sangue para o sol e amaldiçoou os deuses. Mas a maior parte dos historiadores escreve que ele usou tal ato como expressão de ódio contra o nosso Senhor e único e verdadeiro Deus, Jesus Cristo.

É curioso que, segundo Fócio, a injúria final contra Jesus Cristo torne-se uma impreciação contra os deuses pagãos: provavelmente Filostórgio seguiu uma tradição mencionada brevemente por Sozômeno, de maneira muito mais explícita (Teria Filostórgio conhecimentos de latim e, portanto, a possibilidade de ler Amiano Marcelino? Não se sabe).

A epítome de Fócio permite deslumbrar certos detalhes que não se encontram em outras de nossas fontes: a inesperada descrição pormenorizada dos ferimentos do imperador, detalhes que não se encontram em Sozômeno ou Amiano Marcelino, bem como a pronta destruição do bem-sucedido algoz (novamente, um sarraceno) de Juliano. Mas a versão filostorgiana do fim de Juliano é surpreendente, não por categorias morais (não) apresentadas, mas pela própria facticidade: Juliano morreu depois de três dias.

Duas hipóteses se impõem: ou o relato de Filostórgio se corrompeu em algum ponto de transmissão, ou alguma tradição díspar da morte de Juliano circulava em alguns ambientes sociais do Império. Por mais que a última hipótese pareça interessante, é evidente que a primeira é mais provável. Nenhuma das fontes contemporâneas a Juliano alarga seu tempo de vida (de agonia): todos concordam que o imperador faleceu ainda em 26 de junho de 363, durante a noite. A possibilidade de alguma corruptela no texto de Filostórgio é quase uma certeza: é de se imaginar que, em algum ponto após a ligação completa do aparato imperial com a ortodoxia cristã, os meios materiais dos arianos ficassem seriamente abalados. Entre outros problemas, a qualidade dos escribas e copistas mantidos por estes provavelmente diminuiu bastante. A cópia de manuscritos era quase que uma operação de guerra, e muito custosa (GRAFTON e WILLIAMS, 2006, p. 179-232 para um estudo de caso, o de Eusébio de Cesaréia). A probabilidade de corruptela textual aumenta consideravelmente considerando-se que este texto só nos é conhecido pela mediação de um terceiro, Fócio.

CAP. 5 A LAMENTAÇÃO DE ZÓSIMO

5.1.1 ZÓSIMO

Antes de começar o estudo do último autor do presente trabalho, será feito um pequeno parêntese. Roga-se que o leitor tenha uma certa paciência com ele; seu objetivo tornar-se-á claro, com a posterior leitura do capítulo.

Mil anos depois da época estudada aqui, no século XV, o Império Romano do Oriente era um anão disforme: embora o soberano de Constantinopla ainda se intitulasse como “o soberano dos romanos”, ele não passava de um pequeno potentado da Anatólia, um entre muitos, em permanente crise político-financeira. Não demoraria para que os turcos otomanos conquistassem Constantinopla.

No entanto, o colapso político do Império não foi acompanhado por um declínio intelectual dos eruditos bizantinos – na verdade, muito pelo contrário: a começar por Teodoro Metoquita (1270-1332), os séculos da agonia de Bizâncio foram um período brilhante para a intelectualidade de Constantinopla.

Uma das figuras mais curiosas da intelectualidade bizantina no século XV foi Jorge Gemista Pléton. Sobre ele, escreve Steven Runciman:

[Pléton] transferiu-se (...) de sua Constantinopla natal para Mistra (...) Ali, fundou uma Academia Platônica e escreveu vários livros pleiteando uma reorganização do Estado segundo as normas platônicas. Só isso, acreditava ele, poderia reviver o mundo grego. Ofereceu sugestões sobre questões sociais, econômicas e militares, das quais poucas eram realmente viáveis. Na religião, defendia uma cosmologia platônica, acrescida de toques de epicurismo e zoroastrismo. Embora nominalmente ortodoxo, não seguia muito o cristianismo e em seus escritos costumava referir-se a Deus como Zeus. Suas opiniões religiosas nunca foram publicadas abertamente. O manuscrito no qual as expôs caiu, após sua morte e a queda de Constantinopla, nas mãos de seu velho amigo e contendor, o patriarca Genádio, que o leu com fascinação e horror crescentes, acabando por ordenar com relutância que fosse queimado. Dele restam apenas alguns fragmentos (RUNCIMAN, 2002, p. 25).

Fim do parênteses.

Por último, Zósimo. O historiador da Antiguidade carrega um fardo pesado: o de possuir fontes exíguas. Todas as fontes sobre o pesado aparato burocrático do Império Romano Tardio estavam condenadas a desaparecer de antemão, exceto no Egito – e com a

exceção importante de Alexandria. Mesmo a tradição literária clássica pagou um pesado tributo ao tempo. O presente trabalho ficaria muito mais rico se pudesse contar com as histórias pagãs gregas de Eunápio de Sardes, Prisco de Pânio ou de Olimpodoro de Tebas, mas elas sobrevivem apenas em exíguos fragmentos (Sobre estes autores, cf. ROHRBACHER, 2002, p. 64-92).

Por um infeliz acaso do destino, o único historiador pagão de língua grega cuja obra sobreviveu intacta foi Zósimo. Não há meias-palavras: de todos os autores presentes neste trabalho, ele é o escritor mais fraco de todos. Talvez tais palavras possam ser consideradas, a princípio, como um julgamento célere, mas mesmo François Paschoud, autor moderno que dedicou mais tempo e esforço ao estudo de Zósimo, concorda com as duras palavras de Timothy Barnes: “[Zósimo] foi um escritor demasiado derivativo, que fez pouco além do que repetir suas fontes (BARNES, apud ZÓSIMO, ed. Paschoud, p. XI.)”. Zósimo sequer merece um capítulo no livro de Rohrbacher (ROHRBACHER, 2002). Da mesma forma, o estudioso da Alemanha guilhermina de Zósimo, Ludwig Mendelssohn, afirma:

Quanto mais familiar alguém fica com Zósimo, mais este alguém aprende a desconfiar dele. Ele confunde datas, ele é um ignorante em termos de geografia, ele associa temas divergentes e dissocia temas convergentes; enquanto ele disserta exaustivamente sobre fábulas e milagres, ele ou omite ou passa por cima do tema principal; ele relata a mesma história duas vezes de maneira diferente. Resumindo: uma passagem ou outra [de sua obra] podem ilustrar todo e qualquer vício que desonra um historiador (MENDELSSOHN apud GOFFART, 1971, p. 413).

Qualquer indivíduo que ler os trechos destinados à figura do general Estilício chegará perto de considerar o autor como esquizofrênico: Estilício é pérfido e traidor até o momento de sua execução: depois desta, Zósimo realiza um panegírico em homenagem àquele que tinha vilipendiado.

O julgamento moderno é corroborado pelo bizantino Fócio, que também pouca consideração demonstra por este autor.

Portanto, é uma imensa e divertida ironia que Zósimo possua uma importância capital em nossa tradição historiográfica, qual seja, a do estudo do Império Romano tardio. É duvidoso que ele tenha sido o primeiro indivíduo que elaborou um trabalho tentando desvendar as causas da queda do Império Romano do Ocidente, algo que Goffart afirma, embora essa seja uma afirmação que depende do *argumentum ad silentium*: afinal de

contas, a afirmação de que a *História Nova* de Zósimo é o testemunho mais antigo *que temos* que afirma que houve um “Declínio e Queda do Império Romano” não necessariamente leva à conclusão de que tal obra foi pioneira em seu campo de estudos (especialmente tendo em conta a pouca originalidade de Zósimo): é possível que tal autor tivesse um predecessor cuja obra se perdeu. No entanto, sua obra é a mais antiga que se conservou sobre esse tema. Ademais, a edição de Zósimo por Johannes Lowënklav (Basileia, 1576), no século XVI, não fez menos do que inaugurar os estudos modernos acerca do Império Romano Tardio (Lowënklav é estudado por MAZZARINO, 1991, p. 105-112).

Zósimo viveu em Constantinopla, durante o reinado do imperador Anastásio (491-518), onde escreveu a sua obra, a *História Nova*. A datação de sua obra não é muito precisa – entre 498 e 502 até 518. Tal datação da *História Nova* depende de um trecho da obra no qual Zósimo refere-se a Anastásio como “nosso imperador”, lembrando também de sua revogação do imposto do *chrysargirum* (ZÓSIMO, *HN*, II.38). Sua obra sobrevive em seis livros; partindo da Guerra de Tróia, Zósimo pretendia fazer uma história que chegasse até seus dias. O primeiro livro caracteriza-se como um *breviarum*, no qual o autor sintetiza séculos de acontecimentos em poucas linhas, culminando no colapso do império macedônico; a partir daí, segue-se uma exposição do principado romano, apenas um pouco menos sintética do que a anterior. A partir de Diocleciano e Constantino, a obra começa a se demorar em certos assuntos. Como a *História Nova* interrompe-se *in medias res*, conclui-se ou que a obra chegou-nos mutilada, ou que Zósimo não conseguiu completá-la. Caso a obra tenha sido mutilada, tal fato deu-se pela ação natural do tempo, e não pelo hipotético zelo de um pio copista cristão, posto que sobrevivem opiniões muito duras de Zósimo acerca do cristianismo e daqueles heróis da propaganda imperial bizantina: Constantino e Teodósio, o Grande. Aceita-se a hipótese de Goffart: a *História Nova* não foi sequer revisada por seu autor, morto em pleno labor historiográfico.

Ignora-se a data de seu nascimento e de sua morte. É certo que seguiu uma carreira bem-sucedida no serviço público imperial, tendo chegado ao cargo de *comes* (Para o cargo de *comes*, criado por Constantino, cf. JONES, 1964, p. 104-105). Concorde-se aqui com Goffart (GOFFART, 1971, p. 419): se a *História Nova* é uma coletânea póstuma, isso implica que Zósimo possuía um círculo de amigos – ou, no mínimo, um patrono influente –

que tinham grande apreço por sua pessoa, e que estavam ansiosos para escutar sua opinião, a ponto de financiar tal coletânea. Levanta-se aqui a hipótese de que muito disso devia à capacidade literária de Zósimo, muito superior às suas habilidades historiográficas: Goffart menciona diversos historiadores da literatura grega, de diversas épocas, que fazem grandes elogios ao seu estilo retórico (GOFFART, 1971, p. 413, n. 1. Entre eles estão Vossius e Albin Leski).

O Império onde Zósimo escreveu era diferente daquele onde Sócrates, Sozômeno e Teodoreto elaboraram suas histórias, e muito diferente do de Libânio, Amiano Marcelino e Gregório Nazianzeno. A Constantinopla de Sócrates era uma sociedade profundamente confiante, que enfrentara alguns desafios significativos na virada do séc. IV para o V (a saber, constantes invasões e saques dos godos) e conseguira suportá-los adequadamente. Seu maior inimigo externo, a Pérsia, pouco se preocupava com Constantinopla; a paz reinava no *front* oriental. A Roma dessa época já encontrava-se em um processo talvez irreversível de declínio político: a Britânia fora evacuada (c. 410), a África tinha sido perdida para os vândalos (430) e a própria Cidade Eterna fora saqueada pelos godos (410) mas em c. 440 o Império ocidental, embora enfraquecido, encontrava-se em uma situação aparentemente estável, com o jovem imperador Valentiniano III tendo reinado por quase quinze anos (ele reinaria até 455), sob a supervisão competente do general Aécio e de sua mãe, Gala Placídia. Era possível, para um observador da margem oriental do Mediterrâneo, imaginar que, de alguma maneira, Valentiniano III conseguisse recuperar algum terreno perdido, ou mesmo pensar que tais desastres, embora importantes, não fossem decisivos.

O mundo parecia mais sombrio para a geração de Zósimo. A supervisão de Aécio e Gala Placídia sobre Valentiniano III, que acima foi descrita de maneira irônica como “competente”, acabou engessando a burocracia romana de cima para baixo. Aécio e Gala Placídia odiavam-se, e esta tentou, de todas as maneiras, diminuir o prestígio do general. Fracassou da maneira mais completa: os dois indivíduos que ela promoveu para tentar contrabalançar o crescente poderio de Aécio, Félix e Bonifácio, acabaram mortos: o primeiro assassinado sob circunstâncias suspeitas, o segundo em uma batalha campal travada entre seus seguidores e os de Aécio [JONES, 1964, p. 176.]. Aécio tornara-se o imperador *de facto* do oeste. Por felicidade, ele era o general mais competente de seu tempo, acabando por derrotar a formidável invasão hunna (451); por infortúnio, a sua

proeminência causou profundos ciúmes em seu protegido, Valentiniano III; por estupidez, Valentiniano III ordenou o assassinato de Aécio, no que prontamente foi atendido (454); por conseqüência, completamente vulnerável, Valentiniano III foi assassinado, a mando de um usurpador, no ano seguinte. Era o fim de qualquer traço de governo estável no Império Romano do Ocidente: de 455 a 476, nada menos do que treze imperadores foram coroados por comandantes de exércitos bárbaros, que eram os verdadeiros governantes. Fraco internamente, o Império ocidental rapidamente sucumbiu, tendo sido feito em pedaços politicamente.

Embora mais protegida de tais calamidades – na verdade, em âmbito externo a sociedade romana oriental contou com a tremenda sorte do Império Sassânida começar a passar por uma profunda crise a partir de 457, que combinou invasões das tribos turcas do mar Cáspio com uma violenta convulsão social gerada por um movimento popular de caráter religioso comandado por um indivíduo chamado Mazdak, a sociedade oriental de Anastásio encontrava-se em um estado de espírito bem menos confiante do que a de Teodósio II. Anastásio era um hábil governante, mas antes dele, em 468, foi feita uma enorme tentativa de derrubar o estado bárbaro dos vândalos na África, da qual participaram cem mil homens, e que acabou em desastre completo: o exército imperial empreendera sua força máxima contra um inimigo externo e fracassara de forma vergonhosa. Para além do golpe psicológico (imenso), o Estado imperial, agora o único Estado imperial, teve que suportar a mais profunda bancarrota por quase trinta anos. Boa parte do reinado de Zenão, o antecessor de Anastásio, fora gasto lutando contra inimigos internos. A resiliência de Zenão (que lutou não apenas contra invasores externos, mas também contra usurpadores) parecia demonstrar que Constantinopla era a cidade escolhida de Deus (e Zósimo acreditava nisso também, embora no plural, e não no singular); mas o resto do mundo devia parecer um lugar bastante inseguro para um cidadão constantinopolitano, um lugar onde a vida era suja, bruta e curta.

O perturbador para Zósimo era que, em dado momento, a vida não era suja, bruta e curta. Muito pelo contrário. E aí é que Zósimo se faz a pergunta que atormentou, atormenta e atormentará estudiosos do Império Romano: por quê ele (ou, ao menos, parte dele) caiu? Uma resposta estava deveras à mão: o declínio do Império coincidiu com a adoção do cristianismo como religião oficial deste. *Post hoc, ergo propter hoc*: caso os imperadores

tivessem se mantido como bons pagãos, Roma teria se mantido segura e imbatível, e não teria sido saqueada pelos bárbaros em 410. Tal saque levou um bispo de Hipona – ninguém menos do que Agostinho – a combater a “lenda negra” do cristianismo no seu *Cidade de Deus* (BROWN, 1961, p. 286-292), e também foi o gatilho para que Orósio escrevesse a primeira história universal, a *História Contra os Pagãos* (ROHRBACHER, 2002, p. 135-149).

Esse é um dos argumentos, talvez mesmo o argumento básico de Zósimo. Mas, em meio à mediocridade geral de sua obra, é curioso notar a pluralidade de razões que este autor dá para o declínio do Império. Para Zósimo, o declínio começou com a passagem de República para Império. Uma visão negativa não de um basileu particularmente pérfido, mas da própria noção de *Basiléia*, era novidade em âmbito grego. A sobrevivência de uma tradição republicana em âmbito latino é notória: a obra de Tácito fala por si só. O mundo grego precisaria esperar 300 anos para que um autor assumisse uma posição negativa frente ao poder da monarquia imperial romana, e tal autor era a fonte principal de Zósimo, Eunápio de Sardes (A obra histórica de Eunápio de Sardes se perdeu. Para ela, Cf. BOWERSOCK, 1978, p. 6-8, BROWN, 1992, p. 142-145 e MAZZARINO, 1991, p. 106).

Para Zósimo, o poder de um monarca oprimia severamente o Estado, criando uma situação em que espoliação econômica, invasões bárbaras, perfídias pessoais dos imperadores, relaxamento da disciplina militar e multiplicação de uma burocracia incompetente – para não falar de impiedade religiosa – criavam um caldo de calamidades que não poderia acabar senão como acabou: com o colapso do Império.

Os culpados por este estado de coisas só podiam ser os imperadores. Ou melhor: alguns imperadores em particular, que não apenas não evitaram, como contribuíram ativamente na elaboração dos desastres que seguiriam. E dois indivíduos encarnavam, como ninguém, o que podemos chamar de “Declínio e Queda do Império Romano, segundo Zósimo”: Constantino e Teodósio, o Grande, justamente os dois imperadores mais reverenciados pelo *establishment* intelectual constantinopolitano na época da elaboração da obra de Zósimo.

Estes dois são os personagens principais do trabalho de Zósimo. Ele pinta um vivo retrato de Constantino, no qual ele é contraposto com a figura de Diocleciano (um bom pagão): o segundo elaborou medidas corretas destinadas à reforma do Estado; o primeiro,

seduzido por aquela ímpia novidade, o cristianismo, implodiu-as. A qualidade do cristianismo de “religião nova” era um argumento contra esta; muito da crítica de Zósimo ao cristianismo deriva desta visão, que pode-se chamar de “conservadora” frente aos fenômenos religiosos da sociedade romana..

5.2 JULIANO EM ZÓSIMO

Comparando-se o Juliano de Zósimo com o de Amiano Marcelino ou o de Libânio, perceber-se-à a distância que separa o paganismo do séc. IV com os do séc. V-VI, bem como as suas perspectivas políticas.

Juliano aparece de maneira súbita: face às inúmeras dificuldades enfrentadas por Constâncio, sua esposa Eusébia, “cuja inteligência a coloca acima de seu sexo”, lembra o imperador da existência do irmão consanguíneo de Galo (ZÓSIMO, *H.N.* III.1.2). É aí que Zósimo afirma:

Aquilo que Juliano fez durante o resto de sua vida se encontra escrito em longos livros de autoria de historiadores e poetas, embora nenhum dos escritores se mostrou estar à altura de seus feitos; aquele que quiser fará melhor em ler seus discursos e suas cartas, por meio das quais poderá compreender o que ele fez em todo o mundo; como ele [Juliano] não pode interromper o concatenamento de nossa história, narremos brevemente seus feitos de maneira cronológica, em especial aqueles que parecem ter sido negligenciados por outros (ZÓSIMO, *H.N.*, III.2.4.).

Os “discursos” (*logoi*) aqui mencionados possibilitaram a elaboração da hipótese de que Juliano teria escrito *Comentários* modelados em César sobre as suas campanhas militares. O consenso geral atual é que Juliano apenas escreveu um opúsculo sobre a batalha de Estrasburgo (PASCHOUD, F. in ZÓSIMO, ed. Paschoud, p. 66).

Dois fatos notáveis podem ser derivados dessa citação. O primeiro: segundo Zósimo, Juliano se tornara o assunto principal de várias obras. F. Paschoud concorda com Mendelssohn ao afirmar que esse trecho segue apenas uma fórmula retórica (PASCHOUD, F., in ZÓSIMO, ed. Paschoud, p. 66), ao que o presente trabalho discorda: tal afirmação depende do falacioso argumento do silêncio, e, nesse caso, um “silêncio” particularmente barulhento: para além das obras que sobreviveram até os nossos tempos, temos notícia não apenas da história de Eunápio e do relato de Oribásio, médico pessoal de Juliano, como

também do misterioso poema de Calisto, citado por Sócrates de Constantinopla. A leitura de tais trabalhos devia ser corrente no âmbito social em que Zósimo circulava.

O segundo é que as obras do imperador continuavam a circular de maneira ampla na época de Zósimo – com a possível exceção do *Contra os Galileus* – quase cento e cinqüenta anos depois de sua morte. Caberia lembrar aqui que o único poder nesta época capaz de tirar alguma obra de circulação era o do Estado imperial: sem a benção do imperador, a(s) igreja(s) cristã(s) se via relativamente impotente para impor sua vontade. O mais capaz bispo de sua época gastou uma parcela considerável de seu tempo e energia para contestar, criticar e – em última análise – estigmatizar seus oponentes (cristãos), os pelagianos e donatistas. Mas Agostinho de Hipona só obteve sucesso em tal empreitada quando o aparelho estatal imperial achou conveniente reprimir tais seitas. Embora Sozômeno e Teodoreto (para não falar de Cirilo de Alexandria) possivelmente tivessem ataques de fúria ao serem lembrados da figura do Apóstata, o mui cristão Teodósio II, soberano que transformou o palácio imperial em um canto de orações, não achava expediente, ao que parece, efetuar um expurgo das obras de Juliano, no que foi seguido por seus sucessores.

Pouco se surpreenderá ao saber das inúmeras, quase constrangedoras, falhas cronológicas presentes no relato de Zósimo sobre o imperador pagão. A primeira aparece logo que Juliano entra em cena: Zósimo afirma que ele permanecera por bastante tempo em Atenas (ZÓSIMO, *H.N.*, III.2.2), ao que se lembrará que Juliano não permaneceu um ano sequer na cidade (para seu eterno desgosto). Chegando à Gália, o Juliano de Zósimo passa por cima daquele desconfortável construto, a realidade, e vence a batalha de Estrasburgo três anos antes do previsto.

Se o relato de Zósimo pouco merece crédito em termos do *wie es eingentlich gewesen ist*, sua versão da batalha de Estrasburgo é importante para os propósitos deste trabalho:

Tendo os mensageiros anunciado que, ao redor da cidade de Estrasburgo, situada às margens do Reno, um multidão infinita de bárbaros atravessaram o rio, ele [Juliano] avançou contra eles (...) e conquistou a vitória de uma maneira verdadeiramente extraordinária, posto que sessenta mil [bárbaros] morreram durante a batalha e outros, em número igual, se jogaram ao Reno e se afogaram. Se qualquer um quiser comparar esta vitória à batalha de Alexandre contra Dario [III], ele constatará que esta não deve nada àquela (ZÓSIMO, *H.N.*, III.3.3. A

imprecisão de Zósimo, notar-se-á, não se limita à cronologia: ele não menciona se a “batalha de Alexandre” é a de Issos ou a de Gaugamela).

O relato de Zósimo, percebe-se, não é bizarro apenas em termos cronológicos: os mortos entre os bárbaros são quase o triplo do total de forças presentes segundo o relato de Amiano (AMIANO MARCELINO, *RG*, XVI.12. Segundo tal autor, estiveram presentes na batalha de Estrasburgo 31.000 bárbaros contra 13.000 romanos). Mas o que interessa é a qualidade que Zósimo atribui a Juliano: a de general competente, competência esta que assume ares sobre-humanos.

E esse Juliano sobre-humano parece quase que a-histórico. Por mais que o Juliano de Libânio e Amiano Marcelino apareça sob uma luz favorável, na verdade, uma luz de panegírico, ele ainda é um homem. O Juliano de Zósimo possui uma certa qualidade etérea: ele já é um mito, e não um indivíduo, para o autor do começo do séc. VI.

E, para um homem do século IV, tal Juliano seria quase irreconhecível. O que é notável neste personagem, em Zósimo, é o quão pouco polêmico ele é. O que mais impressiona é que, em todo o livro III da *História Nova*, há apenas uma referência à religiosidade de Juliano, uma referência breve:

(...) a divindade lhe [a Juliano] mostrou o futuro através de um sonho. Enquanto ele se encontrava em Viena, o Sol pareceu, com efeito, lhe mostrar as estrelas em um sonho, e lhe endereçar as seguintes palavras: 'Assim que Zeus chegar ao vasto limite do ilustre Aquário e que Cronos atingir o vigésimo quinto degrau de Virgem, o imperador da terra da Ásia, Constâncio, chegará ao termo terrível e doloroso de sua cara vida (ZÓSIMO, *H.N.*, III.9.5-6).

O livro III, em última análise, é um longo relato dos feitos militares de Juliano. Como tal, é um complemento importante ao relato de Amiano Marcelino, embora certos trechos sejam confusos e, amiúde, cronologicamente inexatos. Com exceção da menção breve a Atenas, o amor de Juliano pela filosofia é ignorado. As ambiciosas reformas administrativas deste imperador são desconsideradas (Para tais, cf. CARVALHO, 1995).

As qualidades militares de Juliano, por seu turno, são elevadas quase que ao infinito. A comparação com Alexandre já foi citada; a campanha persa do Augusto nada mais é que uma lista de vitórias acachapantes do lado dos romanos. O impressionante exército sassânida, que tanto respeito – e temor – causava naquele soldado que era Amiano Marcelino, nada mais é que um tigre de papel frente ao Juliano de Zósimo; mesmo a decisão deste de incendiar os próprios barcos é apresentada como um estuendo acerto

(ZÓSIMO, *H.N.*, III.26.2-3) O relato de Zósimo sobre tal evento é grosseiro: enquanto outros relatos afirmam que os navios foram queimados para o exército romano entrar no *hinterland* mesopotâmico sem impedimentos, Zósimo relata que Juliano fez tal itinerário justamente porque os navios foram queimados, não explicando o por quê desse incêndio.

Despido de todas as suas características polêmicas – e de suas falhas humanas, demasiado humanas –, o Juliano de Zósimo chega a ser insosso.

5.3 A MORTE DE JULIANO EM ZÓSIMO

Frente às polêmicas, positivas e negativas, que giravam em torno da morte de Juliano, Zósimo diz isto:

[Após alguns combates], no dia seguinte, ao final da manhã, os persas, reunidos em grande número, atacaram de improviso a retaguarda do exército romano; pegos, por um instante, desorganizados e confusos pelo súbito do ataque, a eles [os soldados romanos] faltou, portanto, coragem para reagir, e o imperador, como era seu hábito, circulou entre as tropas para lhes aumentar o moral. Uma vez que todos, de uma parte e de outra, estavam engajados em combate, o imperador, que encontrava-se com seus oficiais superiores e com os comandantes de divisão, se colocou a lutar em meio à multidão dos soldados, foi ferido por uma espada no momento mais duro da batalha, posto em uma maca e transportado até a sua tenda; ele sobreviveu até o meio da noite, depois morreu, em um momento no qual ele não estava longe de ter destruído completamente o Império persa (ZÓSIMO, *H.N.*, III.29.1).

O Juliano sobre-humano de Zósimo, em seu último momento, continua a aparecer: enquanto a situação descrita por Amiano Marcelino é a de um exército abatido, marcado pelo desespero e perseguido por um inimigo implacável, a de um Juliano vítima de seus próprios erros, a descrita por Zósimo chega quase que ao absurdo: o exército romano (que não se encontra abatido) vence o exército persa (que não possui traço de capacidade ou habilidade bélica); o imperador (que não pode ser vítima de seus próprios erros, posto que não cometeu nenhum) morre (assinale-se que Zósimo não indica que este se encontra sem armadura), e sua morte o impede de não apenas derrotar, mas literalmente destruir o Império sassânida. Libânio exagera a situação do exército romano na hora da morte de Juliano (LIBÂNIO, *Or.* XVIII.273), mas Zósimo atinge um grau discursivo não se limita à biografia, ou mesmo ao panegírico: tal autor escreve uma hagiografia do imperador morto.

Mas hagiografia exclusivamente militar. Não há elogio fúnebre posterior ao imperador morto, nem sequer uma descrição do que Juliano disse durante seus momentos de agonia Compare-se com o relato de Amiano Marcelino, que não apenas elabora um discurso fúnebre socrático para Juliano, como também efetua uma longa elegia do imperador morto. Quanto àquele tema espinhoso, a identidade do assassino do imperador, Zósimo não diz nada.

É um dado, a princípio, desconcertante, e faz Paschoud levantar a possibilidade de que a identidade do assassino não fosse descrita também por Eunápio (PASCHOUD, 1971. p. 206). Tendo em vista a qualidade da obra de Zósimo, bem como o fato de que esta não passou por uma revisão, é mais prudente colocar a identificação do assassino por Eunápio como uma questão em suspenso.

Todos os autores cristãos nomeiam um provável culpado, bem como vilipendiam o imperador morto. Amiano permanece em um silêncio, derivado ou da ignorância ou da possibilidade, levantada acima, de Juliano ter sido apunhalado pela costas, por assim se dizer, por um soldado romano rebelde. Libânio, no fragor da hora (de seu desespero), imagina um complô cristão – e, quando se acalma, cita um sarraceno como um culpado. Apenas Zósimo não menciona nada acerca de tal assassino, e mais: nem faz juízo de valor acerca da morte! Juliano morre – ponto final.

A falta de uma aura polêmica em torno de Juliano não é consequência de uma tolerância para com o cristianismo na obra de Zósimo: ele expressa opiniões duríssimas acerca de Constantino e Teodósio, o Grande, figuras que, para a corte cristã do Império romano tardio, possuíam alto valor simbólico.

CONCLUSÃO

O silêncio de Zósimo, contudo, é explicável por um outro motivo. Social e culturalmente, o paganismo sobreviveu, mesmo após o violento ataque físico e simbólico que o cristianismo desferiu contra as antigas crenças. Politicamente, contudo, tornou-se não somente irrelevante, mas impotente depois da morte de Juliano. Pode-se falar, nestes termos, de uma derrota, sem qualificação, do paganismo.

Ao contrário do que o triunfalismo retórico da corte cristã de Constantinopla pretende, o paganismo não foi extirpado da face da Terra. Bons *hellenes* sobreviveram em suas crenças.

Existiam comunidades pagãs na Turquia atual em 542 (BOWERSOCK, 1996, p. 1), muito tempo depois do momento em que Gibbon fixava a total extirpação do paganismo, isto é, o reinado de Teodósio I (GIBBON, 1994, vol. III, p. 137).

Se a correspondência abundante de Severiano de Damasco tivesse sobrevivido, por exemplo, nós poderíamos conhecer o mundo grego [pagão] do final do século quinto tão bem como conhecemos aquele [mundo] de Libânio no quarto (BROWN, 1992, p. 132).

Uma figura tão curiosa (aos nossos olhos) quanto Sinésio de Cirene, discípulo da filósofa Hipácia, poderia não apenas viver, como prosperar, sob o governo de Teodósio II. Não apenas judeus como pagãos atraíam a atenção de um bispo como Teodoreto de Ciro. E um erudito de Constantinopla, como Pléton, escrevendo mais de mil anos depois de Constantino, poderia expressar uma religião platônica, em que Deus era chamado de Zeus.

Mas não se deve exagerar. O paganismo “sobreviveu”, e não “viveu”. Sinésio de Cirene prosperou, sim, mas como bispo cristão; e quanto à sua tutora pagã, ela foi linchada pelos *parabalani* cristãos (HAAS, 1997, 312-316. Os *parabalani* eram monges a serviço do bispado de Alexandria). Tal ato despertou indignação em toda comunidade letrada romana – não apenas em Sócrates de Constantinopla, por exemplo, mas também em Agostinho. Mas tal indignação teve resultado nulo, política e socialmente falando. Comunidades pagãs existiam na Capadócia, mas o centro econômico e cultural do Império romano era inquestionavelmente cristão. Nenhum pagão educado da Síria possuía uma posição tão institucionalmente privilegiada quanto a de Teodoreto de Ciro. Severiano de Damasco pode

ter sido semelhante a Libânio, mas é razoável imaginar que, caso um *corpus* de documentação sobre Severiano comparável ao do sofista de Antióquia tivesse sobrevivido, poderia-se perceber que o poder de Severiano era mais limitado, talvez muito mais limitado, do que o de Libânio, graças aos entraves estabelecidos contra os pagãos. Mesmo Libânio não teria a capacidade de humilhar um imperador em público, como o bispo Ambrósio fez com Teodósio, o Grande – o soberano do Império Romano foi obrigado a pedir penitência pelo massacre de Tessalônica (BROWN, 1992, p. 109-114).

A vitória política do cristianismo, conquistada nos séculos IV e V, obtida com muito trabalho, teve conseqüências milenares, e chega-se ao ponto da divagação com que este capítulo foi iniciado: foi graças à derrota do paganismo que o patriarca Genádio estava em uma posição de poder ordenar a queima das obras de seu amigo Pléton.

Foram listadas aqui algumas das “baixas” do conflito entre cristianismo e paganismo nos séculos IV e V: o Serápio, a filósofa Hipácia, o poder dos sofistas helenos do século IV, as obras de Pléton (uma baixa tardia). Entre outras baixas, se encontra a relevância política de Juliano. Para Amiano Marcelino e Libânio, bem como para seus oponentes cristãos, Juliano é uma figura política que possibilita planejar algum projeto político, por mais difuso que este seja; a insatisfação de Zósimo com o *status quo* romano no início do século VI não encontra sua expressão polêmica na figura de Juliano, general excelente (mas apenas isso), e sim nas *bêtes noires* Constantino e Teodósio, o Grande; as *bêtes noires* que encarnam um projeto político eminentemente atual na época dele, qual seja, a da monarquia cristã centralizada. A disputa em torno da memória da morte de Juliano, dito o Apóstata, expressa nos séculos IV e V, termina, assim, com uma vitória cristã.

O autor deste trabalho foi seduzido pelo período que estuda graças à magistral obra de Peter Brown, *The World of Late Antiquity*, que lançou a perspectiva historiográfica da Antiguidade Tardia – no qual este trabalho se inclui, de maneira consciente. No entanto, tal perspectiva peca, por vezes, ao assumir uma visão globalmente irênica dos eventos estudados por sua ótica. Certamente, não se pode projetar na totalidade social dos séculos IV e V uma guerra religiosa bipolar entre “cristãos” e “pagãos”, como a existente nos piores momentos dos conflitos entre católicos e protestantes nos séculos XVI e XVII. Lançado em 1973, o livro de Brown detonou uma revolução historiográfica, que vêm sendo

alvo de críticas – que não negam o valor da obra de Brown e de outros estudiosos da Antiguidade Tardia –, das quais a mais veemente é a de Bryan Ward-Perkins (WARD-PERKINS, 2005). Carlo Ginzburg expressou certas reservas a alguns aspectos da obra de Brown em um ensaio sobre um massacre de judeus na ilha de Minorca (GINZBURG, 2007, p. 41-52). Existiram conflitos e polêmicas na Antiguidade Tardia, conflitos que, por vezes, acabaram em sangue: e quando tais conflitos existiram, houve vitoriosos – e houve derrotados. O presente trabalho centrou-se em uma delas.

Mesmo o mais tradicional dos estudiosos, quando necessita checar um dado, um fato, ou um texto, começa não por uma ida até uma biblioteca repleta de enciclopédias ou manuais, mas pela consulta de um sistema de busca. ‘Estimando de maneira conservadora’, um alegre editor da Cambridge University Press me disse, ‘95 por cento de todas as pesquisas eruditas começam no Google’ (GRAFTON, 2009).

Uma busca por “emperor Julian” no Google indica, como primeiro resultado, o seu verbete na Wikipedia: “Julian, the Apostate (http://en.wikipedia.org/wiki/Julian_the_Apostate)”. Uma das imagens apresentadas neste verbete é a de um ícone copta, de 1762 (para a data, cf. <http://www.touregypt.net/featurestories/mercurius.htm>), na qual São Mercúrio desce dos céus para golpear Juliano pelas costas. O tamanho, o alcance da vitória obtida pelos detratores de Juliano na disputa pela memória de sua morte pode ser visto em algo tão moderno quanto uma enciclopédia virtual.

Contudo, a história não acaba aqui. E este trabalho não precisa concluir com uma nota negativa: afinal de contas, a disputa em torno da memória da “morte” de Juliano não esgota a disputa, a polêmica, em torno deste personagem. Sim, conflitos existiram durante a Antiguidade Tardia. Muito foi perdido. Mas também foi um período de sínteses – e uma delas foi a do cristianismo grego com a herança cultural helênica. Nessa síntese específica, erigiu-se toda uma civilização, a bizantina. E esta síntese não descartaria Juliano.

Poucas vezes as questões de meio século [de história] foram resumidas tão claramente e julgadas de maneira tão incisiva quanto nos escritos e políticas de Juliano, o Apóstata. Ainda assim, Juliano estava comprovadamente equivocado [em relação à oposição entre cristianismo e helenismo]. O fato que suas obras foram preservadas para a posteridade prova que um compromisso entre cristianismo e helenismo tinha vindo para ficar: pois os escritos do Apóstata foram preservados para nós em edições *de luxe*, produzidas com carinho por monges e bispos humanistas na Bizâncio do século XIII (BROWN, 1971, p. 93).

Muito foi preservado. Juliano permanece.

BIBLIOGRAFIA

1) Fontes primárias (Todas as fontes primárias aqui não mencionadas foram acessadas a partir do Perseus Project: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Todos os links eram acessíveis a 14/07/2010):

AMIANO MARCELINO, **Res Gestae**. Tradução de John C. Rolfe, III vol. Cambridge/London: Harvard University Press/Loeb Classical Library, 2000.

_____, **História**. Tradução de

EFRAIM DE NISÍBIS, *Contra Juliano*, in LIEU, Samuel (ed.): **The Emperor Julian: Panegyric and Polemic**. Liverpool: Liverpool University Press, 1986.

FAUSTO DE BIZÂNCIO, **História dos Armênios**. Disponível em <http://rbedrosian.com/pbint.htm>.

FILOSTÓRGIO, **Epítome de sua História Eclesiástica**, compilada pelo patriarca Fócio de Constantinopla. Disponível em <http://www.tertullian.org/fathers/philostorgius.htm>.

GREGÓRIO NAZIANZENO, **Orações 4-5: Contra Juliano**. Tradução de Jean Bernardi. Paris: Édition du Cerf, 1983.

JULIANO, **Obras**. Cambridge/London: Harvard University Press/Loeb Classical Library, 2002.

LACTÂNCIO, **Da Morte dos Perseguidores**. Tradução de J. Moreau. Paris: CERF, 1954.

LIBÂNIO, **Orações Selecionadas**, vol. 1. Tradução de A.F. Norman. Cambridge/London: Harvard University Press/Loeb Classical Library, 1987.

SÓCRATES ESCOLÁSTICO, **História Eclesiástica**. Tradução de Pierre Périchon e Pierre Maraval. Paris: Éditions du Cerf, 2005.

SOZÔMENO, **História Eclesiástica**. Tradução de André-Jean Festugière e Bernard Grillet. Paris: Éditions du Cerf, 2005.

TÁCITO, **Anais**. Tradução de Henri Goelzer. Paris: Les Belles Lettres, 1953.

TEODORETO DE CIRO, **História Eclesiástica**. Tradução de Pierre Canivet. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

ZÓSIMO, **História Nova**. Tradução de François Paschoud. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

2) Dicionários e Gramáticas:

BOWERSOCK, G.W., BROWN, Peter, GRABAR, Oleg (org). **Late Antiquity: a Guide to the Postclassical World**. Belknap Press, 1999.

DI BERARDINO, Ângelo (org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002..

HORNBLOWER, Simon, and SPAWFORTH, Anthony (orgs). **The Oxford Classical Dictionary**, Oxford-New York: Oxford University Press, 1996.

LIDDEL, H.G and SCOTT, R.: **Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

3) Bibliografia geral e específica:

ANDERSON, Perry. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

ATHANASSIADI, Polymnia. **Julian: an intellectual biography**. Londres: Routledge, 1992.

AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. São Paulo: Editora da USP, 1951.

BARNES, Timothy: **Constantine and Eusebius**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

_____. **Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

_____. **Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality**. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

- BAYNES, Norman. **Byzantine Studies and Other Essays**. Londres: The Athlone Press, 1955.
- BIDEZ, Jean. **La Vie De L'Empereur Julien**. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- BOEFT, J., *et al.* **Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXV**. Leiden: Brill Academic Publishers, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOWERSOCK, Glen. **Julian the Apostate**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978.
- _____. **Hellenism in Late Antiquity**. Michigan: University of Michigan Press, 1996.
- BRAUDEL, Fernand. **O Espaço e a História no Mediterrâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BROWN, Peter. **The World of Late Antiquity**. London: Thames & Hudson Ltd, 1971.
- _____. **Society and the Holy in Late Antiquity**. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1982.
- _____. **Body And Society**. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1988.
- _____. **Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire**. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.
- _____. **Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BROWNING, Robert. **The Emperor Julian**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1975.
- BRUBAKER, Leslie. **Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BURY, J.B. **History of the Later Roman Empire from the death of Theodosius I to the death of Justinian**. Nova York: Dover Publications, s/d.
- CAMERON, Alan. **Claudian. Poetry and Propaganda in the Court of Theodosius**. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- CAMERON, Averil. **The Later Roman Empire**. Londres: Routledge, 1993a.

_____, **The Mediterranean World in Late Antiquity, AD 395-600**. Londres: Routledge, 1993b.

_____, **Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse**. Berkeley: University of California Press, 1994.

CARVALHO, Margarida Maria de. **Análise da Legislação Municipal do Imperador Juliano: Cúrias e Decuriões**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

CHESNUT, Glenn. **The First Christian Histories**. Paris: Beauchesne, 1977.

CHUVIN, Pierre. **Chronique des Derniers Paiens**. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

DALEY, Brian. **Gregory of Nazianzus**. Nova York: Routledge, 2006.

DAVIS, Stephen. **The Cult of St. Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

FINLEY, Moses. **Politics in the Ancient World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

GEFFCKEN, Johannes. **The Last Days of Greco-Roman Paganism**. Nova York: North-Holland Publishing Company, 1978.

GIBBON, Edward. **The Decline and Fall of the Roman Empire**, 3 vols. Nova York: Everyman's Library, 1993.

GINZBURG, Carlo. **O Fio e os Rastros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GRAFTON, Anthony. **Worlds Made by Words: Scholarship and Community in the Modern West**. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

GRAFTON, Anthony, e WILLIAMS, Megan. **Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea**. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

HAAS, Christopher. **Alexandria in Late Antiquity**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997.

JONES, A.H.M.. **The Later Roman Empire**, 2 vols. Baltimore: John Hopkins University Press, 1964.

KASTER, Robert. **Guardians of Language**. Los Angeles: California University Press, 1988.

- LAISTNER, M.L.W. **The Greater Roman Historians**. Los Angeles: University of California Press, 1947.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.
- LIEBESCHUETZ, J.H.W. **Antioch: City and Administration in the Later Roman Empire**. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- MARROU, Henri. **A History of Education in Antiquity**. Madison: Wisconsin University Press, 1981.
- MAZZARINO, Santo. **O Fim do Mundo Antigo**. São Paulo: Martins Fontes, 1991
- MATTHEWS, John. **The Roman Empire of Ammianus Marcellinus**. Ann Arbor: Michigan Classical Press, 2008.
- MCGUCKIN, John Anthony. **St. Gregory of Nazianzus: an Intellectual Biography**. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2001.
- MILLAR, Fergus. **The Emperor in the Roman World**. Londres: Duckworth, 1977.
- MORESCHINI, Cláudio, e NORELLI, Enrico. **Manual de Literatura Cristã Antiga Grega e Latina**. Aparecida: Editora Santuário, 2005.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. **Essays in Ancient and Modern Historiography**. Londres: Blackwell Publishers, 1977.
- _____. **As Raízes Clássicas da Historiografia Moderna**. São Paulo: EDUSC, 2004.
- MURRAY, Robert. **Symbols of Church and Kingdom: a Study in Early Syriac Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- PÁSZTORI-KUPÁN, István. **Theodoret of Cyrus**. Nova York: Routledge, 2006.
- PELIKAN, Jaroslav. **The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)**. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- _____. **The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)**. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- _____. **Christianity and Classical Culture**. New Haven: Yale University Press, 1993.
- PETIT, Paul. **Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe. siècle après J.C.** Paris: P. Gauthner, 1955.
- REBENICH, Stefan. **Jerome**. Londres: Routledge, 2001.

RICHER, Jean (org.), **L'Empereur Julien: De la histoire à la legende (331-1715)**. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

_____, **L'Empereur Julien: De la légende au mythe (de Voltaire a nos jours)**. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

RICOEUR, Paul. **A Memória, a História, o Esquecimento**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

ROHRBACHER, David. **The Historians of Late Antiquity**. Londres: Routledge, 2002.

SILVA, Gilvan, MENDES, Norma (orgs). **Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural**. Vitória, ES: EDUFES, 2006.

STE CROIX, Geoffrey. **The Class Struggle in the Ancient Greek World**. Ithaca: Cornell University Press, 1981.

SYME, Ronald. **Tacitus**. Oxford: Oxford University Press, 1958.

_____. **Ammianus and the Historia Augusta**. Oxford: Oxford University Press, 1968.

_____. **Sallust**. Los Angeles: University of California Press, 2002.

THOMPSON, E.A. **The Historical Work of Ammianus Marcellinus**. Cambridge: Cambridge University Press, 1947.

TRAINA, Giusto. **428 AD**. Princeton: Princeton University Press, 2009.

URBAINCZYK, Theresa. **Socrates of Constantinople**. Ann Arbor: Michigan Classical Press, 1997a

WALBANK, F.W.: **The Decline of the Roman Empire in the west**. New York: H. Schuman, 1953.

WILLIAMS, Megan. **Jerome and the Book**. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

4) Artigos de Periódicos

BOWERSOCK, Glen. Resenha de MATTHEWS, J. The Roman Empire of Ammianus Marcellinus. IN: **Journal of Roman Studies**, p. 244-250, 1990b. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/300335>. (acessível a 22/04/2009).

_____. *The Vanishing Paradigm of the Fall of Rome*. IN: **Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences**, vol. 49, no. 8, 1996. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3824699> (acessível a 22/04/2009).

CARVALHO: Margarida Maria de. *Três Notícias sobre o Imperador Juliano: Amiano Marcelino, Libânio e São Gregório de Nazianzo*. IN: **Phoênix**, Rio de Janeiro, 1998.

FORNARA, Charles. *Studies in Ammianus Marcellinus: the Letter of Libanius and Ammianus' Connection with Antioch*. IN: **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, vol. 41, no. 3, p. 328-344, 1992. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4436250>.

GABBARDO, Gabriel. *Antióquia e a fome: Dois imperadores romanos entre a sátira e a sanguinolência*. IN: **AEDOS**, 2008. Disponível em <http://www6.ufrgs.br/ppghist/aedos/ojs-2.2/index.php/aedos/article/viewFile/56/50>.

GRIFFITH, Sidney. "Ephraem the Syrian's 'Hymns Against Julian: Meditations on Imperial Power'". IN: **Vigiliae Christianae**, vol. 41, n. 3, 1987.

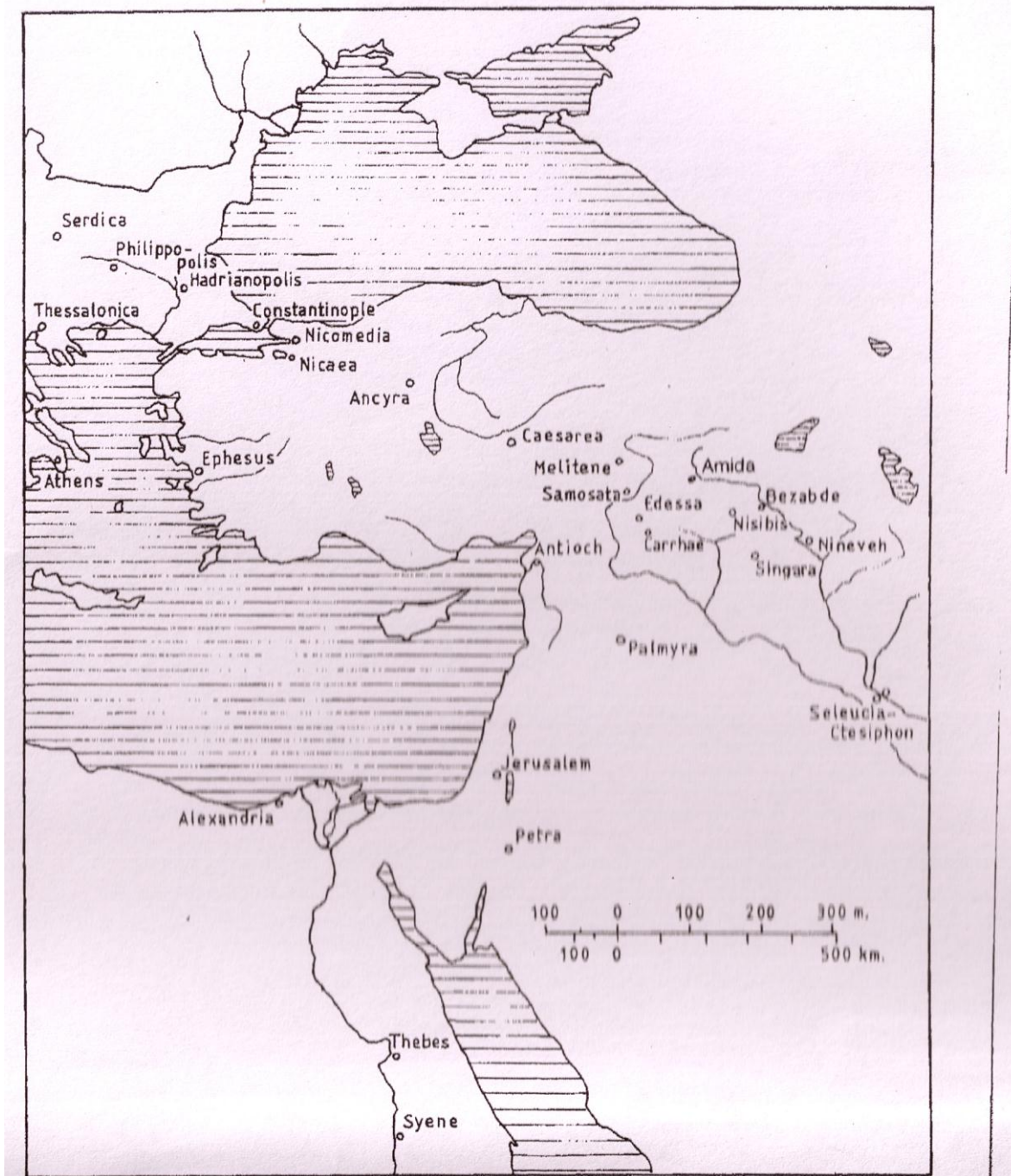
MARSHALL, Francisco. *O altar da vitória em Roma: espaço e sacralidade*. IN: **Semanas de estudos romanos**. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2004.

URBAINCZYK, Theresa. *Observations on the Differences between the Church Histories of Sócrates and Sozomen*. IN: **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, vol. 46, no. 3, 1997. (Disponível em <http://www.jstor.org/stable/4436476>).

ANEXOS



Ícone copta do século VI: São Mercúrio matando Juliano. A cristalização da “lenda negra”. Note-se todo o aparato bélico trajado por Mercúrio. [Imagem disponível em http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/63/Saint_Mercurius_killing_Julian.jpg, acessível a 21/03/2010.]



A zona de intersecção dos Impérios Romano e Persa. Notar não apenas a cidade-fortaleza de Nisíbis, mas também outras praças-fortes como Singara, Amida e Bezabde, sinal da militarização desta zona.



Map 1 General map of the late Roman world.

Mapa geral do Império Romano.