



PAGANISMO
&
CRISTIANISMO
no
MUNDO
ROMANO

ÉRICA CRISTHYANE MORAIS DA SILVA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
Secretaria do Ensino a Distância

PAGANISMO
— & —
CRISTIANISMO
no
MUNDO
ROMANO

Vitória
2016

Presidente da República

Dilma Rousseff

Ministro da Educação

Renato Janine Ribeiro

**Diretoria de Educação a Distância
DED/CAPES/MEC**

Carlos Cezar Modernel Lenuzza

**UNIVERSIDADE FEDERAL
DO ESPÍRITO SANTO****Reitor**

Reinaldo Centoducatte

Secretária de Ensino a Distância – SEAD

Maria José Campos Rodrigues

Diretor Acadêmico – SEAD

Júlio Francelino Ferreira Filho

Coordenadora UAB da UFES

Maria José Campos Rodrigues

Coordenador Adjunto UAB da UFES

Júlio Francelino Ferreira Filho

**Diretor do Centro de Ciências
Humanas e Naturais (CCHN)**

Renato Rodrigues Neto

Coordenador do Curso de Graduação Licenciatura em História – EAD/UFES

Geraldo Antonio Soares

Revisor de Linguagem

Fernanda Scopel

Designer Educacional

Otávio Lube

Design Gráfico

Laboratório de Design Instrucional – SEAD

SEAD

Av. Fernando Ferrari, nº 514
CEP 29075-910, Goiabeiras
Vitória – ES
(27) 4009-2208

Laboratório de Design Instrucional (LDI)**Gerência**

Coordenação:
Letícia Pedruzzi Fonseca
Equipe:
Giulliano Kenzo Costa Pereira
Patrícia Campos Lima

Diagramação

Coordenação:
Geyza Dalmásio Muniz
Equipe:
Antônio Vítor Simões Anselmo

Ilustração

Coordenação:
Priscilla Garone
Equipe:
Pedro Feijó

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

S586p Silva, Érica Cristhyane Morais da, 1975-
Paganismo & Cristianismo no mundo romano / Érica Cristhyane Morais da Silva. - Vitória : Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino a Distância, 2016.
63 p. : il. ; 30 cm

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-63765-41-3

1. Paganismo. 2. Cristianismo. 3. Roma – Civilização - História. 4. Roma – Civilização - Aspectos políticos. 4. Roma – Civilização - Aspectos religiosos. I. Título.

CDU: 94(37)



Esta licença permite que outros remixem, adaptem e criem a partir deste trabalho para fins não comerciais, desde que atribuam ao autor o devido crédito pela criação original.

A reprodução de imagens nesta obra tem caráter pedagógico e científico, amparada pelos limites do direito de autor, de acordo com a lei nº 9.610/1998, art. 46, III (citação em livros, jornais, revistas ou qualquer outro meio de comunicação, de passagens de qualquer obra, para fins de estudo, crítica ou polêmica, na medida justificada para o fim a atingir, indicando-se o nome do autor e a origem da obra). Toda reprodução foi realizada com amparo legal do regime geral de direito de autor no Brasil.



Sumário

Apresentação

4

Capítulo 1

A Antiguidade Tardia

6

Capítulo 2

A diversidade religiosa no Império Romano

12

Capítulo 3

As relações paganocristãs no mundo romano

15

18

Capítulo 4
O cristianismo tardoantigo

37

Capítulo 5
O paganismo tardoantigo

43

Capítulo 6
As cidades romanas tardoantigas

54

Considerações Finais

54

Referências

63

Apêndices 1 e 2

Apresentação

O nosso conhecimento sobre o contexto da Antiguidade Tardia se ampliou significativamente durante a última década. A produção historiográfica mundial e, particularmente, brasileira apresenta grande vitalidade, ao mesmo tempo que evidencia que muito ainda há que se compreender acerca da história romana tardoimperial. No Brasil, a ampliação do interesse na área de estudos sobre a história romana entre meados do século III e VII d.C. significou um alargamento de estudos sobre temas diversos, no âmbito da economia, da política, da cultura, militar, bem como representou uma busca maior por documentações de toda sorte, fontes textuais e de cultura material. Em 2009, com a criação do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir), um grupo de pesquisa nacional cadastrado nas bases do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), os historiadores, especialistas na história de Roma antiga, e suas pesquisas encontraram aí um fértil espaço de debate especializado e mais sistematizado mediante a participação em eventos acadêmicos contínuos e frequentes realizados pelos membros fundadores do grupo. Como membro de duas de suas seções regionais (Leir/ES e G.Leir/UnespFranca), beneficiamo-nos

de debates importantes em âmbito regional e nacional que muito têm contribuído às nossas reflexões. Nesse contexto de contínuo diálogo e interações acadêmicas entre especialistas importantes da Arqueologia e da subárea História Antiga, podemos desfrutar de uma ampla gama de temas, abordagens, objetos de pesquisas em desenvolvimento sobre o mundo antigo em nosso contexto nacional. Não obstante, a relação entre cristianismo e paganismo no mundo romano é um dos temas que ainda requerem uma maior atenção.

A presente obra, como fruto desse movimento nacional de produção historiográfica na subárea de História Antiga, em geral, e na História de Roma e da Antiguidade Tardia, em particular, propõe apresentar a temática da religião vinculada ao domínio da política e no âmbito da cultura no contexto da Antiguidade Tardia. Composta por seis ensaios, a obra *Paganismo e cristianismo no mundo romano* é resultado dessas reflexões, de nossa participação no Leir, bem como também de debates empreendidos no decorrer de nosso exercício como docente responsável pela disciplina optativa “Paganismo e cristianismo no mundo romano”, ministrada para os alunos de graduação do curso de História da Universidade Federal do Espírito Santo.

Paganismo e cristianismo no mundo romano tratará de temas específicos em cada um de seus capítulos. O capítulo primeiro, intitulado “A Antiguidade Tardia”, apresenta os parâmetros cronológicos e espaciais de um contexto histórico constituído de características próprias e particulares. No capítulo segundo, “As relações entre pagãos e cristãos no mundo romano”, buscaremos delinear um panorama acerca da historiografia referente aos estudos sobre pagãos e cristãos a fim de que possamos apresentar, nos capítulos terceiro e quarto, intitulados, respectivamente, “Cristianismo tardoantigo” e “Paganismo tardoantigo”, as novas formas de cristianismo e paganismo próprios do contexto da Antiguidade Tardia. Nos capítulos finais da presente obra, “As cidades romanas tardoantigas” e “A diversidade religiosa no Império Romano”, buscamos incluir a cidade como um espaço importante no qual cristãos e pagãos interagiam não somente entre si ou entre ambos, mas, sobretudo, com outros grupos religiosos. *Paganismo e cristianismo no mundo romano* trata, portanto, seja das características próprias do cristianismo e do paganismo tardoantigo, seja das interações e dos conflitos entre cristãos e pagãos na Antiguidade Tardia, das relações entre esses dois grupos.

Em especial, buscamos no espaço desta obra avigorar a importância da temática da religião para a compreensão desse contexto histórico particular. Não obstante, a nossa reflexão acerca dessa relação paganocristã na Antiguidade Tardia não pode ser concebida separadamente, isolada de seu contexto espacial e polícticultural. Existe uma diversidade religiosa na Antiguidade Tardia. Assim sendo, esperamos que estes seis ensaios ofereçam ao leitor um ponto de partida para compreender o mundo romano tardoantigo como sendo dinâmico, fluido e plural.

VitóriaES, 23 de setembro de 2015.



“[...] a religião na Antiguidade sempre esteve intimamente associada à sociedade e à cultura romana bem como, profundamente, amalgamada com o Estado imperial e suas instituições” (SALZMAN, 2011, p. 110).

As religiões que, *grosso modo*, denominamos convencionalmente de paganismo e de cristianismo são um aspecto importante para a compreensão do mundo romano tardoantigo. No contexto da Antiguidade Tardia, o paganismo tem sido abordado e compreendido, frequentemente, sob a perspectiva cristã e a partir de uma ideia de paganismo romano tradicional. A imagem que se tem desse cenário, presente numa determinada historiografia, é a de um cristianismo inovador em detrimento de um paganismo ultrapassado. Não obstante, é perceptível, atualmente, um movimento historiográfico revisionista que se propõe a interpretar problemáticas antigas a partir de novas abordagens, principalmente em razão das contribuições trazidas pela Arqueologia e pela cultura material. Assim sendo, propomo-nos a apresentar não somente o paganismo romano tardoantigo e o cristianismo tardoantigo, e sobre eles debater, em termos de

suas características particulares, mas também as interações entre aqueles membros de grupos sociais que ficaram denominados, convencionalmente, como **pagãos** e **cristãos** no contexto histórico da Antiguidade Tardia considerando novos parâmetros de interpretação provenientes dos avanços alcançados no campo da História Política e da História Cultural. Todavia, a história desse cristianismo e paganismo tardoantigo, da interação e dos embates entre ambos os adeptos dessas religiões não pode ser compreendida sem a reflexão acerca do contexto histórico que lhe é próprio: a Antiguidade Tardia.

O conceito de Antiguidade Tardia remete ao termo alemão *Spätantike*, que foi forjado por historiadores na primeira metade do século XX, como destaca Renan Frighetto (2012, p. 20), em sua obra intitulada *Antiguidade Tardia: Roma e a monarquias romano-bárbaras numa época de transformações*. E segundo esse autor, atualmente se observa que a utilização do conceito de Antiguidade Tardia tem se relacionado com a produção de um tipo característico de historiografia que recorre a uma linguagem determinada, utiliza fontes documentais diversificadas, abordandoas sob um ponto de vista particular, enfocando as continuidades e permanências, sem desconsiderar, contudo, a ideia de rupturas, bem como implica uma significativa captação de territórios e temas. A obra *Décadence Romaine ou Antiquité Tardive? IIIe – VIe siècle*, de Henri Marrou, se refere à compreensão de dois aspectos, a religião e a cultura. De acordo com Robert Markus, em *Between Marrou and Brown: Transformation of Late Antiquity Christianity*, de fato, o interesse de Marrou permaneceu restrito a essas duas esferas centrado a atenção tanto às transformações culturais como às religiosas, mas conce-

bendo “cultura” de uma forma específica, como uma “uma cultura intelectual pessoal”, abordando “a vida mental e suas expressões no campo artístico e literário, mas, sobretudo, na dimensão religiosa que permaneceu uma questão central no conjunto de sua obra. Marrou contribuiu para a aquisição de padrões estéticos que promoveram uma melhor apreciação dos valores literários e artísticos da Antiguidade Tardia (MARCONE, 2008, p. 4).

A linguagem presente na historiografia sobre a Antiguidade Tardia revela ainda outras características, essa que se identifica mais em termos de “transformação” do que de “declínio” ou “crise”, como argumenta Robert Markus, ou J. H. W. G. Liebeschultz em *The end of the ancient city*. Conforme Markus (2009, p. 3), o reconhecimento do conceito de Antiguidade Tardia compreendido como um período composto de características próprias, em lugar de ser concebido como uma versão degenerativa do período clássico ou um prelúdio da sociedade medieval, implicou uma ampliação da importância dada à religião. De fato, religião é um importante componente do conceito de Antiguidade Tardia em termos culturais e, por vezes,



Figura 1 Capa da primeira edição, em português, do livro *O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé*. A obra foi editada em Lisboa, em 1972, pela Editora Verbo.

tem se construído como um *locus* principal de investigação histórica desde a obra *O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé* (cujo título original é *The World of Late Antiquity*, publicado em 1971), de Peter Brown (1972), que se tornou uma obra clássica e de referência e seu autor, um destaque dentro da historiografia, considerado como expoente, marco definidor do uso do conceito e parâmetro de periodização desse contexto histórico. A Antiguidade Tardia passaria a se definir a partir também de uma longa periodização correspondendo ao arco cronológico de meados do século III ao VIII d.C. Em *A Long Late Antiquity? Considerations on a controversial Periodization*, Arnaldo Marcone argumenta que essa periodização alargada de Antiguidade Tardia – que não deixa espaço para acontecimentos de caráter político e econômico – é útil a uma perspectiva que privilegia o conceito de “transformação” ou transição”, que se define por uma passagem gradual, sutil e não traumática de um mundo antigo para um outro, convencionalmente chamado de medieval. Novas tendências historiográficas apontam numa direção mais policêntrica e de coabitação de culturas diferentes em nome de um passado comum. Consequentemente, isso confirma essa Antiguidade Tardia de longa duração, açambarcando uma área geográfica que inclui o Mediterrâneo, o Oriente Islâmico e o Irã (MARCONE, 2008, p. 10).

Essa diversidade de sociedades e culturas imprime particularidades e ritmos de mudanças diferenciados, o que significa também pensar o microuniverso, a regionalidade e as diferentes formas com que cada uma dessas sociedades interage com esse passado. Nesse sentido, como parte de um debate dinâmico sobre esse contexto histórico e ainda corrente na contemporaneidade, o conceito de An-

tiguidade Tardia se caracteriza também pela sua capacidade de transformação semântica, apresentando novos contornos e agregando novas áreas e territórios de investigação. Recentemente, ganhando uma ampliação de temas do campo do social e do econômico, tradicionalmente considerados como não pertencentes à dimensão do cultural conforme uma historiografia particular, o contexto da Antiguidade Tardia não se centraliza somente em temas do âmbito da religião. E mesmo os estudos que assim o fazem, a religião como *locus* investigativo no contexto da Antiguidade Tardia não permaneceria sem atualizações, voltando-se para o estudo de novas formas de relações sociais, novas formas de construção da autoridade e liderança e compreendendo elementos de identidade e alteridade para estabelecimento de novas modalidades de pertença ou não às comunidades. Assim, a religião foi integrada e (re)concebida, gradualmente, como relativa também às esferas do econômico, do político, do social. Desse modo, cultura, religião e poder são domínios que se relacionam, se imbricam, são mutuamente constitutivos um do outro, indissociáveis e, por isso mesmo, não podem ser pensados como campos independentes e autônomos, podendo estabelecer ainda uma estreita relação com todas as outras esferas da vida social, econômica, militar e filosófica. Essas novas temáticas e abordagens significaram uma ampliação, inclusive, das evidências.

Novos documentos são considerados como do âmbito dos estudos do contexto da Antiguidade Tardia, como as homilias, em documentação escrita, e toda uma sorte de materiais – iconografia, inscrições, papiros, construções – que se definem como documentos de cultura material. A história e a historiografia da Antiguidade Tardia apresen-

tam, nesse sentido, uma vitalidade em sua escrita e abordagem, bem como na revisitação a antigos temas e abordagens. Dado esse panorama de possibilidades historiográficas na abordagem do contexto da Antiguidade Tardia, nós compreenderemos esse período da história do mundo antigo como um contexto histórico imbuído de importantes transformações socioeconômicas, políticas e culturais, a partir de uma abundante e variada documentação disponível, e, segundo, a compreensão de uma diversidade religiosa, étnicas e territoriais. Nossos parâmetros temporais e espaciais são de meados do século III d.C. até o governo do imperador Justiniano, entre os anos 527 e 565 d.C., incluindo o território referente ao Império Romano do ocidente e do oriente. A escolha desses parâmetros se justifica na sequência.

A afirmação do discurso cristão dentro do Império é um processo muito mais complexo do que o termo **cristianização** sugere. Vários problemas se impõem. A promoção do cristianismo ocorreu lado a lado com a existência ainda intensa de não cristãos. O processo de conversão é gradual, mas não homogêneo, seguiu diferentes padrões e ritmos, foi um desenvolvimento flexível, multifacetado e diversificado, que permitia a coabitação do diverso, embora isso não significasse ausência de conflitos e disputas. Os conflitos podem, no entanto, ser positivamente concebidos como algo intrínseco às relações e, por vezes, necessário às dinâmicas das interações sociais (BALANDIER, 1997, p. 29). Nesse contexto, o envolvimento do governo imperial, ou mesmo sua adesão a uma ou outra religião, não significou a adesão irremediável e imediata de toda a população de um vasto império como o Império Romano. As leis imperiais, por exemplo, agiram efetivamente, mas em certas circunstâncias.

Os não cristãos, por exemplo, não foram desprovidos de seus direitos no século IV d.C. Do ponto de vista legal, a lei sobre os templos e os sacrifícios pagãos não atingiram os não cristãos em seus direitos. Alan Cameron (2010, p. 59-74), vigorosamente argumenta em favor da contínua e vívida existência de segmentos não cristãos influentes. Assim, longe de serem incompatíveis, cristãos e não cristãos conviviam e ultrapassavam as fronteiras identitárias. Não é de modo arbitrário que João Crisóstomo (*De Statui, Hom. IV, 12; Hom. V, 22, Hom. VI, 15; Hom. VII, 10; Hom. XV, 12*), insistentemente, prega exortando seu rebanho a se despir dos vícios e não frequentar os espaços (teatro, hipódromo, circo) considerados impróprios aos cristãos. Logo, pensar a sociedade romana do contexto tardoantigo é pensar também que existiu um universo comum, de compartilhamento de culturas sem as estruturas rígidas e monolíticas das categorias implicadas em uma interpretação fundamentada na oposição paganismo *versus* cristianismo. A atenuação da força política do clássico e helenístico ainda presente e significativamente importante na Antiguidade Tardia, como quer uma determinada historiografia convencional, é a negação de discursos que sugerem uma interpretação mais adequada à realidade dessa sociedade romana tardoantiga. Não podemos esquecer que as narrativas explicam, interpretam, mas também criam espaços de poder e memória e o risco é a perda de perspectiva. Assim, a compreensão sobre as particularidades do mundo da Antiguidade Tardia perpassa pela compreensão de um processo de longa duração que compreende o intervalo entre meados do século III d.C., com as transformações da própria natureza da configuração política da monarquia romana e a emergência de uma *basileia sagrada* (SILVA, 2003), e o governo de Justiniano.

Na Antiguidade Tardia, o contexto romano tardoimperial apresenta uma realidade distinta dos períodos precedentes da história romana e é marcado por uma ampla reestruturação, sentida em todos os aspectos da vida social. Após a Anarquia Militar (235-284) – período no qual ocorrem múltiplos golpes militares – emerge um sistema político-ideológico, o *Dominato*, que se define pelo seu caráter monárquico particular (SILVA, 1999, p. 202). O poder político não se fundamenta mais nos ideais da *Res Publica*. O imperador exerce um poder excepcional que emerge de um processo de reconceitualização do divino e do sagrado (SILVA, 1998, p. 81 e ss). O Estado imperial, definido como uma realeza sagrada (basileia), reclama para si o monopólio sobre o sagrado e o imperador, reconhecido como *Deo et Domino Nato*, exerce a premissa de que governa por delegação de uma autoridade transcendente (SILVA, 2003, p. 102 e ss). No âmbito administrativo e econômico, o Império Romano dispunha de um exército e de uma ampla burocracia que estavam em constante crescimento, demandando consideráveis necessidades financeiras. Logo, desenvolveu-se uma estrita política fiscal que pudesse manter esse aparato burocrático (MAIER, 1972, p. 75).

Houve também um processo de centralização políticoadministrativa, mas que não implicou, necessariamente, uma opressão do estado imperial romano junto à população. No âmbito do direito e da justiça tardoimperial, por exemplo, as reformas empreendidas por Constantino buscaram ampliar a justiça a todos que necessitassem recorrer ao sistema jurídico, inclusive, como uma forma de propaganda (DILLON, 2012). As reformas imperiais a partir de Constantino impactaram tanto em direção a um fortalecimento

da atuação de magistrados e autoridades municipais quanto para tornar possível o recurso a uma estrutura exterior à administração imperial, a saber, a estrutura hierárquica cristã, utilizando os bispos na estrutura jurídica do império. O Senado era ainda uma instituição importante no contexto tardoantigo e seus membros ainda exerciam uma autoridade particular. Conforme Carlos Marchado (1998, p. 23 e ss.), o senado romano tardoimperial se caracteriza por uma autoridade local e, ocasionalmente, os senadores atuavam em momentos importantes:

1. Os senadores estiveram envolvidos nas tentativas de usurpação de Máximo e de Eugênio, chegando inclusive a reconhecê-los;
2. Os senadores marcam seu espaço político criticando ou reclamando de decisões imperiais;
3. Juliano, aclamado Augusto pelas suas tropas, enquanto viajava para enfrentar Constâncio II, escreveu para o Senado justificando suas ações e invectivando contra o então imperador, mas essa medida foi criticada e rechaçada pelos senadores e Juliano foi solicitado a reconhecer sua gratidão e a retomar seu posto.

O período de governo de Justiniano, conforme James Allan Evans (2015, p. 1), foi um momento decisivo na Antiguidade Tardia: é o período em que o paganismo finalmente dava mostras de uma longa disputa para coexistir dentro do império, e quando o cisma dentro do cristianismo, entre os monofisitas do oriente e os calcedônios do ocidente, apresentava barreiras intransponíveis. Ainda segundo esse autor, do ponto de vista militar, o período Justiniano foi o momento em que se marca, pela última

vez, a ofensiva imperial em busca da reconquista dos territórios do ocidental em favor do Império Romano com esperança de sucesso. Evans argumenta também que a África e a Itália foram recuperadas, um ponto de apoio foi estabelecido em Espanha e, quando Justiniano morreu, as fronteiras estavam ainda intactas apesar de os Bálcãs terem sido devastados por uma série de ataques e da economia italiana estar em ruínas. Evans ainda destaca que o extenso programa de construção do imperador Justiniano nos deixou o exemplo mais célebre de arquitetura eclesiástica tardoantiga que ainda sobrevive: a *Hagia Sophia* localizada na Istambul moderna; essa época foi também o tempo de importantes historiadores, como Procópio, e da importante produção da obra jurídica que ficou conhecida como *Corpus Iuris Civilis*, composto pelo *Codex*, as *Institutas* e o *Digesto*. Nas palavras de Evans, o governo imperial de Justiniano “resume o passado” e “proporciona uma matriz para o futuro” (2015, p. 1).

O estudo do contexto da Antiguidade Tardia se caracterizou, portanto, em alguma medida, por estudos sobre a religião e a cultura compreendidas dentro de uma temporalidade de longa duração. Não obstante, recentemente, falar em Antiguidade Tardia significa, necessariamente, considerar todos os âmbitos da vida social mediante fontes documentais diversificadas, refletindo sobre as permanências sem desconsiderar sejam as rupturas, sejam os conflitos, seja a pluralidade de um império multicultural e policêntrico como o Império Romano. A rejeição à ideia de “decadência” e “crise” implicou a ampliação dos temas e das abordagens de modo a compreender, sob a chancela de uma nova linguagem, a passagem do mundo antigo ao

medieval. Assim, o conceito de Antiguidade Tardia tem fomentado debates e controvérsias, mas gerando, impreterivelmente, mais conhecimento, ao lançar luz a um período particular da história que é, sem dúvida, um contexto importante pelas questões que emergem das profícuas reflexões historiográficas dos estudiosos que se dedicam ao estudo da história tardoantiga.



DIVERSIDADE
RELIGIOSA
no império
ROMANO

O processo de conversão ao cristianismo se efetivou mediante várias estratégias. A elites eclesiásticas atuavam junto às comunidades por meio de suas ordens, especialmente, centrando atenção ao assistencialismo. A atuação do bispo desde o século V d.C. se estende em vários domínios da sociedade mantendo, inclusive, laços e relações como membros do exército que ajuda na disseminação e conversão entre os militares. Outra importante estratégia de conversão pode ser evidenciada com estudos contextualizados e críticos de leis imperiais que pode sugerir que também o Estado funcione como um agente no processo de conversão. Especialmente, em estudos mais recentes, as evidências mostradas pelos estudos de leis fiscais, particularmente aqueles referentes também à partilha de heranças que apontam clivagens e diferenciam com base na religião. Essa interferência do Estado já na Antiguidade Tardia apresenta as vantagens de uma aproximação entre a Igreja e o Estado. Todo esse movimento cristão de conversão não significa pensar que a sociedade romana tardoantiga era uma sociedade predominantemente cristã ou que os romanos estavam organizados, polarizadamente, entre cristãos e não cristãos. Pelo contrário, o império romano tardoantigo integra, em um território

vasto, uma sociedade multicultural e religiosamente diversificada, plural, e caracteriza-se por uma policentralidade particular.

Na Antiguidade Tardia, embora Roma permaneça tradicionalmente como uma cidade importante, outras cidades emergem como centros de poder significativos. O Império Romano é plural e multifacetado. Roma é uma *cosmopolis* e permanece sendo considerada, tradicionalmente, como o coração desse vasto império, mas a história do império não apresentaria um cenário completo se outras cidades não fossem conhecidas. As cidades romanas se multiplicam na mesma proporção que a expansão do Império: Ravena, Milão, Constantinopla, Alexandria, Antioquia de Orontes, Ostia, Beirute, Nibisis, Apameia, Éfeso e muitas outras cidades constituem parte desse vasto império romano e imprimem nesse império as características locais e regionais que lhe são pertinentes.

Ravena, no século IV d.C., emerge como uma cidade importante no contexto da Antiguidade Tardia, destacando-se por uma vasta cultura material e pela emergência de um episcopado representativo. Milão é uma cidade importante que ainda resguarda uma importante aristocracia, sendo emblemática também pela personagem mais provocativa deste contexto: Ambrósio, bispo de Milão no século IV d.C. Por sua vez, Constantinopla, como capital do Império do Oriente, se constituiu num importante espaço urbano de consideráveis conflitos e embates religiosos, tendo um dos mais cobiçados episcopados. As disputas políticas aí engendradas revelam a importância tanto da instituição monástica quanto da episcopal. Alexandria, cidade pluriétnica, comporta comunidade de judeus, pagãos e cristãos. Resguarda um dos mais

conhecidos templos da história da cidade: o *Serapeum*, cujo culto a Serápis é contínuo e significativo, o que fez da sua destruição, em 391 d.C., um dos atos mais evocados nas documentações antigas. E Antioquia de Orontes é uma cidade estratégica, centro religioso, quartel-general e lugar de conflitos e querelas religiosas. Dentre as cidades, Antioquia é considerada como composta por uma das populações mais sediciosas do Império. Na Homilia XVII, seção 10 da série *As Homilias sobre as Estátuas ao Povo de Antioquia*, de João Crisóstomo, este autor destaca: “Os homens de Antioquia não toleraram essa inovação em silêncio”. Crisóstomo também destaca a qualidade de um povo cuja natureza estaria relacionada à de uma atitude “sediciosa” na medida em que compõe que “os homens de Antioquia não toleram [...] em silêncio”. Antioquia sempre apresentou, no decorrer de sua história, conflitos e problemas com imperadores romanos. As cidades são, dessa forma, um manancial de evidências e vestígios que nos auxiliam na compreensão acerca da diversidade religiosa. Mas, além da cultura material, a documental textual ainda está por ser explorada sob novas perspectivas e abordagens.

João de Éfeso tem sido, por exemplo, uma personagem pouco evocada para a compreensão das relações paganocrístãs na Antiguidade Tardia, como destacam alguns historiadores da contemporaneidade. Pagãos existiam por todo um território ainda por se evidenciar. Afrodisias é, em especial, uma cidade em que o paganismo estava muito presente e onde pagãos ainda praticavam sacrifícios e rituais pagãos. Mas o território do império romano tardoantigo não era apenas composto por cristãos e pagãos. Em várias cidades romanas tardoantigas, havia comunidades de judeus, adeptos do zoroastrismo, para citar apenas outros. A diversidade religiosa também deve

ser compreendida a partir da heterogeneidade intrínseca na própria comunidade cristã, por exemplo. O cristianismo tardoantigo, a partir de seus embates religiosos para definição da ortodoxia e da identidade cristã produziu uma infinidade de diferentes cristianismos. Na Antiguidade Tardia, há comunidades de cristãos arianos, cristãos nicenos, donatistas, pelagianos, monofisitas, calcedônios, só para nomear alguns. Em outras religiosidades o mesmo se aplica. No ambiente de cidades metrópoles, a multiplicidade é ainda mais significativa. Vejamos novamente o caso de Antioquia de Orontes.

Antioquia está localizada na parte oriental do Império Romano e era considerada capital da província da Síria. Durante o governo de Augusto, a Síria tornou-se uma província imperial, o que significa o controle direto pelo imperador e a administração deixada a cargo de um magistrado imperial escolhido pelo imperador, implicando essa centralização administrativa que se deve pela localização da Síria dentro do Império (FINEGAN, 1981, p. 65). A região da Síria é estratégica pela sua acessibilidade e possível comunicação entre os dois hemisférios, o oriente e o ocidente (WOOLLEY, 1942, 1946).

Antioquia, na Síria, era um centro educacional e cultural importante (CARVALHO, 2005, p. 116). As escolas de Antioquia eram destino de vários estudantes, bem como tinham renomados professores. Paul Petit (1955, p. 179) argumenta que, na época do governo de Teodósio, Antioquia cessa de ser o centro militar e administrativo. Para esse autor, “Antioquia foi um tipo de Quartel-General intermitente” (1955, p. 179). Os critérios de Petit para considerar Antioquia como um centro militar e um quartel-general fundamentam-se na presença

efetiva de tropas, contingentes imperiais, magistrados ou até mesmo nos casos de o imperador manter residência ou fazer visitas à cidade. Benjamim Isaac (2000, p. 438) estende a imagem de Antioquia como um centro militar até mais ou menos meados do século VI, apesar de destacar que o papel desempenhado pela cidade pode não ter sido como o de épocas anteriores. Antioquia é uma cidade que tem sido considerada e categorizada como tendo um *status* de metrópole, ou ainda pode ser considerada, junto com Roma, uma *cosmopolis*.

Uma cidade tão cultural, política, militar e comercial por sua localização geográfica não pode ser considerada como reduto apenas de comunidades cristãs e somente lugar de adeptos do paganismo. Nesse sentido, as cidades e o contexto urbano tardoantigos abrigam – e devemos sempre nos lembrar disso – uma multiplicidade de religiões e uma diversidade de comunidades. Uma outra característica importante de compreender é o fenômeno do religioso como dinâmico, flexível e mutável. Num ambiente tão compartilhado de culturas diferentes um outro aspecto se impõe: a questão da fidelidade religiosa (já destacada por Isabella Sandwell, no estudo das relações paganocristãs no contexto de Antioquia). O contexto e as relações entre grupos e indivíduos contribuem para a definição dos posicionamentos religiosos sem desconsiderar, é claro, as construções e difusão dos valores promovidos pela elite e portavozes de cada um dos grupos em jogo. Compreender as relações paganocristãs na Antiguidade Tardia é, portanto, considerar essa intrincada rede de elementos, indivíduos, ambientes, tradições, linguagens. A sociedade romana tardoimperial é muito mais emaranhada do que a historiografia acerca das tensões e os embates entre pagãos e cristãos sugerem.

as relações

PAGANOCRISTÃS

— no —
Mundo Romano

Desde a publicação da celebrada coleção de artigos editada por Arnaldo Momigliano e intitulada *O conflito entre o paganismo e o cristianismo no século IV d.C.* (1989) (Figura 2) – que ocupa uma posição importante e significativa entre as obras que versam sobre pagãos e cristãos –, a investigação histórica acerca das relações paganocrístãs apresenta avanços importantes e significativos. Além disso, essa obra contribuiu sobremaneira para o conhecimento histórico. Como disse Javier Arce no prefácio ao livro (1989, p. 13), este foi “origem de ideias, embrião de hipóteses e análises”.

A relação entre cristianismo e paganismo seguia uma tradição historiográfica em que a ênfase recaía mais no conflito e na oposição entre cristãos e pagãos do que, por exemplo, na sua compreensão como parte de um contexto em que cristãos e pagãos poderiam coabitar, ou onde houvesse um compartilhamento cultural entre ambos que caracterizaria esses grupos de maneira mais aberta, fluida e dinâmica em suas relações políticas e culturais.

Outra questão em jogo era a imagem e concepção de um “fim do paganismo” durante o contexto da Antiguidade Tardia. A imagem





Figura 2 Capa da primeira edição, em espanhol, do livro *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, organizado por Arnaldo Momigliano. A obra foi editada em Madri, em 1989, e, até o presente momento, ainda não teve uma edição em língua portuguesa.

que emerge, *grosso modo*, é a do advento de um cristianismo inovador, ofensivo que triunfa sobre um paganismo tolerante e estagnado no contexto dos últimos séculos do Império Romano, que era concebido com um período em declínio. Em 1891, por exemplo, foi publicada a obra *La fin du paganisme: études sur les dernières luttres religieuses en Occident au quatrième siècle*, de Gaston Boissier, no qual a relação entre cristianismo e paganismo é estabelecida considerando-se “os principais incidentes” que implicariam o “fim do paganismo”, evidenciando-se “de que maneira o cristianismo recorre à arte e às ideias antigas” e “triunfa” sobre seu oponente, o paganismo (1891, p. 57). Esse padrão de interpretação das relações paganocristãs remonta ainda ao século XVIII, na esteira da interpretação presente na obra capital *A história do declínio e queda do Império Romano*, de Edward Gibbon. De fato, um dos capítulos da obra de Gibbon somente em seu título já destaca aquela perspectiva: “O triunfo da ortodoxia e a destruição final do paganismo”. Todavia, nas últimas décadas, essa perspectiva tradicional das relações entre paganismo e cristianismo tem sido

revista tanto por arqueólogos quanto por historiadores. A ampliação dos estudos dos documentos disponíveis e a mudança de perspectiva contribuíram muito para compreendermos melhor tanto a relação entre os adeptos do paganismo e os membros da comunidade cristã tardoantiga quanto as particularidades de cada um desses grupos sociais. Para o estudo contemporâneo sobre as relações entre pagãos e cristãos, novas tendências emergem.

Os estudos sobre a religião, no mundo romano, têm se apresentado mais sob a perspectiva do cristianismo antigo e sua relação com o que, convencionalmente, ficou conhecido por paganismo em uma historiografia tradicional e contemporânea do que a partir de uma perspectiva pagã que ainda carece de novas reflexões e de estudos sobre a relação paganocristã sob a perspectiva do paganismo (cuja cultura é grecoromana), inclusive, em termos da composição e do controle/disputa do espaço citadino antigo. Ou, ainda, podemos compreender o próprio cristianismo em sua diversidade (estuda-se muito sobre nicenos e arianos, por exemplo, e pouca atenção é dispensada aos monofisitas e calcedônios) e também a partir de contextos territoriais diversos (a Península Ibérica, por exemplo, é uma importante região ainda pouco estudada no tocante a esse tema. E não por falta de documentação, pois temos – para citar apenas um caso – a perspectiva de um bispo, Potâmio de Lisboa, cuja obra se refere à querela ariana no contexto da Lusitânia).

Não obstante, entre os anos de 2010 e 2015, proliferaram estudos sobre paganismo. É um movimento de estudiosos e especialistas sobre o mundo antigo que faz um retorno às fontes e à retórica cris-

tã. Caracterizam-se por estudos sobre o espaço urbano e suas construções sob a perspectiva pagano-cristã, investem na microanálise e no multiperspectivismo. Como um movimento iniciado entre os arqueólogos em razão de campanhas intensas de escavação de sítios arqueológicos, a tendência tem se voltado por um recurso aos métodos arqueológicos de investigação dada a profícua abundância de cultura material. À observação mais detida de uma realidade complexa pautada por uma diversidade religiosa no contexto da Antiguidade Tardia, os historiadores estão se dedicando a investigar temas antigos sob o ponto de vista de personagens novos, considerando, por exemplo, os “bárbaros” entre o arianismo e o paganismo.

Dado esse panorama e com base nesses avanços, propomos, a partir de agora, abordar o tema do cristianismo tardoantigo e, em seguida, do paganismo tardoantigo na tentativa de delinear justamente as complexidades de ambos e sua configuração no contexto da Antiguidade Tardia.



O CRISTIANISMO

TARDOANTIGO

O cristianismo do contexto da tardoantiguidade apresenta características singulares e os membros dessa comunidade cristã se encontram socialmente e politicamente organizados, de maneira ímpar, entre si e em relação aos outros grupos políticoculturais da sociedade romana tardoantiga. A presença de cristãos junto à sociedade romana e sob o beneplácito imperial, desde o chamado *Edito de Tolerância* de Constantino em 312 d.C., significou uma interferência cristã na sociedade que não se restringe mais ao campo religioso na medida em que os adeptos do cristianismo passarão a assumir, gradativamente, amplas responsabilidades junto às comunidades urbanas locais, bem como na administração imperial e cidadina. Assim, com seu aparato burocrático, hierarquizado, e por intermédio de seus bispos, a igreja atuava no campo político, entre outras responsabilidades, mediando conflitos, defendendo não apenas os interesses da comunidade cristã, mas também os interesses da cidade, respondendo não só pelos clérigos, mas também pelos fiéis e, em alguns casos, inclusive pelos pagãos (BAJO, 1981, p. 204). Assim, uma elite eclesiástica, como portavoz dessa comunidade cristã, se pronunciou mediante uma variedade de escritos (tratados, homi-

lias, hagiografias, histórias), construindo e afirmando identidades, lugares de poder, definindo padrões de comportamento, éticas morais, produzindo novas formas de ocupação do espaço urbano.

A história do cristianismo tardoantigo pode ser escrita e compreendida com base numa ampla e diversificada documentação disponível em perspectiva tanto cristã quanto pagã e quanto imperial, seja a partir de contextos sociais, seja conforme os âmbitos políticoculturais e econômicos. Temos ao nosso dispor documentações escritas legadas pelos autores antigos e uma rica cultura material proveniente de expedições arqueológicas que produziram um aglomerado de evidências e vestígios arqueológicos, ainda por ser melhor explorado e interpretado por historiadores. A historiografia é abundante, as abordagens variadas. Com base nesse manancial de fontes de informações e dados, é possível sabermos, entre outros temas, sobre as características fundamentais do cristianismo tardoantigo em termos da composição social dos adeptos do cristianismo, a composição particular de uma elite eclesiástica e a organização hierárquica; do papel desempenhado pelo episcopado e a relação deste com o poder imperial, compreendendo as querelas religiosas que definiram as características do cristianismo tardoantigo, o movimento monástico que se tornou um importante movimento cristão e o processo de afirmação da igreja em uma instituição assistencialista cristã.

A elite e a carreira eclesiástica

A comunidade cristã se apresenta hierarquicamente organizada. Bispos, presbíteros e monges são três personagens importantes dentro do cenário político do contexto da Antiguidade Tardia. Na historiografia, é recorrente o argumento de que os bispos desse contexto e, por consequência, toda uma hierarquia eclesiástica subsequente, como presbíteros e monges, estão em franca expansão, conquistando espaços e domínios que eram também exercidos por um outro grupo hierárquico, os sofistas, autoridades romanas militares e civis (BAJO, 1981, p. 204; PIETRI, 1995, p. 399-434). De fato, o cristianismo e seus adeptos estavam tanto construindo como também alçando lugares de poder significativos na sociedade romana a partir do século IV d.C., haja vista a atuação de uma elite eclesiástica no espaço citadino e a política assistencialista que empreendia. Essa expansão não significa pensar, contudo, que possa ter havido uma monopolização desses espaços por uma elite eclesiástica ou a substituição de uma hierarquia considerada “pagã”, que antes ocupava esses espaços de poder, por uma outra chamada de “cristã”. O monacato, o diaconato, o presbiterado e o episcopado eram instituições presentes na vida quotidiana da população das cidades romanas tardoantigas. Os presbíteros e bispos, por exemplo, interferiam em diversos campos da vida social romana. Mas também todo um conjunto de oficiais e magistrados imperiais e uma hierarquia civil citadina e, até mesmo, os sofistas foram personagens importantes nesse contexto. A atuação destes últimos, inclusive, nesse período, ainda exercia influência e tinha prestígio.

Na carreira eclesiástica, o episcopado é uma instituição importante. A posição de bispo, contudo, não é um cargo que qualquer um poderia ocupar. Em um estudo sobre a natureza da liderança episcopal, Claudia Rapp (2005) apresenta as particularidades dessa autoridade no mundo da Antiguidade Tardia, seja em termos de natureza do poder episcopal, seja em termos da composição e formação educacional que definem o conjunto da elite eclesiástica. Segundo Rapp, nenhum dos textos normativos da igreja, quer as ordens da igreja antiga, quer os cânones dos sínodos e concílios, emitia recomendações específicas sobre a origem social ou riqueza pessoal dos candidatos adequados para o clero, incluindo o episcopado. Sobre a formação educacional, essa autora ainda complementa que a igreja não tornou o ensino superior um requisito para a candidatura ao episcopado, mas se contentou com a alfabetização básica entre o alto clero. Não obstante, em *a Nova História da Igreja: dos primórdios à Gregório Magno*, obra organizada por Jean Daniélou e Henri Marrou, observamos, em capítulo específico sobre a formação episcopal, e com base em estudo de casos específicos, uma certa homogeneidade na formação educacional dos bispos do século IV d.C. que não devemos desconsiderar.

No século IV, os bispos já apresentavam uma formação educacional particularizada, assim como eram provenientes de um seguimento social específico. Uma educação “erudita” era compartilhada pelos bispos e, apesar de essa não ser uma condição *sine qua non* ao exercício episcopal, a sua contribuição ao exercício do ofício era significativa (DANIÉLOU; MARROU, 1984, p. 308–309; RAPP, 2005, p. 178-183). E uma distância social e política era estabelecida considerando que, na sociedade romana do século IV, uma cultura específica,

a *paideia*, era a expressão da distância social, pois somente aqueles que nela foram iniciados eram reconhecidos como os que estariam mais bem preparados para exercer autoridade (BROWN, 1992, p. 39). Em um mundo unificado e moldado pela cultura e língua grega, a educação do bispo constituía-se, em grande medida, de uma educação helenística, mesmo que apenas alguns elementos específicos fossem apropriados. De fato, a maioria dos bispos, conhecida como os Padres da Igreja, recebeu uma educação nos moldes gregos e frequentou escolas nos grandes centros (DANIÉLOU; MARROU, 1984, p. 308-309). A oratória cristã, por exemplo, foi influenciada significativamente pela retórica grega (CAMERON, 1994, p. 120–154). A filosofia também exerceu grande influência. A *paideia* justifica e legitima a posição daqueles que a possuem. O treinamento retórico proveniente da *paideia* é uma vantagem política. Os bispos, que emergiram no contexto local como personagens de grande prestígio, possuíam, similarmente aos oradores pagãos, o treinamento retórico, a formação clássica, a *paideia* necessária à legitimação de sua posição e poder. Foram muitas as ocasiões em que, por meio dos seus discursos, os bispos afirmaram sua posição, além de difundir comportamentos e construir novas representações sociais mediante o poder da palavra.

O presbiterado foi também uma importante etapa da carreira eclesiástica. E o estudo de caso que melhor exemplifica a figura do presbítero no mundo antigo é a do presbiterado de João Crisóstomo em Antioquia. João de Antioquia, conhecido como Crisóstomo, “Boca de Ouro”, devido a sua eloquência, nasceu no ano 349, em Antioquia, cidade que se localizava na Síria. João Crisóstomo é filho de Antusa e de Segundo, um importante membro da aristocracia local e cidadina.

João Crisóstomo se converteu numa importante personagem da sociedade romana tardoantiga e expoente do cristianismo de sua época. João Crisóstomo era presbítero desde, mais ou menos, o período da Quaresma do ano de 387 d.C. (CARTER, 1962, p. 361; KELLY, 1998, p. 55). Como presbítero, João Crisóstomo tinha um amplo conjunto de responsabilidades. Kelly (1998, p. 55) argumenta que ele tanto desempenhava responsabilidades que condiziam com seu ofício, como também realizava outras que lhe foram agregadas e que iam além do que era previsto para a posição de presbítero. Desse modo, conforme esse autor, o presbiterado de João Crisóstomo era composto, simultaneamente, por responsabilidades regulares ao exercício da sua posição e pela recorrente realização de funções que estavam além do expediente e das atribuições de um presbítero de sua época. No que se refere às responsabilidades de João Crisóstomo e às atividades por ele exercidas nessa época, Mayer (2001, p. 61) contra-argumenta:

Enquanto é suposto, recorrentemente, que durante seu presbiterado (386–397), ele [João Crisóstomo] rapidamente se tornou o favorito de Flaviano e, progressivamente, assumiu mais do que apenas o dever de pregar na igreja episcopal de Antioquia (isto é, a Grande Igreja ou Igreja de Ouro), os estudiosos precisam ainda produzir uma evidência satisfatória para apoiar essas conclusões. Em particular, nós sabemos quase nada sobre o papel administrativo ou pastoral que ele desempenhou na Igreja antioquena, ou os deveres extra litúrgicos, com os quais ele estava comprometido, diferiram quando seu *status* mudou de diácono para presbítero ou quando as tarefas que ele cumpria como presbítero diferiram, de fato, substancialmente daque-

las cumpridas pelos outros clérigos de mesma graduação. Essa última questão é, particularmente, significativa se, como tem sido especulado, João gradualmente assumiu um papel episcopal *de fato* enquanto Flaviano tornava-se mais e mais idoso.

Essas duas posições sobre o presbiterado de João Crisóstomo marcam duas características sobre a pesquisa desse tema. A dificuldade de se compreender o comum ou mesmo distinguir o que é o recorrente da excepcionalidade de um ofício e que se associa ao problema de se construir um modelo geral de presbiterado para Antiguidade. Apesar disso, Kelly e Mayer conseguiram apresentar as atividades exercidas por João Crisóstomo, as quais descreveremos mais adiante. Mas antes, para que possamos compreender melhor alguns aspectos dos problemas concernentes ao ofício do presbiterado cristão e, mais especificamente, as atividades exercidas por João Crisóstomo durante seu presbiterado, vejamos, mais detidamente, o termo presbítero.

O termo grego *presbyteros* significa, originalmente, ancião. Na Antiguidade, tanto no contexto grego quanto no romano, os anciãos possuíam um *status* de prestígio e honra que lhes era atribuído pelo fato de serem mais velhos: eram os chefes nas famílias, eram reconhecidos por possuírem dignidade e virtude distintas devidos à idade, ocupavam os ofícios mais elevados da hierarquia política e social (FINLEY, 1981, p. 162–163). Assim, inicialmente e num sentido mais amplo, o termo presbítero, tomado pelo seu sentido de ancião, estava relacionado às personagens que ocupavam posições de liderança dentro da comunidade; não estavam em uma relação de subordinação, como, posteriormente, o termo passará a indicar. Esse

sentido era utilizado, por exemplo, para designar os Apóstolos, que, nos “Atos”, segundo a perspectiva de Lucas, eram também referidos simplesmente como os anciãos, na tradição judaica e na Igreja de Jerusalém. Como se apresentam, os Apóstolos não eram subordinados a outro segmento dentro da comunidade, pelo contrário, eram líderes e personagens de grande prestígio (CAMPBELL, 1993, p. 78). O conceito de presbítero é muito variável, e recebe novas conotações, dependendo do contexto e do lugar. Mas, apesar de parecer-nos que as ideias de honra, dignidade e autoridade permanecem agregadas a esse termo, em qualquer tempo e espaço, isso não é suficiente para definir o conceito e refletir sobre o ofício de presbítero dentro da hierarquia cristã. A dificuldade de se alcançar uma definição geral acerca do presbítero cristão antigo resulta, em parte, de dois fatores. Primeiro, porque a atenção dos especialistas parece estar mais centralizada no papel do bispo e, mesmo quando se menciona o presbítero, este aparece sempre inserido na sua relação com o ofício episcopal. Esse aspecto relaciona-se, de certa maneira, com o segundo fator. Muito frequentemente, os autores argumentam que os termos *episkopos* (bispos, em grego) e *presbyteros* são intercambiáveis, quando não aparecem como sinônimos. Pohle (2003, p. 13) afirmou, por exemplo, que “na Igreja primitiva não havia nomes fixados para ordens diferentes” e que o presbítero “deve ser determinado a partir do contexto e de acordo com as características das funções desempenhadas”; logo, “qualquer tentativa de solução deve levar em consideração o uso diversificado nas várias regiões (Palestina, Ásia Menor)”, pois:

Em alguns lugares os presbíteros podem ter sido realmente bispos e, em outros, presbíteros no significado mesmo do ter-

mo, enquanto em outras partes eles poderiam ter sido meros oficiais administrativos ou anciãos notáveis escolhidos para representar a igreja local nas relações externas.

Assim, a definição do que é ser um presbítero está vinculada às particularidades do contexto, da época e do lugar. De fato, isso se confirma. No século IV, em Alexandria, era tradição o presbítero escolher ou mesmo consagrar o bispo (BORKOWSKI, 2003, p. 40). Dessa forma, o presbiterado, em Alexandria, contraria o que geralmente se afirma, ou seja, que essas são prerrogativas exclusivas dos bispos. Nesse sentido, e em razão da possibilidade de variação, restringir-nos-emos ao contexto romano do Império, especificamente, no século IV, no espaço geográfico da cidade de Antioquia e no exemplo de João Crisóstomo. Contudo, mesmo sabendo dos riscos da generalização, partiremos, inicialmente, de um modelo geral.

O presbítero aparece descrito como um auxiliar, como aquele que assiste o bispo, seja nas celebrações, seja nas atividades de natureza pastoral (KELLY, 1998, p. 56–57). De acordo com Rapp (2000, p. 381), embora, nos dois primeiros séculos, “a relação entre o diaconato, o presbiterado e o episcopado fosse de igualdade”, já havia a base de uma estratificação hierárquica. Nos séculos posteriores, observar-se-ia um crescente aumento da autoridade episcopal tanto no contexto eclesial quanto no espiritual e no social (RAPP, 2000, p. 382 e ss; BAJO, 1981, p. 204). Particularmente, no que se refere às diferenças entre o presbítero e o bispo, Rapp argumenta que a ordenação dos presbíteros era prerrogativa exclusiva dos bispos e que o ensino e a pregação passaram a ser monopolizados e transformados

em elementos essenciais do ministério episcopal (RAPP, 2000, p. 384). Do mesmo modo afirma Beecher (1999, p. 2), no que diz respeito à pregação: “o ofício da pregação pertence aos bispos, e os presbíteros pregavam apenas com a permissão daqueles”. Segundo Beecher, até mesmo homens distintos, como Agostinho de Hipona e João Crisóstomo, que pregaram quando ainda estavam na função de presbíteros, o faziam apenas quando eram autorizados pelos seus bispos. E não raramente João Crisóstomo pregou no decorrer dos anos em que esteve no presbiterado em Antioquia.

Uma literatura significativa confirma que foi nessa época, como presbítero, que João Crisóstomo mais predicou. Oñatibia (1994, p. 481–482) afirma que a “maioria dos escritos de Crisóstomo são homilias exegéticas sobre os livros do Antigo e Novo Testamento” e, mais adiante, continua dizendo que a “maioria destes sermões os pronunciou em Antioquia entre os anos 386 e 397”. Também sobre o período em que João Crisóstomo esteve em Antioquia, na função de presbítero, Moreschini e Norelli (2000, p. 193) o descreveram da seguinte maneira:

Este talvez seja o período de melhor e mais fértil produção, um período em que João, ainda não sobrecarregado das terríveis responsabilidades do episcopado de Constantinopla, mas pregador em sua cidade natal, dedicase a seu ofício com um entusiasmo em que a quantidade de sua produção, todavia, prevalece sobre a profundidade do pensamento.

Desse modo, durante o presbiterado, João Crisóstomo parece ocupar-se com mais frequência das prédicas ou, no último caso, se

dedica, quase exclusivamente, à função de pregar. A prédica era uma parte importante no ofício de João Crisóstomo, mas o seu presbiterado não se restringia a essa atividade. João Crisóstomo estava envolvido em outras funções que são mais difíceis de serem compostas devido a alguns obstáculos. Realmente, como argumenta e aponta Mayer (2001, p. 61, n. 9), excetuando o papel desempenhado por João Crisóstomo como pregador, o qual assumiu após ter sido ordenado presbítero, pouco se sabe sobre os detalhes dos anos que passou como membro da Igreja em Antioquia, uma vez que as fontes que poderiam fornecer alguma informação sobre este assunto são poucas: por um lado, o Diálogo de Paládio, a Vida de João Crisóstomo de Ps. Martírio, as Histórias Eclesiásticas de Sócrates, Sozomeno e Teodoreto, que apenas compõem superficialmente os anos em Antioquia e se concentram no período do episcopado de João Crisóstomo; por outro, as obras deste último, que fornecem apenas uma pequena quantidade de informações acerca daqueles anos naquela cidade, o que coloca em revista a atribuição da maioria dos sermões de João Crisóstomo ao período em que esteve em Antioquia.

Mayer ainda afirma que essa dificuldade é menor quando se refere ao conhecimento das atividades pastorais de João Crisóstomo, durante o seu episcopado em Constantinopla. As atividades que Crisóstomo desempenhou em Constantinopla são mais fáceis de alcançar e compor. Como bispo, ele recebia honras diferenciadas dos prefeitos e governadores, desfrutava de uma relação especial com o imperador, estava em frequente contato com o palácio e os oficiais imperiais, além de manter as atividades eclesiais regulares, como presidir a liturgia. Continuando com as prédicas, ainda agrega

atividades como a reorganização e a promoção de hospitais e asilos para pessoas necessitadas, administração dos bens da Igreja, entre outras coisas (KELLY, 1998, p. 128–130; MAYER, 2001, p. 62).

No entanto, como sugere Mayer (2001, p. 62–63), o episcopado de João Crisóstomo não pode ser analisado sem considerar o seu presbiterado e os anos que passou em Antioquia, sob o exemplo de comportamento e atividades desempenhadas tanto por Melécio quanto por Flaviano. Nesse sentido, segundo essa autora, a formação e a experiência que João Crisóstomo desenvolveu durante os anos que atuou em Antioquia explicariam a desenvoltura e a familiaridade com que realizou as funções quando era bispo em Constantinopla. Em Antioquia, João Crisóstomo celebrava com Flaviano a missa, assistindo este último, ou, em caso de ausência dele, responsabilizando-se pela celebração; colaborava com o bispo na administração dos bens materiais da sé; pregava frequentemente e também se responsabilizava pela preparação daqueles que iam batizar-se, ministrando cursos; e auxiliava o bispo na realização desse sacramento ou ele mesmo sozinho estava autorizado a realizá-lo (KELLY, 1998, p. 56–57). Supõe-se também que João Crisóstomo fazia confissões e aconselhamentos em caráter privado, o que explicaria o prestígio e os relacionamentos influentes que manteria entre o círculo aristocrático (MAYER, 2001, p. 66–67). Portanto, em Antioquia, as atividades exercidas por João Crisóstomo já eram múltiplas. Mas isso não significa pensar que ele realizava funções que não lhe diziam respeito como presbítero ou exercia autoridade que, a princípio, era episcopal. Nas palavras de Mayer, “o seu papel [*de João Crisóstomo*] somente pode ter sido aquele de um assistente próximo de Flaviano

em assuntos episcopais” (2004, p. 463). Logo, João Crisóstomo tem consciência da sua posição como subordinado ao bispo Flaviano e da distinção de seu cargo frente ao de bispo. Em *As Homilias sobre as Estátuas ao Povo de Antioquia*, a relação entre João Crisóstomo e Flaviano é sempre descrita em termos de subordinação do primeiro em relação ao segundo.

A solução para compreendermos a *excepcionalidade* do presbiterado de João Crisóstomo e das funções que ele, nessa época, desempenhava já foi apontada por Mayer: assumir que o “estilo episcopal tanto de Melécio quanto de Flaviano, os dois bispos sob os quais João Crisóstomo serviu e que eram, portanto, o seu modelo exemplar, era, marcadamente, diferente dos estilos de seus contemporâneos” (2001, p. 63). Logo, o presbiterado de João Crisóstomo seria também diferente do modelo de presbiterado dos seus contemporâneos, em parte, pelo estilo de orientação que recebera e, em parte, devido ao modelo diferenciado de episcopado sob o qual teve sua formação e experiência.

No que se refere à quantidade maior de informações sobre seu papel como pregador, isso, em nossa opinião, é também um forte dado, carregado de sentido. O destaque dessa função específica desempenhada por João Crisóstomo significa que, entre as tarefas que realizava, possivelmente a pregação ocupava um lugar importante. João Crisóstomo destacaria a honra e a importância das prédicas quando de sua estreia no púlpito. Kelly faz menção à homilia que ele predicou no dia de sua ordenação como presbítero e na qual expressaria sua “incredulidade” (“É noite? Eu estou sonhando?”) por pensar que “um mero *adolescente, em pânico*... muito inexperiente

na oratória pública poderia ser elevado *ao auge da autoridade*” (1998, p. 55, grifos nossos). Desse modo, João Crisóstomo já expressava que pregar significava uma grande honra e uma responsabilidade maior ainda. Essa caracterização acerca da importância da pregação e da pregação via homilias não é desprovida de sentido. As homilias e sua prédica em frente a uma audiência justificam a própria posição desejada pelos membros da igreja. As homilias se convertem em instrumentos que reafirmam o espaço de atuação pretendido e já desempenhado pelos presbíteros e, principalmente, pelos bispos, reforçando as relações de poder em construção e sua ampliação no contexto da Antiguidade Tardia.

A definição do presbiterado pelo caso específico de João Crisóstomo desvela nuances de atuação e destaca o quão heterogêneo essa posição hierárquica pode ser. Um aspecto é, contudo, digno de nota: a importante definição episcopal sempre em relação à posição episcopal a partir da personagem, indivíduo particular que ocupa a posição e, a partir disso, a relação que se estabelece entre ambos, bispos e presbíteros. O contexto histórico é ainda mais significativo para a definição da posição do presbítero, bem como o critério da vinculação territorial, espacial. Além dessas posições hierárquicas importantes, a comunidade cristã era composta ainda de mais duas categorias importantes: monges e leigos (ver Quadro 1). Os leigos constituíam a massa indistinta daqueles que não faziam parte da elite eclesiástica, mas que, batizados, compunham o grosso da comunidade cristã. Estes faziam parte integrante e importante da comunidade e, compreendidos como um só corpo, poderiam comprometer todo o conjunto de cristãos. Por isso, a constante exortação dos Padres da Igreja

para que todos fossem vigilantes e disciplinados. Nas reuniões da Eclésia, os leigos eram espacialmente distribuídos, o que demonstra também que mesmo entre estes havia uma heterogeneidade de estatutos e posições sociais distintas. Os leigos formavam o corpo que engrossava as fileiras do “Exército de Cristo”, expressão significativa, geralmente evidenciando a comunidade como membros ativos na luta contra os *daemones*, espíritos malévolos. Assim também os leigos constituíam uma importante parte da comunidade cristã.

Quadro 1 A organização social e política da comunidade cristã

A COMUNIDADE E A HIERARQUIA CRISTÃ	
SANTOS E MÁRTIRES	Exemplo de vida ideal. Evocados em documentação hagiográfica, determinam a ética e o comportamento cristão modelar.
BISPOS	É o topo da carreira. Ocupam e ficam responsáveis por uma Sé. Todas as questões relativas ao pecado são da capacidade episcopal, uma vez que somente os bispos têm a autoridade proveniente dos Apóstolos (RAPP, 2012).
PRESBÍTEROS	Serviços de auxílio e assistência ao bispo.
DIÁCONO	Eram relacionados, inicialmente, com a administração dos tesouros da Eclésia.
ANAGNOTES	Leitor, provavelmente, em reuniões da Eclésia.
MONGES	Vivem no “deserto” e se agrupam perto de comunidades diversas. Não são opostos à cidade, uma vez que mantêm relações com os habitantes da cidade e vínculos com a vida urbana.
LEIGOS	São aqueles que iniciados pelo batismo. Fazem parte da comunidade cristã, mas não da elite eclesiástica.

Os monges e o movimento monástico

O monacato é um movimento com particularidades tão específicas que o tornam um fenômeno a princípio fácil de ser reconhecido e distinguido dentro do cristianismo. Segundo Maraval (1995, p. 719), “o elemento fundamental que define o monasticismo é a escolha de uma vida à parte, de uma separação física do mundo [...] de viver em castidade, na pobreza, nas práticas ascéticas”. Brown (2000, p. 175-176) aponta um outro aspecto importante: o monasticismo é um movimento, sobretudo, do ambiente rural e os “eremitas se instalam nas terras inexploradas, porém nem sempre hostis que rodeiam as cidades e os vilarejos do Oriente Próximo” e são “eremitas” porque “são conhecidos como os homens do *erêmos*, do deserto”. A vida ascética dos monges da Síria, em especial, constituía-se de um extremo rigor, como apresenta Maraval (1995, p. 733): “Os solitários sírios impunham-se penitências duras: portavam correntes, faziam jejuns e vigílias prolongados, rejeitavam toda higiene corporal, permaneciam de pé (até mesmo sobre um pé), múltiplas prostrações...”

Sobre a vida dos monges, em uma das homilias que compõem a série *As Homilias sobre as Estátuas ao Povo de Antioquia*, João Crisóstomo (*Hom. VI, 7*) relata que “os monges que estão lá [na montanha]; alguns [estão] vestidos com aniagem; alguns em ataduras; alguns em jejum; alguns trancados na escuridão”. E em uma outra homilia dessa mesma série, Crisóstomo descreve outros aspectos da vida desses monges (*Hom. XVII, 5*): “[...] os monges, pobres como eles eram, tendo nada mais que uma pobre peça de roupa, que vivem

de uma maneira rústica, que pareceu, outrora, serem ninguém, homens habituados à montanhas e florestas [...]”.

Aos olhos de João Crisóstomo, os monges, em sua vida monástica, são modelos de cristãos autênticos, são indivíduos aos quais são atribuídas virtudes divinas. Mas, ao contrário do que se pode pensar, os monges ainda não eram personagens bem vistos pela população romana nos finais do século IV. Em Antioquia eram maltratados e tratados com hostilidade tanto pelos pagãos como pelos cristãos (WILKEN, 2004, p. 26-29). Todavia, os ideais do monasticismo eram considerados valores excepcionais, de modo que exerceram grande influência no cristianismo e nas instituições cristãs. Sterk (2004, p. 142-144) demonstrou o quanto a experiência da vida monástica tornar-se-ia qualificação valiosa para o exercício das funções eclesiais. Para Brown (2000, p. 279-280), a “presença dos monges destaca com maior acuidade os novos traços de uma imagem cristã da sociedade”, e “[...] essa imagem ignora as cidades, ignorando as divisões tradicionais entre cidade e campo, entre cidadão e não cidadão; concentra-se, em contrapartida, na divisão universal entre ricos e pobres, na cidade como no campo”.

De fato, a presença dos monges influenciou e transformou a imagem cristã da sociedade. Não obstante, a interpretação que propõe Brown acerca dessa nova imagem, no que se refere à cidade, parece colocar esta última em oposição à primeira. O fato de os monges serem portadores de uma nova visão de mundo fundamentada na renúncia às coisas mundanas – e a cidade parece incorporar tudo a que se busca renunciar – não significa uma oposição estrita à cidade

e aos seus ideais, apesar de ambos também serem, gradualmente, transformados pela influência monástica. Na verdade, a imagem cristã da sociedade trazida pelo movimento monástico e pela presença dos monges não “ignora a cidade”. Pelo contrário, ela parece contribuir para a reorganização, reforço e reafirmação das hierarquias e da ordem cidadina. Mesmo que sejam hierarquias novas e uma nova ordem na qual o cristianismo e suas instituições aparecem numa posição central, parece-nos que o monasticismo revigora e fortalece o cristianismo citadino e, de certa forma, também a cidade.

A relação entre imperadores e bispos

A liderança episcopal participou ativamente na sociedade romana da Antiguidade Tardia interferindo tanto no âmbito de assuntos imperiais e administrativos como junto às comunidades cidadinas. Essa elite se envolveu em polêmicas, tornou pública suas ideias políticas, argumentos e pensamentos sociais, morais e teológicos. Os imperadores foram também alvo tanto de louvações quanto de repúdios por parte do conjunto de líderes episcopais. Bispos e imperadores estiveram tanto em lados opostos de questões políticoculturais quanto em cooperação, centrando esforços para resolver querelas religiosas, jurídicas, econômicas e sociais. Algumas das relações entre imperadores e bispos se tornaram notórias e importantes demais para não serem avaliadas e interpretadas. Assim, a compreensão e a definição do cristianismo tardoantigo não estariam completas se não evocássemos a relação entre a autoridade episcopal e o poder imperial característico desse contexto histórico. Embora tenham

existidos outros casos importantes (por exemplo, as relações entre Constâncio II e Hilário de Pointier; Atanásio de Alexandria e LúCIFER de Cagliari; Graciano e Ambrósio de Milão; os imperadores Justino e Anastácio e o bispo Hormisdas), veremos apenas dois casos, mas que se tornaram emblemáticos: o da relação entre o imperador Juliano e o bispo Gregório de Nazianzo e o da relação entre o imperador Teodósio e o bispo Ambrósio de Milão.

— Juliano e Gregório de Nazianzo —

Juliano foi um imperador cujo governo foi efêmero e breve, mas que, na história do império romano tardoantigo, causou um significativo impacto. O governo de Juliano durou cerca de oito meses entre os anos de 360 e 363 d.C. No decorrer de sua administração, a relação estabelecida entre o imperador Juliano, tradicionalmente chamado “o Apóstata”, e o bispo Gregório de Nazianzo se tornou uma das mais famosas relações entre imperadores e bispos evocadas pela historiografia. Ambos se envolveram em uma polêmica relacionada ao que uma historiografia tradicional chama de período de uma “restauração pagã”. Sob essa perspectiva, Juliano seria o bastião de um movimento de volta do paganismo tradicional e, nesse sentido, a política imperial juliana tentava recuperar a religião tradicional romana em detrimento do cristianismo. Entre outras, uma medida importante desse imperador foi a proibição de professores cristãos ensinarem na escola de retórica. Entre outras polêmicas, Juliano ainda interferiu política e economicamente junto à administração municipal de Antioquia, o que também poderia ter sido a causa das tensões entre a população antioquena e o imperador (KLEINMAN, 2015).

A polêmica entre o imperador Juliano e o bispo Gregório de Nazianzo se insere em um contexto políticocultural nos quais estão contidos, segundo Margarida Maria de Carvalho (2010, p. 21), “arrazoados políticos, porque se referem às ações governamentais, às atitudes políticas, filosóficas e religiosas” dos autores e de seus respectivos grupos sociais. A inventiva imperial contra os principais dogmas cristãos e a proposição políticofilosófica de Juliano estão presentes na obra *Contra os Galileus*, de autoria desse imperador. Gregório de Nazianzo escreveu o discurso *Contra Juliano*, que consistiu em um “duro ataque de Gregório Nazianzo à lei estabelecida pelo imperador Juliano que proibia os professores cristãos de lecionarem”, nas palavras de Carvalho (2010, p. 83). A lei segue com o seguinte texto:

CTh, XIII, 3, 5

É conveniente que os mestres e professores sobressaíam, primeiramente, por seus costumes, depois por sua eloquência. Mas, como eu não posso estar em pessoa em cada cidade, ordeno que todo aquele que queira ensinar não se lance a este ofício de forma repentina, senão, que aprovado pelo Senado Municipal se faça crédulo deste decreto com a provação conjunta dos melhores. Este decreto deve chegar até a mim para ser estudado, de maneira que, com uma certa honra nossos juízos estejam presentes nos ensinamentos das cidades (CTh, XIII, 3, 5, apud CARVALHO, 2010, p. 83).

Para além da polêmica polarizante entre cristãos e pagãos, a relação entre Juliano e Gregório dizia muito mais respeito à promoção de uma imagem negativa da monarquia imperial proposta

por Juliano, denegrindo sua imagem, como argumenta Carvalho, do que, propriamente, a interpretação restrita e equivocada de uma interpretação que julga as ações de Juliano somente a partir de uma política anticristã. Juliano buscava implementar uma política políticoadministrativa e religiosa mais ampla, haja vista as reformas empreendidas na corte em Constantinopla e a interferência que realizou durante sua visita à cidade de Antioquia. Discutir ou refletir sobre a relação entre esse imperador e aquele bispo apenas em termos religiosos seria, portanto, um equívoco ou, no mínimo, a evidência de apenas um dos elementos constituintes de uma realidade muito mais complexa.

— *Teodósio e Ambrósio de Milão* —

Flávio Teodósio Augusto – frequentemente referido como Teodósio, o Grande, ou como Teodósio I ou ainda como, simplesmente, Teodósio – governou o Império Romano entre os anos 379 e 395 d.C. Geralmente, na historiografia e na literatura especializada que se refere ao governo de Teodósio, a temática mais destacada é, sem dúvida, a da relação entre o estado imperial e a Eclésia na qual episódios particulares são evocados. A iniciativa imperial de Teodósio em promulgar um edito, em 28 de fevereiro de 380, que ficou conhecido como *conctus populus*, expressou o apoio oficial do imperador aos cristãos adeptos da corrente nicena:

CTh, XVI, 1, 2

Queremos que as diversas nações sujeitas à nossa Clemência e Moderação continuem professando a religião legada aos

romanos pelo apóstolo Pedro, tal como a preservou a tradição fiel e tal como é presentemente observada pelo pontífice Dâmaso e por Pedro, bispo de Alexandria e varão de santidade apostólica. De conformidade com a doutrina dos apóstolos e o ensino dos Evangelhos, creiamos, pois, na única divindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, em igual majestade e em Trindade Santa. Autorizamos os seguidores desta lei a tomarem o título de cristãos católicos. Referentemente aos outros que julgamos loucos e cheios de tolices, queremos que sejam estigmatizados com o nome ignominioso de hereges, e que não se atrevam a dar a seus conventículos o nome de igrejas. Estes sofrerão, em primeiro lugar, o castigo da divina condenação e, em segundo lugar, a punição que nossa autoridade, de acordo com a vontade do céu, decida infligir lhes (CTh, XVI, I, 2).

Quatro incidentes importantes ocorridos no período de governo teodosiano – o Levante das Estátuas em 387 d.C.; a destruição da sinagoga em Calínico em 388; o Massacre da Tessalônica em 390 e a destruição do *Serapeum* em Alexandria em 391 – se tornaram, para uma determinada historiografia, evidências para a confirmação da autoridade de uma elite eclesiástica e do poder da Eclésia em relação ao poder imperial. Nesse sentido, a imagem e o governo desse imperador está, inevitavelmente, associado à história do cristianismo e a uma política prócristã. Embora a política imperial e religiosa de Teodósio carregue essa marca distintiva e característica, essa representação do contexto do governo de Teodósio denota uma interpretação um pouco esquemática e um tanto circunscrita ao âmbito do religioso e segundo uma perspectiva de moldura cristã. Mas, como destaca Neil

Mclynn (2010, p. 215), “os imperadores nunca foram julgados arbitrariamente [...]”. No Livro V, Capítulo 24 da *Cidade de Deus*, por exemplo, Agostinho faz uma digressão acerca das virtudes de um imperador cristão ideal, ao discorrer sobre o que viria a ser a “felicidade do imperador cristão” e se essa felicidade poderia ser considerada uma “felicidade verdadeira”. Dentre as virtudes, está o agir com justiça. Depois da digressão de virtudes, parece-nos significativa a menção de Agostinho de Hipona acerca de Teodósio dois capítulos adiante, numa composição ímpar na qual emerge uma imagem elogiosa e laudatória desse imperador, na *Cidade de Deus*, Livro V, Capítulo 26, 1.

Agostinho de Hipona, Cidade de Deus, V, 26, 1

Que houve mais admirável que sua religiosa humildade, quando, depois de já haver prometido, a rogo dos bispos, o perdão dos tessalonicenses e de ver-se obrigado a vingar o gravíssimo crime de alguns de sua corte, o castigou a autoridade eclesiástica e fez tamanha penitência, que o povo, orando por ele, chorava mais que a celsitude imperial prostrada que a temera, irada, em seu pecado? Essas boas obras e outras assim, que seria prolixo enumerar, levou-as o imperador consigo; de toda essa glória, de toda essa grandeza humana desaparecida como tênue vapor restam apenas suas obras; sua recompensa é a eterna felicidade que Deus apenas concede às almas verdadeiramente piedosas. O resto, fastígios ou subsídios dessa vida, como o mundo, a luz, as auras, as terras, as águas, os frutos e a alma, corpo, sentidos, mente e a vida do homem, concede-os a bons e maus. Entre essas, enumera-se também certa grandeza de império, que a Providência dispensa para o governo dos tempos.

Ambrósio de Milão que escreveu cartas a Teodósio e um panegírico fúnebre em sua homenagem, a oração *De obitu Theodosii* (*Sobre a morte de Teodósio*), produzido em ocasião da morte de Teodósio, foi pronunciado em 395 d. C., quarenta dias após a sua morte, em uma cerimônia em memória do imperador, cujos restos mortais seriam trasladados a Constantinopla (LIEBESCHUETZ, 2005, p. 175; DEFERRARI, 1953, p. 303). A partir da seção XII da oração *De obitu Theodosii*, Ambrósio oferece uma descrição do imperador cristão exemplar discorrendo, especialmente, acerca de duas principais virtudes, a piedade e a justiça.

Ambrósio de Milão, Sobre a morte de Teodósio, XII

12. [...] ‘Que imperador!’ Que imperador piedoso, um imperador misericordioso, um imperador fiel a respeito do qual as Escrituras mencionam de maneira extraordinária dizendo, ‘Grande e cheio de honra é o homem misericordioso, mas encontrar um homem fiel é difícil.’ É uma grande conquista encontrar alguém que é misericordioso e fiel, mais difícil ainda é encontrar um imperador que o poder o impulsiona para a vingança, quem, no entanto, lembra da vingança se tem compaixão? O que é mais nobre do que a fé de um imperador que o poder não engrandece, que o orgulho não eleva, mas a piedade faz reverenciar? Dele, Salomão diz admiravelmente: ‘A ameaça de um rei injusto é como o bramido de um leão, mas a alegria dele é como o orvalho sobre a grama.’ Logo, abandonar o terror do poder e preferir a doçura de se perdoar!

13. Teodósio de memória augusta pensou que tinha recebido.

Ao analisar essas duas últimas obras, dentre outras, sob o ponto de vista do conhecimento das atividades legislativas de Teodósio presentes nessas obras e nesses autores, Errington (1997b, p. 398-402) destaca, por exemplo, as tendências de Agostinho e Ambrósio a promover mais a ortodoxia do que propriamente discorrer sobre o conteúdo das leis teodosianas e da própria natureza delas. Assim, Errington abre espaço para questionarmos até que ponto Teodósio poderia efetivamente ser considerado um imperador favorável apenas aos cristãos, um zeloso e piedoso cristão. Na realidade, em nossa opinião, Teodósio foi um imperador romano governando sob condições e contextos específicos para manter seu Império e ainda a unidade deste para ser legado a seus sucessores imediatos, Arcádio e Honório, pretensos herdeiros, mas não podemos pensar que tenha sido uma sucessão automática e aceita de pronto. A questão sucessória era ainda uma demanda a se construir e legitimar mesmo na época teodosiana, o que veremos mais adiante, quando voltaremos a esse ponto.

Ao contrário do que propõem essas imagens evocadas pela documentação escrita, o governo de Teodósio e sua própria ação imperial são multifacetadas, complexas e ricas em nuances e características pouco conhecidas, que se definem por sua relação indissociável com todos os âmbitos da vida social, permanecendo na intersecção de todas as esferas da vida social, a econômica, a religiosa, a política, a militar, a filosófica. Considerando-se esses aspectos, a imagem de um Teodósio como um imperador zeloso e piedoso da crença cristã nicena (como quer nos fazer acreditar uma historiografia tradicional) se torna uma representação ideal e

incompleta. Essa imagem emerge também, especialmente, nos casos que se relacionam à relação entre Ambrósio de Milão, bispo de Milão entre os anos e Teodósio. No que tange ao caso da penitência atribuída a Teodósio por Ambrósio de Milão em razão do *Massacre da Tessalônica*, três pinturas a óleo do século XVII são, particularmente, emblemáticas: *Ambrósio perdoa Teodósio* de Frederico Barocci (1603), *Santo Ambrósio impede o imperador Teodósio de entrar na Catedral de Milão* de Peter Paul Rubens (1617–1619) e *Santo Ambrósio impede Teodósio de entrar na Catedral de Milão* de Anthony Van Dyck (1619–1620), uma cópia evidente da obra de Rubens. A interpretação e os vários detalhes representados nessas obras acerca da relação entre Ambrósio e Teodósio (e, por extensão, da relação entre autoridade eclesiástica e poder imperial) são, certamente, produtos do contexto do século XVII. A cena retratada de uma penitência pública de Teodósio para que toda a população de Milão pudesse testemunhar nunca ocorreu de fato no contexto do império romano tardoantigo (WILKEN, 2012, p. 135). Embora não seja de toda uma imaginação de Peter Paul Rubens, uma vez que Teodoreto de Ciro (*Hist. Eccl.*, Livro V, Capítulo XVII) relata que “o imperador em seu retorno à Milão, de acordo com o costume, desejou entrar na Eclésia”, mas “Ambrósio o encontrou na porta exterior e o impedindo de seguir o passo em campo sagrado”. É assim que os termos da relação entre Teodósio e Ambrósio são pautados geralmente. Ao contrário desse cenário, propomos revisitar o tema da relação entre ambos, de modo a (re)estabelecer um panorama muito mais eivado de complexidades ao compormos o contexto histórico mais amplo relacionado aos eventos que fazem de Teodósio e Ambrósio importantes protagonistas na história tardoromana. E a compreensão e

reflexão acerca da relação entre estes imperador e bispo será aqui concernente, especificamente, ao caso do Massacre da Tessalônica, ocorrido em 390 d.C.

Nós temos conhecimento acerca desses acontecimentos mediante fontes documentais cristãs, o que nos impõe alguns problemas iniciais, porque o discurso cristão é considerado, *grosso modo*, como uma retórica triunfalista e os autores cristãos, ao buscarem promover a fé nicena, apresentam “provas retóricas inventadas” ou “argumentos” que convençam a audiência a aceitar a explicação dos eventos a que se propõem narrar. Todavia, essa mesma documentação nos oferece evidências particulares e sutilezas de informações que não conseguiríamos obter de outro tipo de fonte documental. Mas antes de qualquer inferência à historiografia acerca da relação entre Teodósio e Ambrósio de Milão e uma reflexão sobre a fonte documental referente a carta sobre o *Massacre da Tessalônica*, comecemos por apresentar as ocorrências relacionadas a este episódio.

O massacre que ficou conhecido, historiograficamente, como o *Massacre da Tessalônica* se refere a um incidente ocorrido entre um famoso auriga e o comandante de tropas (*magister militum per Illirium*), chamado Boterico, que estava aquartelado em Tessalônica. O auriga assediou Boterico e foi preso. Quando a população clamou pela soltura do auriga, Boterico negou e foi, então, que uma turba atacou Boterico, o linchou e arrastou seu corpo pelas ruas da cidade. Teodósio ordenou que a população fosse então convidada a um espetáculo no circo, uma corrida de bigas na arena romana. Durante o espetáculo, soldados adentraram no circo e mataram os que ali

se encontravam. Teodoreto declara que foram cerca de 7000 habitantes mortos. Ambrósio recebeu as notícias desse acontecimento e, por fim, interferiu, por compreender que se tratava de um grave pecado cometido pelo imperador e que por tal ação haveria de se ter uma penitência.

Revisitando esse episódio, um conjunto de especialistas tem mostrado interpretações interessante e profícuas, com contribuições bastante significativas. *Grosso modo*, o conjunto das novas interpretações da relação entre Teodósio e Ambrósio pode ser dividido em dois grandes grupos: 1) interpretações que se preocupam com as narrativas do ponto de vista de Ambrósio e, por consequência, empreendem uma análise crítica da imagem de Ambrósio e de seus relatos; 2) interpretações que se dedicam a compreender o contexto pelo ponto de vista imperial e seu contexto de tomadas de decisão. Neil B. McLynn (2014), por exemplo, é um autor que poderíamos alocar como pertencente ao segundo grupo, e que trouxe uma abordagem mais contextualizada e política dos acontecimentos em Tessalônica para caracterizar a relação entre o imperador e o bispo. McLynn considera a atuação de Teodósio, no caso da Tessalônica, como fruto de uma “inabilidade” como podemos observar:

Mas a crise em Tessalônica foi agravada pela inabilidade do imperador em supervisionar a ação-resposta em pessoa; a longa distância entre a Macedônia e o Vale do Pó somente pode ter distorcido a percepção dele sobre o que pode ter acontecido e qual solução a situação requereria (2014, p. 317–318).

Para esse autor, a interferência de Ambrósio, no caso, é vista como benéfica e o bispo como um estrategista que teria oferecido uma alternativa ao imperador para resolver o fiasco de uma má decisão política. McLynn considera outras situações onde pode ser comparável ao caso da Tessalônica: um primeiro acontecimento evocado, ocorrido em 342 d.C., a morte de um *magister equitum* por uma turba de pessoas, no qual Constâncio apenas puniu a população com corte de privilégios, e um segundo evento, a morte de um soldado godo, em Constantinopla, em que Teodósio puniu toda a comunidade cívica com racionamento de pão. Conforme esse autor, a ação de Teodósio em Tessalônica, para não ser, então, vista como “ilógica” e “irracional”, porque fruto apenas de uma fúria impensada que não seguiu os parâmetros legais e procedimentos usuais de justiça, deveria ser interpretada sempre com relação à penitência cumprida e sugerida pelo bispo. Assim, Teodósio constitui parte de um cenário que não macularia uma “imagem de pio e justo” que teria cultivado junto à população do império pela proposta de Ambrósio e segundo os argumentos da tese de McLynn. A proposta de McLynn é plausível e instigante, mas, ainda, incompleta.

Outros autores trouxeram mais alguns elementos importantes a serem considerados e que contribuem para a compreensão deste estudo de caso: a relação entre o imperador Teodósio e bispo Ambrósio de Milão.

Kirsten GroB-Albenhausen (1999) e Robert Wilken (2012) já se preocupam com a análise considerando o episódio do ponto de vista de Ambrósio. Para GroB-Albenhausen, segundo Rollinger, “a imagem de Ambrósio é a de um bispo politicamente ambicioso que

se aproveita de cada uma das oportunidades disponíveis para interferir em assuntos que não fazem parte de sua área de responsabilidade” (1999, p. 1). Para Wilken, as demandas de Ambrósio a Teodósio faziam parte de suas responsabilidades como bispo. O que é digno de nota destacar, em particular na perspectiva de GroB-Albenhausen, é a consideração de que a aceitação e o apoio de Ambrósio aos imperadores podem não estar diretamente relacionados à filiação religiosa do imperador (vide, por exemplo, por sugestão de Robert Rollinger (2002), a relação de Ambrósio com Graciano, Valentiniano II, Máximo e Eugênio). Evidência desse aspecto pode ser evocada, por exemplo, a partir da relação entre o bispo de Milão e Valentiniano II em comparação com a relação estabelecida entre Ambrósio e o então considerado “usurpador” Magno Máximo. As duas embaixadas de Ambrósio a Máximo, tema de duas epístolas do bispo, revelam essa sutil relação política possível de ser estabelecida sem, *a priori*, estar vinculada à ideia de uma adesão e um apoio automático a um imperador cristão ortodoxo. De acordo com Robert Rollinger (2002, p. 2), essas evidências e o conjunto desses argumentos são sustentados por Kirsten GroBAlbenhausen, que destaca que “a atitude oportunista do bispo” implica “que este prefere ter um imperador Valentiniano II, não ortodoxo e não batizado em Milão do que um Máximo, imperador ortodoxo e batizado, em Trier”.

Diríamos ainda que um outro conjunto de estudiosos se dedicaram a compreender essa relação a partir dos estudos acerca das disputas aristocráticas que opunham Teodósio e Ambrósio. De um lado, Teodósio, que pertencia a um grupo específico de apoio hispano-gálico que veio a ocupar cargos importantes na corte; de outro,

Ambrósio, que foi atuante também nas cortes de Graciano e Valentiniano II e que se encontraria inserido em grupo aristocrático menos privilegiado no governo teodosiano. O argumento que se evidencia nessa interpretação: que os conflitos entre Teodósio e Ambrósio decorreriam, portanto, desse cenário de disputas e conflitos aristocráticos. Um outro aspecto desse conjunto de elementos, e que se constitui também como parte do argumento de Robert Wilken, é que essa imagem de um bispo zeloso de sua autoridade e em busca de estabelecer espaços de poder mais amplos nos parece plausível e até compatível com os vários relatos de vários autores cristãos que se encontram no contexto do século IV d.C., que estariam muito mais buscando a definição e a legitimação de suas áreas de atuação (a concorrência, por exemplo, entre bispos e sofistas, bispos e autoridades imperiais e, por que não, bispos e imperadores) do que, efetivamente, exercendo uma autoridade de fato sob o poder imperial.

Ambrósio de Milão, Epístola 11, 5

5. Antes de estimular aquela sua paixão natural em razão de qualquer ato público que eu possa fazer, eu prefiro deixar que você lide com isso de forma privada. E eu também prefiro não exercer meu ofício em sua completude, melhor exercê-la com humildade, prefiro ouvir outros homens me perguntando porque eu não exerci minha autoridade episcopal do que você achar que fui desrespeitoso, eu que sou tão devoto a ti. E eu fiz isso para que você pudesse controlar sua paixão e, portanto, ser livre para decidir sua política por você mesmo.

Na Epístola 11, referente ao *Massacre da Tessalônica*, Ambrósio é cauteloso, respeitoso e, por vezes, até cioso ao se dirigir ao imperador, ao mesmo tempo que tenta impor (definir) que ele fala do que lhe diz respeito enquanto bispo. Ecos dessa busca por definição da autoridade episcopal e espaço de atuação do bispo em um cenário mais amplo pode ser encontrada em Teodoreto de Ciro (*Historia Ecclesiastica*, XVII), que declara que Teodósio “educado como ele era nos oráculos sagrados, “o imperador sabia claramente o que era da alçada dos bispos e o que era da responsabilidade imperial”. E ainda finaliza sua versão do *Massacre da Tessalônica* afirmando que o imperador “aprendeu, após grande dificuldade, a diferença entre um imperador e um bispo” (Teodoreto, *Hist. Eccl.* XVII). Teodoreto está em outro contexto: Ambrósio parece ainda disputar pela legitimação e confirmação dessa autoridade que ainda não é possível de ser exercida, mas que parece ser aceitável uma promoção e difusão

Ambrósio de Milão, Epístola 11, 17

17. E eu não desejo valorizar o pai de Graciano mais do que a mim mesmo? Que sua prole me perdoe (por dizer isso). Eu zelei pelo meu nome, e eu prezo por ele, muito mais do que por aqueles a quem amo com igual afeição. Eu amo, eu estimo, eu o louvo com orações. Se você acredita em mim siga meu conselho, se você acredita em mim, eu repito, reconheça a verdade a qual eu estou preferindo. Se você não acredita em mim, me perdoe pelo que estou fazendo, colocando deus em primeiro lugar. Que você possa, Augusto, junto com sua prole, desfrutar de paz contínua, na melhor das felicidades e prosperidade.

dessa autoridade em construção. Nesse sentido, a relação entre Teodósio e Ambrósio é uma relação de circunstâncias contextuais, construídas e não pré-definidas em oposição a um modelo interpretativo que confirme a ideia de uma submissão imperial, ou simplesmente a torne aceitável. As decisões políticas e religiosas de Teodósio incluíam outros fatores que também estavam em jogo. Em uma última passagem da Epístola 11, 17, Ambrósio evoca a prole de Teodósio. E isso nos parece também um dado bastante significativo pela sugestão que parece inserir no cenário: a da preocupação com o futuro do império e da questão sucessória. O apoio de Ambrósio no ocidente poderia significar a Teodósio a captação de um agente político importante, seja como bispo, seja como membro da sociedade de Milão.

Assim, as relações entre o episcopado e imperadores não foram relações simples de uma oposição relacionada à adesão e à fidelidade religiosa. O cenário era muito mais complexo e contextual do que podemos pressupor. De uma maneira ou de outra, os bispos souberam aproveitar a oportunidade para a promoção e alargamento de autoridade episcopal mediante momentos importantes de **lutas de representação** e embates que tornavam possível a realidade que essa elite eclesiástica vislumbrava conquistar.

As querelas religiosas e heresias

Várias foram as querelas religiosas do contexto da Antiguidade Tardia: o Donatismo; a Controvérsia Pelagiana, entre Pelágio e Agostinho de Hipona; a Controvérsia Nestoriana que opôs a escola

de Alexandria à Escola de Antioquia. A maioria delas é referente à definição da *ortodoxia* e dos parâmetros e fronteiras da identidade cristã. Tais querelas eram grandes debates teológicos sobre a natureza da pessoa de Jesus Cristo, da definição da concepção de Maria, que, embora pareçam, *a priori*, pertencentes ao âmbito da Teologia, tinham um significativo e direto vínculo com a esfera do político. Logo, a confirmação, por exemplo, da existência de um só deus e da autoridade de apenas um bispo implicou a concepção de uma política monoteísta que garantiria a legitimidade do governo de um só imperador (PAGELS, 1995, p. 58–75).

Uma importante querela religiosa tardoantiga foi o arianismo, movimento iniciado em razão dos ensinamentos do sacerdote alexandrino Ário. Este era “um conhecido pregador popular, reputado pelo seu ascetismo e visto como um diretor espiritual, um mestre do caminho da salvação na tradição de outros alexandrinos” como argumenta Julio Cesar Magalhães (2015, p. 89). *Grosso modo*, o arianismo foi uma querela em torno da pessoa de Jesus Cristo e da natureza de sua relação com as outras pessoas da Santíssima Trindade. Conforme Magalhães, na concepção da teologia ariana, enfatiza-se a “incomparabilidade de Deus Pai, o único inconcebido e sem princípio”, destacando-se a “sua liberdade e independência em relação ao Filho” (2015, p. 91). A experiência da concepção e a vida humana de Jesus o tornaria, nesse sentido, incomparável a Deus Pai.

O arianismo dividiu a comunidade cristã e o episcopado. Importantes coligações episcopais foram necessárias para resolver a questão da unidade das pessoas de Deus (proposta nicena). Assim, em 20

de maio de 325, reuniu-se em Niceia um concílio que, com a participação imperial de Constantino, pretendeu solucionar a dissensão criada pelos ensinamentos de Ário. O concílio de Niceia desterrou Ário, considerou o arianismo heresia e seus membros hereges. Sócrates Escolástico, em sua *História eclesiástica*, apresenta a Carta do Sínodo de Niceia sobre a condenação de Ário:

1. À Igreja de Alexandria, pela graça de Deus santa e grande, e aos amados irmãos espalhados pelo Egito, Líbia e Pentápolis, enviam saudações no Senhor os bispos reunidos em Nicéia, constituindo o santo e grande Sínodo.
2. Já que, pela graça divina e convocação de Constantino, nosso soberano mui amado de Deus, um grande e santo Sínodo se constituiu em Nicéia reunindo os bispos de diversas províncias e cidades, pareceunos necessário, por muitos motivos, enviavos uma carta sinodal para que tomeis conhecimento do que foi examinado e debatido, e do que foi decidido e decretado.
3. Examinouse de início, perante Constantino, nosso soberano mui amado de Deus, a impiedade e irregularidade de Ário e de seus discípulos. Decidiuse por unanimidade que devem ser anatematizadas as opiniões ímpias e todas as suas afirmações e expressões blasfematórias, tal como sendo emitidas e divulgadas, tais como: “o Filho de Deus é do que não é”, “houve [*um tempo*] quando não existia”; ou a afirmação de que o Filho de Deus, em virtude de seu livre arbítrio, é capaz do bem e do mal, ou de que pode ser chamado de criatura ou de fei-

tura. Todas essas afirmações são anatematizadas pelo santo Sínodo, que não tolera declarações ímpias, tão dementes e basfematórias... (Sócrates Escolástico, *História Eclesiástica*, I. 9)

A igreja como uma instituição assistencialista

As obras de João Crisóstomo são um importante manancial de informações sobre a realidade social e política em que viveu. Fernández Ardanaz (1995, p. 377–378) afirma que o conjunto dos escritos de João Crisóstomo é um dos mais ricos em “dados sociológicos” sobre a vida dos romanos no decorrer do século IV d.C., nas duas principais cidades do Oriente, Antioquia e Constantinopla. Por “dados sociológicos”, Fernández Ardanaz (1995, p. 378–380) entende aquelas informações que se relacionam às “realidades concretas e cotidianas da vida dos cristãos de todas as classes sociais”. João Crisóstomo reflete sobre vários âmbitos da vida social. Só aparentemente, suas obras dizem mais respeito a temas que poderíamos inserir na categoria do social ou, sob o ponto de vista religioso, no âmbito do pastoral, mais que no político. João Crisóstomo, ao discutir trechos da Sagrada Escritura, enfatiza a doação de esmolas e a necessidade de assistência ao pobre. Provavelmente, a enfática insistência de João Crisóstomo em discorrer sobre a riqueza, a pobreza e a caridade tenha contribuído para a quantidade de referências bibliográficas sobre esses temas, que têm uma representação numérica significativa na historiografia de suas obras. O destaque no assistencialismo presente nos escritos de Crisóstomo é um sinal da própria tendência do cristianismo a voltar-se para os segmentos mais marginalizados da sociedade romana tardoantiga.

Pela forma recorrente com que estimula o socorro aos mais necessitados, João Crisóstomo é estudado, recorrentemente, pela historiografia a partir de seu envolvimento com as questões sociais. Em outras palavras, a historiografia retrata a imagem de um João Crisóstomo preocupado, principalmente, com questões de caráter social e de interesse pastoral, como o assistencialismo, quando discorre sobre a riqueza, a pobreza e a caridade, construindo modelos de comportamento. Mas essa característica da historiografia, se, por um lado, contribui significativamente para a compreensão da época em que viveu João Crisóstomo, da história do cristianismo, da sua vida e da sua formação, por outro, destitui a personagem de sua dimensão política. No entanto, isso vem sendo corrigido por trabalhos recentes. Portanto, é pressuposto que as obras de João Crisóstomo fornecem uma perspectiva ímpar de análise das condições religiosas, sociais, culturais e também políticas. Mas, no respeitante ao assistencialismo cristão, nas cidades, os bispos era benfeitores públicos e exerciam funções equivalentes às de autoridades civis. Bajo (1981, p. 204) argumenta que, durante os séculos IV e V, os bispos exerceram, no domínio das cidades, funções equivalentes às funções dos patronos: faziam construção ou restauração de edifícios públicos; exerciam proteção jurídica, que consistia menos em fazer cumprir a lei do que em suavizar os rigores desta e impedir uma aplicação dura; exerciam uma proteção de tipo fiscal; representavam os interesses da *civitas* frente ao poder político e, por fim, faziam doações. Ainda eram responsáveis pela organização do assistencialismo aos pobres. Os beneficiados pelo auxílio assistencialista eram os mais diversos: viúvas, doentes, órfãos, escravos, presos, leprosos, judeus indigentes (SALAMITO, 1995, p. 689; BLÁZQUEZ, 1995, p. 359–360; SILVA; SILVA, 2006, p. 171–193; SILVA, 2004, p. 109–120).



O PAGANISMO TARDOANTIGO

Tradicionalmente, *paganus* é uma derivação da palavra latina *pagus* e seu sentido original, no latim clássico, significa “aquele que reside no *pagus*” (um território, um distrito rural). Michel Tarpin (*Vici et pagi dans l'Occident romain*, 2003) argumenta que *paganus* porta ainda um valor de exclusão associado à historicidade do território no qual habitam, pela relação que se estabelecerá entre os originários do *pagus* (no plural, *pagi*) e as comunidades novas que se instalarão em seu território.

No Principado, *paganus* agregou um significado específico de civil em oposição aos soldados incorporados ao exército, também agregando um valor de exclusão das fileiras militares. A oposição civil *versus* militar pode ser encontrada, por exemplo, em Tácito (*Annales*, 3, 24) ou ainda nas *Sátiras* de Juvenal (16, 33). O sentido “militar” do termo também estava em utilização pelos adeptos do cristianismo. No entanto, posteriormente, no decorrer da Antiguidade Tardia, o sentido evocado relacionar-se-á com o sentido tradicional como uma forma de zombaria. No Dominato, no século IV d.C., o termo *paganus* foi utilizado, pela primeira vez, em oposição a “cristãos” na tentativa de significar, de forma uniforme, “a multitude de não crentes”.

Tácito, *Annales*, 3, 24

[...] logo, ele [Marco Antônio], indignado, disselhes [aos pretorianos]: quanto a vocês, campesinos [*pagani*] que são, se não vencerem hoje, que outro general ou acampamento militar irão aceitá-los? Ali estão seus estandartes e armas, se sofrerem uma derrota, a morte, pela desonra. Um bradar ecoou da boca de todos os membros do exército e os soldados da Terceira Legião, de acordo com o costume sírio, saldaram o sol nascente.

Mas o que nos dizem as fontes documentais? Nas fontes documentais escritas, os pagãos aparecem grafados de diversas maneiras, podendo-se evocar aspectos que os definem. Podem ser pagãos sob o termo *pagi*, ou helenos (éllines), de modo que o abandono de *pagani* em favor do uso de “helenos” pode evocar uma valoração da cultura helênica pelos adeptos do cristianismo, colocando em oposição “sofisticação” *versus* “rusticidade” (qualidade do que é rústico – subdesenvolvido). Ainda podem ser designados como gentios (*gentilis*) ou politeístas (*poli theós*) ou ainda como os “sem deus” (*atheoi*).

A linguagem com que se identifica a comunidade de cultos diferenciados que estão sob o epíteto de paganismo denuncia a proximidade entre a cultura grega e os adeptos da religião tradicional romana. E esse tema foi bastante debatido na historiografia contemporânea. A dificuldade de definição não pode implicar, contudo, o reconhecimento de que, sob a categoria paganismo, agregamos adeptos de cultos diversos (cultos a Dionísio, Apolo, Isis, Serápis, Asclépio). Inclusive, ainda, sob essa religiosidade, o culto imperial,

um colégio sacerdotal hierarquicamente organizado, os festivais cívicos do calendário romano que ainda ocorrem no contexto da Antiguidade Tardia, uma aristocracia tradicional que defende e difunde práticas pagãs. Assim, a sociedade romana tardoantiga se configura a partir de toda essa cultura e religiosidade vinculada ao que, comumente, se reconhece como paganismo.

A aristocracia e os adeptos do paganismo

Recentemente, os historiadores têm se dedicado a compreender o mundo tardoantigo sob a perspectiva pagã. Esse movimento de revisão historiográfica e reconsideração da cultura pagã tardoantiga se iniciou por iniciativas de estudos e reflexões empreendidas por arqueólogos. A cultura material e vestígios arqueológicos provenientes das escavações arqueológicas colocou em dúvida uma série de argumentos que davam por certa a cristianização da sociedade tardoantiga. Assim sendo, em primeiro plano, emergiram estudos sobre personalidades importantes que representam o paganismo, e dele são adeptos, nesse contexto. Ao contrário do que podíamos imaginar a princípio, se considerarmos uma historiografia tradicional que destaca os cristãos e o cristianismo, podemos reconhecer uma vívida elite e aristocracia adepta do paganismo. A seguir, evocamos algumas dessas personagens importantes.

— Amiano Marcelino (c. 330 – 390 d.C.) —

Importante historiador tardoantigo, escreveu a monumental obra *História romana (Res gestae)*, na qual reporta temas políticos, guerras, conflitos, compõe uma particular história das cidades, em que Roma aparece mais destacada. Amiano Marcelino tem sido proposto como um pagão “moderado”, tolerante por razão de sua *História romana* enfatizar mais aspectos político e militares do que religiosos, embora seja talvez possível explicar que a incipiente ausência da temática religiosa possa estar relacionada ao tipo de gênero de história que este autor se propôs a escrever e que estaria vinculada aos padrões mais tradicionais que deixam o âmbito do religioso à parte (CAMERON, 2010).

— Rutílio Namaciano (Início do século V d.C.) —

Rutílio Namaciano é um poeta proveniente das Gálias e membro de uma aristocracia galoromana abastada. Sua única obra, *De redito suo (Sobre seu regresso)*, é considerada um dos exemplos de discurso pagão recheado de importantes elementos que fizeram desse poeta um bastião do paganismo. Refere-se à incompatibilidade e aos riscos da proposta monástica de exílio cidadão. Para Namaciano, a ausência do ambiente urbano traria consequências graves para a organização social e política romana tardoantiga, dada a proposta da ascese monástica. Segundo esse poeta, a vida cívica depende muito do exercício cívico das práticas e vivências cidadinas. Essa crítica ao movimento monástico não pode ser, contudo, direcionada ao conjunto da comunidade cristã. Namaciano se refere aos monges e ao risco da proposta de vida monástica.

— Aurélio Símaco (340 – 402 d.C.) —

Representante da aristocracia romana, Aurélio Símaco é conhecido, em particular, mas não somente, em razão de suas petições para o retorno do Altar da Vitória. O episódio do Altar da Vitória pode ser estudado a partir da perspectiva pagã, como destaca Márcia Santos Lemos (2012, p. 159–160):

De suas cartas, o texto mais conhecido é a solicitação ao imperador Valentiniano II (Relatio 3) datada de 384, para recolocar o altar da deusa Vitória na sala do Senado, retirada por Graciano, e restaurar as prerrogativas dos cultos pagãos. Neste discurso, Símaco apresenta-se como prefeito de Roma e legado dos seus concidadãos. O objetivo é fixar seu pedido como expressão do desejo da casa senatorial e não apenas de um grupo de senadores. Seus argumentos foram estruturados a partir da valorização das tradições ancestrais – sem censurar as práticas cristãs – e organizados para demonstrar que a observância dos antigos cultos romanos trouxe benefício ao Império; a prática do Estado em relação a esses cultos sempre foi de respeito e o rompimento das obrigações com os deuses tutelares resultaria em graves prejuízos para todos.

A partir desse episódio e dessa investida de Símaco, este ficou atrelado a uma determinada historiografia sobre as relações pagano-cristãs e mais ainda a um conjunto de reações de representantes e adeptos do paganismo que teriam reagido em defesa da religião tradicional e contra os avanços do cristianismo.

— Libânio de Antioquia (314 – 393 d.C.) —

Libânio de Antioquia é sofista. Segundo Quiroga Puertas (2005, p. 175–78), primariamente, o termo sofista refere-se ao ensino da retórica, mas o sofista, além de ser professor de retórica, “se converteu em um dos tentáculos da política”, contribuindo, mediante seu poder de persuasão, “para conseguir compensações ou prerrogativas econômicas na obtenção de recursos para a construção de pórticos, aquedutos”. De acordo com Raffaella Cribiore (2007, p. 1), Libânio é considerado um “expoente do renascimento da literatura grega que se inicia com a Segunda Sofística, ensinada em Antioquia na Síria do século IV d.C.”. Ademais, como Quiroga Puertas (2005, p. 175–178) argumenta, “grande parte dos sofistas pertenciam a estamentos poderosos da alta sociedade provincial romana”. Assim, como sofista, Libânio partilha com os membros de uma elite os privilégios e uma situação abastada, desfrutando ainda de uma posição que lhe permite exercer bastante influência. Durante o século IV d.C., de acordo com Hidalgo de La Vega (1995, p. 58), os sofistas podiam atuar, *grosso modo*, em vários níveis e esferas: por exemplo, podiam interferir culturalmente, construindo justificativas ou oposições ao poder monárquico no sentido de uma produção de uma teoria política; podiam ainda, nas suas relações com a comunidade, ocupar cargos públicos, servir como mediadores em conflitos internos às cidades onde estavam locados ou em conflitos entre cidades rivais; podiam atuar como *evérgetas* e, por isso, serem objetos de honras públicas; por fim, os sofistas, compreendidos como intelectuais, podiam atuar como mediadores entre sua cidade e o *basileus*. Libânio é um importante defensor da cultura grecoromana e árduo seguidor das práticas pagãs.

— Hipátia de Alexandria (c. 370 – 415 d.C.) —

Para não evocar apenas representantes masculinos do paganismo, destacamos a figura de Hipátia de Alexandria, filósofa neoplatônica de finais do século IV e início do V d.C. Hipátia congregou em seu círculo importantes personagens de sua época, seus ensinamentos filosóficos atraem um considerável número de jovens e, entre esses jovens, é possível evidenciar a presença do futuro bispo de Sirene, Sinésio (DZIELSKA, 2004, p. 41). A história dessa personagem ainda precisa ser melhor investigada. *Grosso modo*, duas são as tendências de estudo sobre Hipátia, uma tendência que avalia sua história de vida sob a perspectiva tradicional das relações e conflitos entre pagãos e cristãos e uma segunda que apenas direciona esforços para refletir sobre a contribuição científica dessa filósofa (e também matemática) segundo uma *História das ciências*. A força lendária dessa personagem ainda impõe desafios ao conhecimento de sua história e contexto.

— Juliano, o imperador (361–363 d.C.) —

Mesmo com seu governo breve de oito meses, Juliano causou impacto por ter sido evocado em uma historiografia tradicional como o último imperador pagão que tentou restituir a religião tradicional romana. Entre suas medidas políticas, Juliano se envolveu em várias polêmicas: promulgou um edito no qual proibia professores cristãos de lecionarem; empreendeu reformas na corte de Constantinopla e interferiu na administração local antioquena. Dentre os imperadores tardoantigos, Juliano nos legou importantes escri-

tos: o *Misopogon*, um panegírico considerado de repúdio à cidade de Antioquia e sua população. O *Mispogon* do imperador Juliano se constitui, ele mesmo, a resposta, em forma de retórica, de um imperador em manifestação contra as maneiras da cidade, contra um comportamento considerado inadequado frente a um soberano (GLEASON, 1986, p. 107).

Juliano pode ser considerado como um árduo representante do paganismo. Não obstante, como têm argumentado alguns historiadores da contemporaneidade, o paganismo de Juliano é algo de particular. Em primeiro lugar, porque, por ter tido uma formação cristã, a perspectiva de Juliano se dá sob o ponto de vista cristão; em segundo, porque Juliano se localiza temporal e espacialmente no contexto da Antiguidade Tardia e, por isso mesmo, seu paganismo somente pode ser concebido como um paganismo dinâmico e fruto de seu contexto histórico. Nesse sentido, conceber a política de Juliano sob a ideia de uma “restauração pagã” é algo equivocado, uma vez que não se propõe aqui um retorno ao paganismo tradicional de outrora, e mesmo se assim o for, esse retorno é apenas a evocação de um vínculo com a tradição, mas esta só pode ser concebida como uma tradição inventada que implicará inovações (HOBSBAWN; RANGER, 1997).

— Zósimo (Séc. VI d.C.) —

Zósimo é considerado um historiador tardoantigo do V–VI século d.C., um advogado vinculado ao *aerarium* de Constantinopla, que possivelmente ocupou a posição de *comes* e era considerado um não cristão (KISCH, 2011, p. 1; LIEBESCHUETZ, 2003, p. 206; RIDLEY,

1982, p. xi; FÓCIO, Biblioteca, Código 98). Sua obra mais reconhecida é a *História nova*. Zósimo tem sido considerado como o primeiro historiador a adotar uma perspectiva na qual concebe a história de Roma entre os quatro primeiros séculos da nossa Era como uma história centrada no tema do declínio e da desintegração do Império Romano (GOFFART, 1971, p. 413; LIEBESCHUETZ, 2003; KAEGI JR., 1968, p. 103; RIDLEY, 1982, p. xiii). Em 1971, Walter Goffart (1971, p. 412) declarava que na sua época ainda não havia qualquer estudo que respondesse à questão de quem teria sido o primeiro autor a escrever uma história romana nos moldes de Edward Gibbon. Goffart argumenta que Zósimo tenha sido o primeiro a escrevê-la. Todavia, essa tese de que a obra de Zósimo seja sobre a desagregação do Império Romano é muito recorrente. Ronald T. Ridley (1982, p. xi) utiliza a seguinte passagem de Zósimo (Livro I, 57) para argumentar que a História Nova tem a desintegração do Império Romano como foco principal dessa obra antiga: “Enquanto Políbio conta-nos como os romanos ganhou seu império em pouco tempo, eu pretendo mostrar como eles o perderam em um tempo igualmente curto por seus próprios crimes”. Walter Emil Kaegi Jr. (1968, p. 102) também argumentou que “mais enfático que Eunápio de Sardis e Olimpíodoro, Zósimo fez do declínio de Roma o tema de sua história”. Para esse autor, “Zósimo não apenas pressentiu a deterioração do Império, mas também tomou consciência de que estava isolado no mar de bárbaros” (1968, p. 102). Entre outros comentários, Zósimo ainda é considerado como um autor antigo que “carecia de sofisticação e perspicácia intelectual” (1968, p. 103) ou, em outras circunstâncias, foi criticado e considerado como sendo possuidor de uma inabilidade histórica (SMITH, 1849, p. 1334; LIEBESCHUETZ, 2003, p. 207;

GOFFART, 1971, p. 413) e cuja obra aparece, não raras vezes, definida como uma reunião de fragmentos e cópias fiéis de outros autores e como uma feroz inventiva anticristã (SMITH, 1849, p. 1334; BUCK, 1999, p. 342). Todos esses lugares de memória ainda presentes na contemporaneidade acerca de Zósimo contribuem para uma interpretação que pode ser gerar equívocos sobre o conjunto da *História nova* desse historiador da Antiguidade Tardia. Ao contrário do que propõe essa historiografia específica que desvaloriza certos aspectos de Zósimo e a *História nova*, Jason Almeida (2007) argumenta que a história de Zósimo precisa ser reavaliada na medida em que tem sido, frequentemente, acusada de relacionar a desestruturação do Império aos cristãos e ao cristianismo. Para esse autor, o que Zósimo critica é a negligência dos rituais não cristãos e a intolerância dos cristãos para como os não cristãos, bem como recrimina as inovações religiosas introduzidas à sua época. À luz dessa nova interpretação acerca da *História nova*, pensamos que a percepção de Zósimo sobre o passado em relação à época contemporânea dele e, em especial, sobre a época do governo de Teodósio I, merece receber uma atenção particular.

A interpretação contemporânea acerca da obra *História nova* de Zósimo como uma história acerca de um declínio parece não satisfazer completamente, em nossa opinião, a compreensão dos elementos presentes na exposição que esse autor antigo faz da época de Teodósio I, por exemplo. Em outras palavras, a representação desse contexto parece-nos apresentar complexidades que não podem ser compreendidas a partir da tese de um império em declínio. Assim, determinadas ressalvas precisam ser destacadas. Apesar de

Zósimo utilizar Eunápio de Sardis como fonte mediante a qual compõe sua *História nova*, sua descrição acerca de alguns imperadores considerados cristãos (notadamente, Constantino e Teodósio) difere da descrição feita por de Sardis, uma vez em que o Constantino e o Teodósio descrito por Eunápio são completamente desprovidos de qualquer virtude, enquanto Zósimo confirma certas qualidades a estes imperadores (ALMEIDA, 2007, p. 42 e 46). De acordo com a tese de Almeida (2007, p. 46), Zósimo buscou ser mais “honesto” e “objetivo”, menos tendencioso que os autores cristãos, procurando representar as personagens de sua *História nova* sob uma ótica mais multifacetada do que a perspectiva polarizada, por exemplo, de Eunápio de Sardis. Além disso, em termos religiosos, a perspectiva de Zósimo pode contribuir significativamente para as relações pagano-cristãs na Antiguidade Tardia.



AS CIDADES ROMANAS TARDOANTIGAS

Em 1864, Fustel de Coulanges (1830–1889) publica *A cidade antiga* (cf. Figura 3), que, em muitos aspectos, se apresenta como uma obra inovadora e importante, na medida em que teve um impacto não somente nos estudos sobre a cidade antiga, mas também em vários campos. Coulanges se tornou também precursor de um tipo de História Antiga fundamentada em uma História Cultural particular promovendo uma distinta historiografia “científica” que é exemplificada na mencionada obra, segundo Wright (2003, p. 128). Fustel de Coulanges não deixou de registrar seus argumentos sobre a importância de se refletir sobre as crenças, os costumes e a família para se compreender as instituições políticas dos antigos mediante uma dada concepção de cultura que aparece como categoria importante para a compreensão dos fenômenos relacionados ao campo da política. A obra de Fustel de Coulanges impressiona e combina “precisão de detalhes” e “lucidez de estilo”, de acordo com Gustave Glotz (1929, p. 4). A admiração de Glotz pela obra de Fustel de Coulanges não o eximiu de comentar sobre os problemas presentes em *A cidade antiga*. Para Glotz, Fustel de Coulanges apresenta o processo histórico evolutivo retilíneo de passagem da “família” às “frátrias”, da “tribo”

às “cidades”, atribuindo meramente aos grupos maiores as crenças e costumes observados nos grupos primitivos. Fustel de Coulanges cristaliza as crenças e costumes sem problematizar sua recepção ou suas particularidades a cada época e a cada grupo. Glotz finaliza



Figura 3 Capa da obra *A cidade antiga*, de Fustel de Coulanges publicada pela Editora Martins Fontes, em 2000. A primeira edição foi publicada em agosto de 1981.

argumentando que “as sociedades humanas não evoluem dessa maneira: estas não são figuras geométricas, mas organismos vivos os quais apenas toleram e mantêm suas identidades até sofrerem mudanças profundas” (1929 p. 4). Moses Finley (1989, p. 9) confirma e também critica essa mesma característica fossilizadora da obra de Coulanges: “O elo inextrincável familiarreligiãopropriedade foi depois transportado a uma unidade de parentesco maior, a *gens*, e, por fim, para o Estado mais primitivo. Para Fustel, a sucessão familiar *gens* Estado era claramente uma sucessão histórica, não simplesmente conceitual”.

As críticas de Finley seguem ainda mais adiante. Em “A cidade antiga: de Fustel de Coulanges a Max Weber e além” (1989), artigo publicado originalmente em 1977, onde oferece um panorama geral dos estudos sobre essa temática da cidade antiga, Moses Finley acrescenta que, apesar de Fustel de Coulanges ter um conhecimento maciço das fontes gregas e latinas e fazer uso extenso delas para compor sua obra, ele se isenta de criticar essas mesmas fontes que utiliza. Outra crítica à obra de Coulanges ainda direcionada às fontes diz respeito à seleção da documentação como evidências, Fustel de Coulanges se

restringe a um tipo específico de fonte, à documentação estritamente escrita, negligenciando também as fontes ditas “etnográficas” disponíveis à sua época o que o levou a um falso conceito de *gens* (FINLEY, 1989, p. 10). No que se refere ao método, Finley ainda é mais incisivo. Enquanto para Glotz (1929, p. 4) o método comparativo utilizado por Fustel de Coulanges era algo a ser elogiado, para Finley, era “uma ilusão” repleta de deméritos. Não obstante, apesar das críticas, *A cidade antiga* permanece um marco na historiografia, como tem demonstrado obras recentes como *O século XIX e a História: o caso Fustel de Coulanges*, de François Hartog. Mesmo Moses Finley e Gustave Glotz, que não poupam críticas, reconhecem o lugar significativo que ocupa a obra de Fustel de Coulanges na historiografia. Se podemos dizer algo dessas assertivas, diríamos que a obra de Fustel de Coulanges teve o mérito de suscitar debates, apresentar problemáticas ao mesmo tempo que inaugura uma nova forma de conceber história, uma história que reclamava rigor e cientificidade, mas que promoveu, sobretudo, a investigação histórica que trouxe em destaque o campo de uma determinada ideia de cultura associado ao de outra noção de política particular. Mas outras obras também seguiram oferecendo contribuições importantes ao debate.

*A cidade grega*¹, de Gustave Glotz, publicada em 1928, é uma tentativa de definição das cidades em termos gregos por intermédio da compreensão das suas instituições, sua formação e desenvolvimento dentro de um extenso período de tempo. As fontes utilizadas

¹ No original, o título é *La cité grecque* (1928) e teve uma versão em inglês intitulada *The greek city and its institutions* (1929).

por Glotz também são documentações epigráficas, papirológicas e literárias. As cidades gregas de Glotz (1929 p. 18–32) se definiam por alguns elementos e características básicas, como: 1) autodefesa; 2) existência de uma ou mais acrópole; 3) cada cidade possuía uma divindade particular assim como cada família; 4) cada cidade tem um *prytaneum*; 5) existência de um Bouleutário; 6) continha uma Ágora; 7) divisão dos cidadãos em tribos e frátrias; 8) era autônoma. Essa definição de cidade grega que acabamos por descrever, dada por Glotz, embora importante, é, na verdade, uma tipologia. As cidades gregas são sistemas muito mais complexos, o que torna essa síntese desprovida da densidade da particularidade. Todavia, a preocupação com uma abordagem “econômica e social” da cidade antiga fornecia o substrato mediante o qual essas interpretações sobre as características fundamentais dessas cidades, essencialmente as cidades grecoromanas, eram construídas. E, ao mesmo tempo em que essas obras apresentaram inovações que as distinguiram do conjunto de obras de seu tempo, foram essas mesmas inovações que contribuíram para alguns debates e suscitaram novas problemáticas. Apesar das contribuições terem sido valiosas, esses estudos sobre a cidade antiga foram fundamentados em um conhecimento extremamente fragmentário extraídos de fontes essencialmente escritas. A própria ideia do que seriam as cidades antigas recebeu uma ampliação tanto em termos geográficoterritoriais quanto em sentido temporal.

A cidade antiga, de Fustel de Coulanges, tratou da cidadeestado na Grécia e Roma antigas cobrindo um arco cronológico desde a origem e formação de cada uma dessas sociedades ao século do advento do cristianismo no caso de Roma (FINLEY, 1989, p. 89). Fustel de

Coulanges (2000) identifica algumas cidades como Troia, Corinto, Tebas, Esparta, Atenas e Roma. As cidades gregas de Glotz estavam circunscritas dentro de um arco temporal amplo, que incluía desde o período homérico, convencionalmente periodizado entre os séculos XIIIVIII a.C., até a conquista macedônica, no século IV a.C. Dentre as inúmeras cidades citadas estão Corinto, Éfeso, Rodes, Olímpia, Delos, bem como as cidades mais conhecidas, Atenas e Esparta. Os conceitos de “cidade antiga” e “cidade grega” remetem, em algum nível, a uma generalização. O problema de alguns tipos de generalizações na História Antiga, ao unir casos e eventos ocorridos em diferentes lugares e temporalidades sob uma única categoria, retirando de cada um deles a particularidade que lhes pertence, é a produção de uma concepção errônea, equivocada ou inadequada (FINLEY, 1989, p. 57–73; STARR, 1979, p. 15–30). Contemporaneamente, se evocarmos o conceito de cidade antiga é possível incluímos sob essa categoria tanto as cidades da China Antiga, da Mesopotâmia e do Egito, apenas para citar alguns exemplos. E não seriam essas cidades, elas próprias, exemplos de cidades antigas?

A historiografia sobre as **cidades romanas** na Antiguidade seguiu um curso distinto, particular e, curiosamente, apresentou uma ampliação mais significativa e sólida do interesse no estudo desse tema somente nas últimas décadas. Em 1954, Pierre Grimal publica *Les villes romaines (As cidades romanas)*, o que parecia ser a única obra disponível para o estudo das cidades romanas, tornando-se uma obra de referência recorrente nos cursos universitários (WOLOCH, p. ix). Em 1964, A. H. M. Jones se dedica ao estudo do contexto do Império Romano Tardio em sua reconhecida obra *The Later Roman*

*Empire (284–602)*² (numa tradução livre, *O Império Romano Tardio*) e nela inclui um capítulo intitulado *The Cities (As cidades)*, no qual desenvolve uma interessante análise sobre as cidades nesse período. A obra de Jones também representou um marco na historiografia sobre a Antiguidade. Entre outras contribuições, Jones suscitou um amplo e mais sistemático interesse por esse contexto da história romana (CAMERON, 1993, p. 1). Assim, a história do Império Romano não poderia ser escrita ou mesmo imaginada sem considerar a história do que os historiadores denominam Antiguidade Tardia. Acompanhando esse amplo interesse acerca desse contexto histórico particular da História de Roma, veio uma multiplicidade de estudos sobre cidades particulares.

A história da cidade de Roma é, aparentemente, mais explorada, mas não significa que seja a única a ter sido estudada. Recentemente, novos estudos são empreendidos mediante a contribuição da Arqueologia. Hoje, o conhecimento e os estudos acerca das cidades romanas são mais abundantes e múltiplos. Todavia, a história acerca das cidades romanas ainda oferece um campo fértil de pesquisa e produção de conhecimento pela grande quantidade de evidência ainda disponível e pouco explorada, bem como em razão das problemáticas de caráter teóricoconceituais e de abordagens ainda existentes (LIEBESCHUETZ, 2007, p. 29). Os estudos sobre as cidades romanas tardoantigas, por exemplo, aparecem acompanhados, geralmente, pelo debate acerca do “declínio” ou da “crise” que permeia

2 Essa obra ainda não tem publicação em português, embora tenha se tornado uma obra clássica e de referência para os estudos do contexto da Antiguidade Tardia.

toda a ideia sobre o Império Romano na Antiguidade Tardia. O desaparecimento/transformação dessa cidade e sua substituição por uma rede de vilas e povoados ruralizados se constitui como uma das pedras de toque para a explicação da transição de um mundo antigo para outro convencionalmente chamado de medieval (RAPP, 2012). Mas a explicação da transição do “Mundo Antigo” ao “Medieval” mediante o processo de “desaparecimento” da cidade antiga é complexa e alguns problemas teóricoconceituais ainda persistem em estudos recentes. Não fortuitamente, verificamos muitos estudos buscando redefinir e repensar alguns conceitos fundamentais para a compreensão das cidades no Império Romano.

J. H. W. G. Liebeschuetz fez um investimento grande na história das cidades dando especial atenção à cidade de Antioquia e ao tema que alguns chamam de o “fim da cidade antiga”. No livro *The city in Late Antiquity*, editado por John Rich, originalmente em 1992, Liebeschuetz apresenta um capítulo com o título bastante sugestivo, “The end of the ancient city”, e com um argumento ainda mais instigante: só podemos dizer que “a cidade antiga tenha chegando ao fim num sentido muito especial, quando as características fundamentais que distinguiam as cidades grecoromanas das outras desapareceram” (2001, p. 1). Para esse autor, as características culturais da cidade antiga são as mais “espetaculares” e “influentes”, incluindo um estilo arquitetônico, esculturas e planejamento urbano particular e uma tradição intelectual e literária bastante distinta, mas as características mais essenciais seriam as do campo do políticoadministrativo.

A história da cidade estaria, portanto, estreitamente, relacionada às instituições municipais. Uma vez que as instituições municipais não estivessem mais conseguindo por elas mesmas uma capacidade de gerenciamento dos conflitos citadinos, a cidade estaria então em circunstâncias de crise e colapso. Todavia, a realidade da Antiguidade Tardia deve ser considerada como um todo, numa análise holística, considerando inclusive novas concepções do que seria “crise” e como as instituições, incluindo nesse contexto as instituições eclesiásticas, gerenciavam esses conflitos. Considerada, nessa perspectiva, uma nova interpretação desse contexto, abre-se um debate não mais relacionado à ideia de “crise” e “colapso”, mas à ideia de uma nova realidade com novos meios e estratégias de gerenciamento e manutenção da ordem. Assim, a cidade romana tardoantiga é um marco importante. Para o estudo da cidade romana tardoantiga, em sua complexa variedade, é preciso compreender as particularidades do contexto da Antiguidade Tardia destituído de qualquer preconcepção inicial, ou melhor, sem querer encontrar nesse contexto sua desagregação, bem como inferir a historiografia considerando-a a partir da própria historicidade.

No contexto da Antiguidade Tardia, Bryan WardPerkins (1998, p. 371–410) inicia seu texto buscando redefinir o que venha a ser *civitas* e como fazer correspondência ao termo inglês *city*. Atualmente, é observável uma quantidade múltipla de estudos que consideram a necessidade de uma reconceituação, definição mais estrita dos conceitos importantes no estudo da História Antiga, e a História das cidades antigas não seria exceção. A preocupação com o que significa dizer “cidade antiga”, “cidade romana”, “cidade grega” se relaciona

com as particularidades de cada contexto e com uma necessidade de se considerar vários aspectos e fatores que devem ser incluídos na definição de “cidade antiga”. Desse modo, já não é mais possível abordar o tema da cidade sob um único ponto de vista (econômico ou cultural, político ou social); é necessário compreendê-la mediante várias perspectivas, as quais reconheçam que se trata de um espaço, não apenas material, mas também um espaço de representação simbólica, onde ocorre uma complexa interação global e local que produz uma multiplicidade de construções sociais, políticoeconômicas e culturais (BRIDGE; WATSON, 2003, p. 1 e 7). É nesse novo contexto profícuo de debates que devemos compreender as cidades romanas tardoantigas em termos de uma abordagem das relações paganocristãs.

O espaço urbano também havia sido alvo de disputas entre pagãos e cristãos (SHEPARDSON, 2014). Para entender a dinâmica do processo chamado de cristianização no contexto da Antiguidade Tardia, os historiadores que se dedicam ao estudo das cidades buscavam, *grosso modo*, determinar o grau de cristianização das cidades. Mas como definir se uma cidade é cristã ou pagã? Como definir uma sociedade como pagã ou cristã na Antiguidade Tardia? Vários foram os critérios considerados: 1) a estrutura urbana e o espaço religioso (o espaço do sagrado); 2) a presença de uma larga comunidade religiosa; 3) a atuação política, estatisticamente, a composição e número de uma elite ou membro do estado imperial a partir de sua adesão religiosa; 4) a permanência de cultos e cerimônias públicas; 5) a presença de conflitos e interações culturais; 6) a existência de uma legislação “antipagã” e “pró-cristã” e, por fim, 7) a presença de evidência textual e cultura material.

Os textos escritos dos Padres da Igreja, numa leitura superficial, nos fornecem indícios de um cenário onde as cidades romanas tardoantigas poderiam ser consideradas já sob o domínio dos cristãos. A consideração da arquitetura e do espaço considerado religioso (espaço do sagrado) como aspecto de compreensão da existência de cristãos ou de uma supervivência de práticas pagãs fornece um cenário mais complexo. As cidades de Roma, Constantinopla, Antioquia e Alexandria fornecem vestígios arqueológicos significativos que destacam um ambiente misto cuja presença do paganismo é ainda muito significativa.

Roma, uma capital paganocristã

Roma, a cidade eterna, apresenta uma rica cultura material em seu espaço urbano tardoantigo, que evoca uma vida cívica estreitamente ligada ao paganismo (Figuras 4, 5 e 6). Amiano Marcelino, um importante historiador pagão, em sua *Res gestae*, XVI, 10, 13-15, detalha uma visita a Roma (357 d.C.) de Constâncio II, imperador cristão, que se deslumbra com a grandeza monumental do espaço urbano, construções e espaços relacionados ao paganismo.

Amiano Marcelino, *Res gestae*, XVI, 10, 1315

13. Então, ele [Constâncio II] entrou em Roma, a residência do Império e de todas as virtudes, e quando ele chegou no Rostra, o mais renomado fórum do domínio antigo, ficou deslumbrado e, por todos os lados que olhava, ficava maravilhado pelo cenário deslumbrante. Ele se dirigiu aos

nobres no senado e a população no tribunal o recebeu no palácio sob muita atenção. Ele sentiu um longo prazer e, em várias ocasiões, quando assistindo a jogos equestres, teve prazer em aceitar as investidas da plebe que não era nem presunçosa nem independente de sua antiga liberdade enquanto ele próprio observou respeitosamente. **14.** Pois ele não permitiu (como é o caso em outras cidades) que as competições terminassem a seu próprio critério, mas deixando-as (como é de costume) a várias chances. Então, enquanto inspecionava as áreas urbanas e seus subúrbios, dentro da região dos sete montes, ao longo de suas encostas, ou no nível do solo, ele pensou que tudo que seu olhar encontrou, pela primeira vez, superava todo o resto: o santuário de Jovis na Tarpeia até o momento excede todas as coisas divinas que se encontram na terra, as termas construídas à medida da província, o enorme volume de anfiteatros, reforçados na sua estrutura de pedra travertino, cuja visão humana quase não alcança, o Panteão como uma cidade-distrito arredondada é uma suprema beleza sublime e as alturas que se elevam com as plataformas, as quais guardam semelhança com imperadores anteriores, o Templo da cidade [um templo duplo das deusas Venus e Roma], o Teatro de Pompeu, o Oleum [um prédio para performances musicais], o Stadium, e entre estes outros ornamentos da Cidade Eterna. **15.** Mas quando ele chegou ao Fórum de Trajano, uma construção singular na terra, como nós acreditamos que seja, e admirável até mesmo na opinião unânime dos deuses, ele permaneceu parado, rapidamente, maravilhado, voltando sua atenção para o complexo gigantesco sobre ele, que qualquer descrição empobrecê-lo-ia e nunca mais haveria como nenhum homem imitar. Então, abandonando qualquer tentativa de fazer algo igual, ele disse que iria e poderia copiar o corcel de Trajano, que fica ao centro do vestíbulo, levando o próprio imperador.

A monumentalidade urbana e a valorização imperial, evidenciadas pelo excerto acima, destacam o quanto as relações entre cristãos e pagãos são complexas e como a convivência com uma tradição presente materialmente é importante. Esse universo material não era, contudo, descartado pela comunidade cristã e, muito menos, pode ser concebido, simplesmente, em termos de uma relação de oposição à cultura tradicional. Inseridos em um ambiente compartilhado, tanto a comunidade cristã quanto a pagã presentes na cidade de Roma, ao compartilharem um sistema de valores comum e esse universo simbólico e material, se apropriam destes segundo os interesses particulares. Isso permite a comunicação e a interação da diversidade, bem como possibilita alcançar, num nível mais amplo, algumas das características de uma determinada sociedade, a maneira como está organizada, a forma pela qual suas partes relacionam-se.

A *urbs* romana se constitui ainda de uma importante população que torna presente a cultura grecoromana. A observação de Stewart (2003, p. 118) nos informa que a sociedade romana produziu uma abundância de estátuas tão impressionante a ponto de gerações posteriores recorrerem, constantemente, ao se referirem a elas, a expressões como “uma segunda população” ou “uma floresta de esculturas”, para definir o inumerável. Roma possui, de fato, uma quantidade impressionante de estátuas dispostas em suas ruas, no espaço do Capitólio, fórum, perto de termas, em espaços de templos, no Panteão, nas residências de senadores, aristocracia e elite romana, em relevos de arcos do triunfo e construções comemorativas. São estátuas de deidades tradicionais, romanos que foram honrados e prestigiados mediante a ereção de estátuas, estátuas de imperadores que são alvo de culto imperial. No entanto, Roma não se configura apenas por essa presença significativa de uma cultura tradicional romana.

Figura 4 Arco do Triunfo de Tito, localizado no Fórum em Roma



A Roma cristã é representada não somente, mas também pela topografia urbana. A historiografia tradicional evoca a transformação da paisagem urbana para denotar o avanço e o triunfo do cristianismo na sociedade romana da Antiguidade Tardia. Na época constantiniana, de fato, construíram-se basílicas e edifícios para as reuniões dos adeptos do cristianismo. Isso não significa pensar, no entanto, que os cristãos não tinham lugares de reuniões anteriormente. Os cristãos faziam uso de espaços privados

(*domus ecclesiae*), providos por indivíduos abastados da comunidade cristã, para se reunirem (CURRAN, 2002, p. 117). Outro grande espaço da expressão cristã na cidade de Roma são as necrópoles e, na cultura do sepultamento, sarcófagos com relevos de motivo cristão revelam todo um outro contexto citadino. Roma se revelou como uma cidade tanto cristã quanto, especialmente, pagã. Esse rico cenário misto não significa pensar que, nesse espaço, cada uma das comunidades religiosas o ressignificava, considerando seus interesses e perspectiva. A disputa pelo espaço urbano, sua assimilação e apropriação era algo cotidiano e um processo contínuo. Pagãos e cristãos compartilhavam culturas, mas para torná-las parte de sua própria visão de mundo.



Foto: Marcos Morais

Figura 5 Mercado de Trajano



Foto: Marcos Morais

Figura 6 O Coliseu

Constantinopla, a nova Roma

Constantinopla foi fundada numa região privilegiada na junção do Mar de Mármara, o estuário Corno de Ouro e o estreito de Bósforo, onde se localizavam os assentamentos de uma cidade que, diz a lenda, foi fundada por Bizas de Megara, estabelecendo uma colônia em 660 a.C. (BASSET, 2007). Constantinopla, como uma sede imperial na parte oriental, se constituiu também como uma importante cidade no contexto tardoimperial. Cosmopolita, Constantinopla agrega uma população também diversificada e seu espaço urbano é constituído de construções típicas da tardoantiguidade. Como irmãs gêmeas, as cidades de Roma e Constantinopla apareciam representadas, em moedas, dípticos, do século IV d.C., como cidades-irmãs, contudo, as representações não são de gêmeas idênticas, Roma ainda aparecia como superior a Constantinopla (GRIG, 2012).

A fundação e reforma realizada por Constantino significou a ampliação do espaço citadino (quadruplicação do espaço já existente), construção de arcos, ponto de encontro de ruas, a rededicação de espaços importantes e acréscimos de estátuas da família imperial com a finalidade de propaganda e legitimação (BASSET, 2007). Assim como Roma, Constantinopla apresenta não somente, mas também uma cultura paganocristã significativa, especialmente a partir da época teodosiana, seja em sua composição urbana, seja na sua composição populacional.

A concepção urbana e espacial de Teodósio se diferente da de Constantino, segundo Sarah Basset (2007) uma vez que, enquanto Constantino concebia acerca da criação de um espaço urbano distinto, Teodósio e seus sucessores pensavam na exaltação da dinastia em forma de materialidade, e duas interferências no espaço urbano importantes são da época de Teodósio: a ampliação da estrada Mese e a construção de um fórum teodosiano. Além disso, ainda segundo essa autora, outra característica dessa época foi o reuso e adendos aos espaços legados pelos antecessores de Teodósio: ao Hipódromo, este imperador adicionou um obelisco, uma figura do monstro do mar e uma estátua de Herácles.

No governo de Justiniano, Constantinopla receberá um investimento maciço no espaço urbano como nos dá evidências a obra *Sobre os edifícios*, de Procópio. A nova fase de reconstrução empreendida por Justiniano transformará o espaço urbano de Constantino. Em razão de terremotos e destruições, Justiniano reconstrói a cidade tentando erguer primeiro as basílicas – construções religiosamente relacionadas às comunidades cristãs – e depois volta-se para as construções cívicas (BASSET, 2007). Segundo Basset, a diferença de Justiniano em relação a Constantino e Teodósio foi mesmo a ênfase na construção de edifícios e lugares para instituições religiosas fundamentalmente cristãs.

Antioquia, uma metrópole romana

Sofisticada em sua decoração tanto pública quanto privada das *villae* e residências, Antioquia de Orontes era conhecida como a “Bela Coroa do Oriente” por Amiano Marcelino (*Res gestae*). Com *status* equivalente ao das *cosmopoleis* Roma, Constantinopla e Alexandria, Antioquia é, entre elas, a menos conhecida. Segundo Libânio (Or. XI, 12–13), Antioquia era invejada pela sua população, mas antes de tudo pela sua geografia privilegiada:

(12) Contudo, antes de eu relatar sobre os habitantes dessa terra, eu devo relatar sobre a natureza da paisagem e do clima, a sua posição em relação ao mar, sobre o abastecimento de água e alimentos e, em geral, toda a riqueza de recursos naturais encontrados aqui. A terra é muito mais antiga do que os habitantes que aqui habitam. Assim, qualquer panegírico deve começar pela terra antes de discorrer sobre os habitantes.

(13) Agora, o primeiro e o principal motivo de elogio à cidade é a fertilidade de sua terra, como no caso de um navio, é quando todas as outras partes se encaixam à quilha. Portanto, temos que examinar este ponto, antes de tudo.

Libânio (Or. XI, 19–24) discorre sobre a terra fértil, a abundância de milho, a produção e exportação de vinho e azeite de oliva, sendo também rica em cevada. Esse autor destaca ainda que mesmo as terras inférteis são produtivas, pois fornecem sejam as pedras para os muros das construções de edifícios e casas, sejam madeiras para construção de telhados e gravetos para fornos, acrescentando tam-

bém a existência de rebanho de ovinos e caprinos (LIBÂNIO, Or. XI, 25–26). Outros destaques do valor e importância ímpar dessa terra são a existência e abundância de irrigação e córregos, bem como a harmonia de suas estações climáticas (LIBÂNIO, Or. XI, 27). Por fim, ainda sobre a narrativa acerca da posição privilegiada de Antioquia, Libânio (Or. XI, 34–41) relata as vantagens de a cidade estar localizada próxima ao mar ao mesmo tempo em que resguarda uma distância segura dos perigos provenientes do litoral. Antioquia estaria numa posição intermediária:

Agora, nossa situação permite-nos desfrutar dos benefícios do mar e ainda oferece segurança contra os problemas que surgem a partir dele: ficamos fora do alcance dos danos causados pelo mar juntamente com os habitantes do interior, mas, ao mesmo tempo, nos beneficiamos das colheitas do mar junto com os habitantes do litoral (LIBÂNIO (Or. XI, 39).

Na visão de Libânio, portanto, Antioquia é uma cidade entre dois mundos: o interior e o litoral, privilegiada por elementos múltiplos de sua geografia e clima. Na concepção de João Crisóstomo, Antioquia seria uma cidade cristã, apesar de sempre em suas homilias aparecerem exortações contra práticas não cristãs na cidade. De fato, João Crisóstomo (*De Statui*, Hom. XVII, 10) deixou registrada sua admiração pela sua cidade natal, considerando-a uma cidade cristã exemplar. E, em uma homilia anterior, João Crisóstomo (*De Statui*, Hom. XIV, 16) já destacava a distinção da cidade como um lugar no qual os cristãos foram, primeiramente, reconhecidos como tais. Sendo a população piamente cristã, tornará a cidade o exemplo

para as outras cidades do Império e, na qualidade de líder, instruirá essas outras urbes a seguirem o mesmo padrão de vida, comportamento e ação diante das adversidades.

Apesar da grande eloquência, a Antioquia que João Crisóstomo descreve não parece corresponder ainda, pelo menos durante o contexto do século IV d.C., a uma cidade majoritária e hegemonicamente cristã. Antioquia apresentava uma população culturalmente diferenciada e diversa, que inseria também religiosidades múltiplas, características típicas de uma cidade considerada como centro cultural, político, econômico, militar e religioso. As manifestações festivas podem, por exemplo, apresentar aspectos dessa diversidade e, simultaneamente, fornecer evidências de uma coabitação de grupos que possuem posições políticas e culturais diferenciadas. Antioquia possuía, certamente, um núcleo de comunidades cristãs. Estas, no entanto, não se constituíam como um grupo hegemônico capaz de impor irremediavelmente sua visão de mundo a todos os outros que habitam naquela cidade. Assim, ao contrário do que narra João Crisóstomo, Antioquia parece ser mais heterogênea em termos de sua população do que esse presbítero desejava.

A escola de retórica de Antioquia faz parte da história e biografia de várias personagens importantes, como Ulpiano, Zenóbio, Proerésio e Acácio, mas foi Libânio de Antioquia quem mais promoveu, possivelmente, a eminência retórica da cidade (KENNEDY, 1983, p. 149). De acordo com Raffaella Cribiore (2007, p. 42), a Escola de Antioquia e a educação retórica transmitida por Libânio e outros professores parecem ter sido a última etapa de uma educação

padrão destinada aos homens da elite. João Crisóstomo e outras ilustres personagens têm sido, frequentemente, apontados como estudantes dessa escola e, especialmente, referenciados como alunos de Libânio.

Antioquia tem muito a oferecer em termos da temática sobre a relação entre cristãos e pagãos, constitui-se em uma das cidades mais bem documentadas da Antiguidade e mediante a qual podemos compreender as complexidades do âmbito do religioso em consonância com as esferas do político, econômico, social.

Considerações Finais

O mundo da Antiguidade Tardia apresenta características e particularidades as quais somente podem ser desveladas em seus próprios termos. A religião se constitui num importante âmbito por meio do qual podemos compreender esse contexto histórico. O Império Romano tardoantigo se configura como um império plural, dinâmico, com comunicação e integração entre suas regiões, províncias e cidades. A população é etnicamente plural, o que torna o componente regional importante na compreensão da identidade e fidelidade religiosa.

As relações entre pagãos e cristãos foram concebidas, por muito tempo, como uma relação binária de enfoque no conflito e nos embates, em detrimento de uma relação também possível de cooperação e coabitação mútua. Além disso, esse destaque para o estudo das relações paganocrístãs significou a quase ausência de estudos acerca da diversidade religiosa evidenciada especialmente por uma rica cultura material, bem como de uma perspectiva mais diversificada na exploração dos documentos textuais.

As novas tendências da corrente historiográfica atual têm conseguido produzir uma melhor interpretação e compreensão do contexto da Antiguidade Tardia, no geral, e no contexto romano tardoimperial, no particular. Cristãos e pagãos não conviveram sozinhos no ambiente das cidades tardoantigas e muito menos viviam em conflito, embates e violências mútuas e contínuas.

Referências

Documentação

AGOSTINHO DE HIPONA. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2010.

AMBROSE OF MILAN. Epistula Extra Collectionem 11 (MAUR.51) – Letter on the massacre at Thessalonica. In: LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Ambrose of Milan: political letters and speeches*. Liverpool: Liverpool University Press, 2005. p. 262–269.

AMBROSE OF MILAN. On the death of Theodosius. In: McCAULEY, L. P.; SULLIVAN, J. J.; McGUIRE, M. R. P.; DEFERRARI, R. *Funeral Orations by Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose*. New York: The Catholic University of America Press, 1953. p. 307–332.

AMBROSE OF MILAN. Oration on the death of Theodosius I. In: LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Ambrose of Milan: political letters and speeches*. Translated Text for Historians, v. 43. Liverpool: Liverpool University Press, 2005. p. 174–203.

AMMIANUS MARCELLINUS. *History*. Volume I. Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press, 1935.

AMMIANUS MARCELLINUS. *History*. Volume II. Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

AMMIANUS MARCELLINUS. *History*. Volume III. Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press, 1986.

CÓDIGO TEODOSIANO. Cunctos populos (380). CTh. XVI. I. 2. In: BETTENSON, H. *Documentos da igreja cristã*. São Paulo: Aste, 2011. p. 58.

JOHN CHRYSOSTOM. The Homilies on the Statues to People of Antioch. In: SCHARFF, P. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Volume IX. Michigan: T&T Clark/W.M. B. Eerdmans Publishing Company, 1996. p. 315–514.

JUVENAL. Satire. In: RAMSAY, G. G. *Juvenal and Persius*. London: William Heinemann, 1928. p. 1307.

LIBANIUS. Selected Orations II. Vol. II. In: NORMAN, F. A. *Loeb Classical Library*. Londres: Harvard University Press, 1977.

RUTILIO CLAUDIO NAMACIANO. *Acerca de su regreso*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

SÓCRATES ESCOLÁSTICO. História Eclesiástica, I, 9. In: BETTENSON, H. *Documentos da igreja cristã*. São Paulo: Aste, 2011. p. 8485.

TACITUS. The Annals. In: WOODMAN, A. J. *Tacitus The Annals*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2004.

THEODORET OF CYRUS. Ecclesiastical History. In: SCHAFF, P. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian church*. Edinburg: T&T Clark, 1892.

ZOSIMUS. New History. In: RIDLEY, R. T. *Zosimus New History*. Melbourne: Australia Association for Byzantine Studies, 1982.

Obras de Apoio

ALMEIDA, J. *Count Zosimus the Historian*. Master's Thesis. 2007. Disponível em: <http://scholarworks.sjsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4457&context=etd_theses>. Acesso em: 20 nov. 2015.

ATHANASSIADI, P. Persecution and response in Late Paganism: the evidence of Damascius. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 113, p. 129, 1993.

ATHANASSIADI, P.; FREDE, M. *Pagan monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

BAJO, F. El patronato de los obispos sobre ciudades durante los siglos IV–V en Hispania. *Memorias de Historia Antigua*, Oviedo, n. 5, p. 203–213, 1981.

BALANDIER, G. *A desordem*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BASSET, S. *The urban image of Late Antique Constantinople*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

BEECHER, P. A. Homiletics. In: THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 1999. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/07443a.htm>>. Acesso em: 29 jul. 2002.

BLÁZQUEZ, J. M. Aspectos sociales del cristianismo de los primeiros siglos. In: ALVAR, J. et. al. *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid: Cátedra, 1995. p. 347–363.

BOISSIER, G. *La fin du paganism: études sur les dernières lutes religieuses en Occident au quatrième siècle*. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1891.

BORKOWSKI, S. de D. Hierarchy of the early church. In: THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2003. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/07326a.htm>>. Acesso em: 20 jan. 2005.

BOWERSOCK, G. W. *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1990.

BRIDGE, G.; WATSON, S. *A companion to the city*. Malden: Blackwell Publishing, 2003.

BROWN, P. Antigüidade Tardia. In: ARIÈS, P.; DUBY, G. *História da vida privada: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 225–300.

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

BROWN, P. *Power and persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.

BROWN, P. *The world of Late Antiquity*. London: Thames and Hudson, 1971.

BUCK, D. F. On Two lacunae in Zosimus' New History. *The Classical Quarterly*, New Series, v. 49, n. 1, p. 342–344, 1999.

BURNS, M. A. *Saint John Chrysostom's Homilies on the Statues: A study on their qualities and form*. Washington: Catholic University of America, 1930.

BUTCHER, K. *Coinage in Roman Syria – Northern Syria, 64 BC – AD 253*. London: Royal Numismatic Society, 2004.

CAMERON, A. *Christianity and the rhetoric of Empire*. Berkeley: University of California Press, 1994.

CAMERON, A. *The last pagans of Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

CAMERON, A. *The Later Roman Empire*. London: Fontana Press, 1993.

CAMPBELL, R. A. The elders in the Jerusalem church. *The Journal of Theological Studies*, v. 44, n. 2, p. 511– 528, 1993.

CARTER, R. E. The chronology of saint John Chrysostom's early life. *Traditio*, New York, v. 18, p. 357–364, 1962.

CARVALHO, M. M. de. *Paideia e retórica no séc. IV d.C.: a construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno*. São Paulo: Annablume, 2010.

CARVALHO, M. M. de. Relações conflituosas entre o imperador Juliano e a cidade de Antioquia. In: CARVALHO, M. M. de; LOPES, M. A. de S.; FRANÇA, S. S. L. *As cidades no tempo*. Franca: Olho d'Água, 2005. p. 113–123.

CHUVIN, P. *Chronique des derniers païens*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

CRIBIORE, R. *Libanius, the sophist: rhetoric, reality and religion in the fourth century*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.

CRIBIORE, R. *The school of Libanius in Late Antique Antioch*. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

CURRAN, J. R. *Pagan city and christian capital: Rome in the fourth century*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

DANIÈLOU, J.; MARROU, H. I. *História da Igreja: Dos Primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1984.

DEFERRARI, R. J. Introduction of On the death of Theodosius. In: McCAULEY, L. P.; SULLIVAN, J. J.; McGUIRE, M. R. P.; DEFERRARI, R. *Funeral Orations by Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose*. New York: The Catholic University of America Press, 1953. p. 303–305.

DILLON, J. *The justice of Constantine: law, communication and control*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012.

DYSON, S. L. Archeology and Ancient History. In: ERSKINE, A. A *Companion to Ancient History*. Oxford: WilleyBlackwell, 2009.

DZIELSKA, M. *Hipatia de Alejandría*. Madrid: Siruela, 2004.

ERRINGTON, R. M. Christian accounts of the religious legislation of Theodosius I. *Klio*, n. 79, ano p. 398–443, 1997b.

EVANS, J. A. Justinian. 2015. Disponível em: <<http://www.roman-emperors.org/justinia.htm>>. Acesso em: 20 nov. 2015.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. Cuestiones sociales en el cristianismo del siglo IV. In: ALVAR, J. et. al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995. p. 365–380.

FINEGAN, J. *The archeology of the New Testament: the Mediterranean world of the early Christian Apostles*. New York: Taylor & Francis, 1981.

FINLEY, M. I. A cidade antiga: de Fustel de Coulanges a Max Weber e além. In: _____. *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1989. p. 324.

FINLEY, M. I. The ancient city: from Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond. *Comparative Studies in Society and History*, v. 19, n. 3, p. 305–327, 1977.

FINLEY, M.I. The elderly in Classical Antiquity. *Greece & Rome*, v. 28, n. 2, Jubilee Year, p. 156–171, 1981.

FOWDEN, G. Late polytheism. In: BOWMAN, A.; GARNSEY, P.; CAMERON, A. *The Cambridge Ancient History: The crisis of Empire, AD. 193–337*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. v. XII, p. 521–572.

FRAKES, R. M.; DIGESER, E. D. *Religious identity in Late Antiquity*. Toronto: Edgar Kent, 2006.

FRIGHETTO, R. *Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações*. Curitiba: Juruá, 2012.

FUSTEL DE COULANGES, N. D. *A cidade antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GIBBON, E. *A história do declínio e queda do Império Romano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GLEASON, M. W. Festive Satire: Julian's Misopogon and the New Year at Antioch. *The Journal of Roman Studies*, v. 76, p. 106–119, 1986.

GLOTZ, G. *The Greek City and its institutions*. London: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co., 1929.

GOFFART, W. Zosimus, The First Historian of Rome's Fall. *The American Historical Review*, v. 76, n. 2, p. 412–441, 1971.

GRIG, L. Competing capitals, competing representations: Late Antique cityscapes in words and pictures. In: GRIG, L.; KELLY, G. *Two*

Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 31–52.

GRIMAL, P.; WOLOCH, G. M. *Roman cities*. Madison: University of Wisconsin, 1983.

GROB-ALBENHAUSEN, K. *Imperator christianissimus*. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus. Frankfurter Althistorische Beiträge, Band 3. Frankfurt am Main: Marthe Clauss, 1999.

GWYNN, D. M.; BANGERT, S. *Religious diversity in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2010.

HARTOG, F. *O século XIX e a História: o caso de Fustel de Coulanges*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

HOBBSAWM, E.; RANGER, T. *A invenção de tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

ISAAC, B. *The limits of the empire: the Roman army in the east*. New York: Clarendon Press, 2000.

JONES, A. H. M. *The Later Roman Empire 284–602*. Baltimore: The Hopkins University Press, 1992. 2 v.

JONES, C. P. *Between pagan and christian*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

JONG, L. de. *Becoming a roman province: an analysis of funerary practices in Roman Syria in the context of Empire*. A Dissertation submitted to the Department of Classics, Stanford University, 2007.

KAEGI, W. E. *Byzantium and the decline of the Roman Empire*. New Jersey: Princeton University Press, 1968.

KELLY, J. N. D. *Golden mouth: the story of John Chrysostom – ascetic, preacher, bishop*. Cornell University Press, 1998.

KENNEDY, G. A. *Greek Rhetoric under Christian Emperors*. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

KLEINMAN, B. The crisis at Antioch under Julian the Apostate. Disponível em: <<https://www.mcgill.ca/classics/files/classics/2008-9-09.pdf>>. Acesso em: 20 nov. 2015.

KONDOLEON, C. *Antioch: The lost ancient city*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

LA VEGA, H de. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

LAVAN, L.; MULRYAN, M. *The archaeology of Late Antique Paganism*. Leiden: Brill, 2011.

LEMOS, M. S. Os embates entre cristãos e pagãos no Império Romano do século IV: discurso e recepção. *Dimensões*, v. 28, p. 153–172, 2012.

LEONE, A. *The end of the pagan city: religion, economy, and urbanism in Late Antique North Africa*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. Introduction of Oration on the Death of Theodosius. In: _____. *Ambrose of Milan: political letters and speeches*. Liverpool: Liverpool University Press, 2005. p. 174–176.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *The decline and fall of the roman city*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. The end of the ancient city. In: RICH, J. (Ed.). *City in Late Antiquity*. London: Routledge, 2001. p. 149.

MACHADO, C. A. R. *Imperadores imaginários: política e biografias na História Augusta*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 1998.

MAGALHÃES, J. C. Arianistas. In: FUNARI, P. P. A. (Org.). *As religiões que o mundo esqueceu*. São Paulo: Contexto, 2015. p. 87–101.

MAIER, F. G. *Las transformaciones del mundo mediterráneo: siglos III–VIII*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1972.

MARAVAL, P. Le monachisme oriental. In: MAYEUR, J.-M.; PIETRI, C.; PIETRI, L. et al. *Histoire du Christianisme*. Paris: Desclée, 1995. T. 2, p. 719–745.

MARCONI, A. A long Late Antiquity? Considerations on a controversial periodization. *Journal of Late Antiquity*, v. 1, n. 1, p. 419, 2008.

MARKUS, R. Between Marrou and Brown: transformation of Late Antiquity Christianity. In: ROUSSEAU, P.; PAPOUTSAKIS, M. (Ed.). *Transformations of Late Antiquity: Essays for Peter Brown*. Farnham: Ashgate, 2009. p. 113.

MARROU, HI. *Décadence romaine ou Antiquité Tardive?* IIIe–Vie siècle. Paris: Éditions du Seuil, 1977.

MAYER, W. John Chrysostom as bishop: the view from Antioch. *Journal of Ecclesiastical History*, v. 55, n. 3, p. 455–466, 2004.

MAYER, W. Patronage, pastoral care and the role of the bishop at Antioch. *Vigiliae Christianae*, n. 55, p. 58–70, 2001.

MCLYNN, N. *Ambrose of Milan: church and court in a Christian capital*. Berkeley: University of California Press, 2014.

MCLYNN, N. Moments of truth: Gregory of Nazianzus and Theodosius I. In: MCGILL, S.; SOGNO, C.; WATTS, E. J. *From the tetrarchs to the Theodosians: later Roman history and culture, 284–450 CE*. New York: Cambridge University Press, 2010. p. 215–239.

MITCHELL, S.; NUFFELEN, P. V. *Monotheism between pagans and Christians in Late Antiquity*. Leuven: Peeters, 2010.

MOMIGLIANO, A. *De paganos, judíos y cristianos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

MOMIGLIANO, A. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza, 1989.

MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina II: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000a. t. I.

MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina I: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000b. t. 2.

O'DONNELL, J. J. 'Paganus': evolution and use. *Classical Folia*, n. 31, p. 163–169, 1977.

OÑATIBIA, I. *Patrología II: la edad de oro de la literatura patristica griega*. Madrid: Pontificia Universidad de Salamanca, 1994.

PAGELS, E. *Os evangelhos gnósticos*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 58–75.

PETIT, P. *Libanius et la vie municipale d'Antioche au IVe siècle après J.-C*. Paris: P. Geuthner, 1955.

PIETRI, C. Les succès: la liquidation du paganisme et le triomphe du catholicisme d'État. In: MAYEUR, J.-M., PIETRI, C., PIETRI, L. et al. *Histoire du Christianisme*. Paris: Desclée, 1995. T. 2, p. 399–434.

POHLE, J. Priesthood. In: THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2003. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/12409a.htm>>. Acesso em: 31 out. 2003.

QUIROGA PUERTAS, A. J. *Relación Retórica-Historia-Mitología en los discursos XIX-XXIII de Libanio de Antioquia*. Tesis Doctoral. Universidad de Granada, 2005.

RAPP, C. *Holy Bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*. California: University of California Press, 2005.

RAPP, C. The elite status of bishops in Late Antiquity in ecclesiastical, spiritual and social contexts. *Arethusa*, v. 33, n. 3, p. 379–399, fall 2000.

RAPP, C. The Idea of the Ancient Greek Polis in Early Medieval Byzantium: The Ancient City and its Features-Summary. Athens Dialogues. 2010. *Democracy and Politeia*. Period Two. Disponível em: <<http://athensdialogues.chs.harvard.edu/cgi-bin/WebObjects/athensdialogues.woa/wa/dist?dis=70>>. Acesso em: 30 nov. 2012.

RIDLEY, R. T. Introduction. In: _____. *Zosimus New History*. Melbourne: Australia Association for Byzantine Studies, 1982. p. xixv.

ROLLINGER, R. Book Review. Kirsten GroB-Albenhausen, *Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*. *Bryn Mawr Classical Review*, 28 out. 2002. Disponível em: <<http://bmcr.brynmawr.edu/2002/2002-10-28.html>>. Acesso em: 11 maio 2015.

SALAMITO, J. M. La christianisation et les nouvelles règles de la vie sociale. In: MAYEUR, J.-M.; PIETRI, C.; PIETRI, L. et al. *Histoire du Christianisme*. Paris: Desclée, 1995. T. 2, p. 675–717.

SALZMAN, M. R. Religious 'koine' and religious dissent in the Fourth Century. In: RÜPKE, J. *A Companion to roman religion*. Oxford: WileyBlackwell, 2011. p. 109–125.

SANDWELL, I. *Religious identity in Late Antiquity: greeks, jews and Christians in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SHEPARDSON, C. *Controlling contested places: Late Antique Antioch and the spatial politics of religious controversy*. Berkeley: University of California Press, 2014.

SILVA, E. C. M. da. Identidade e representação no Baixo Império Romano: a ação assistencialista cristã aos leprosos e aos indigentes judeus. In: FRANCO, Sebastião Pimentel; SILVA, Gilvan Ventura; LARANJA, Anselmo Laghi (Org.). *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor&Cultura, 2004. p. 109–120.

SILVA, G. V. da. A configuração do Estado romano no Baixo Império. *Revista de História da Unesp*, São Paulo, v. 17/18, p. 199–223, 1999.

SILVA, G. V. da. Política e Religião no Baixo Império: a construção da mística imperial segundo a Apologia ao Imperador Constâncio de Atanásio de Alexandria. *Revista de História*, Vitória, n. 6, p. 81–90, 1998.

SILVA, G. V. da. Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia. Vitória: Edufes, 2003.

SILVA, G. V. da; SILVA, E. C. M. da. Pobreza, caridade e exclusão social no Império Romano: Gregório de Nazianzo e a representação cristã dos leprosos. In: LEMOS, Maria Teresa Toríbio Brittes (Org.). *Religião, Violência e Exclusão*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006. p. 171–193.

STERK A. *Renouncing the world yet leading the church: the monk-bishop in Late Antiquity*. Lugar: Harvard University Press, 2004.

STEWART, P. *Statues in roman society*. London: Oxford University Press, 2003.

TARPIN, M. *Vici et pagi dans l'Occident romain*. Roma: École Française de Rome, 2003.

WARD-PERKINS, B. The cities. In: CAMERON, A.; GARNSEY, P. *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. v. XIII: The late Empire, A.D. 337–425, p. 371–410.

WILKEN, R. L. Bishop and emperor: Ambrose and Theodosius. In: _____. *The first thousand years: a global history of Christianity*. New Haven: Yale University Press, 2012. p. 127–135.

WILKEN, R. L. *John Chrysostom and the Jews: rhetoric and reality in the Late Fourth Century*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2004.

WOLOCH, Preface. In: GRIMAL, P.; WOLOCH, G. M. *Roman cities*. Madison: University of Wisconsin, 1983. p. ixxiv.

WOOLLEY, L. North Syria as a Cultural Link in the Ancient World. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 72, n. 1/2, p. 9–18, 1942.

WOOLLEY, L. Syria as the Gateway between East and West. *The Geographical Journal*, v. 107, n. 5/6, p. 179–190, 1946.

Apêndice 1 Alguns representantes do Cristianismo tardoantigo

ELITE CRISTÃ DA ANTIGUIDADE TARDIA			
ADEPTOS DO CRISTIANISMO	DATAÇÃO (NASCIMENTO-MORTE)	STATUS SOCIAL	PROVÍNCIA OU CIDADE
Eusébio de Cesárea	265–339 d.C.	Bispo	Cesárea Marítima
Gregório de Nazianzo	329–390 d.C.	Bispo	Nazianzo
João Crisóstomo	349–407 d.C.	Presbítero/Bispo	Antioquia/Constantinopla
João de Éfeso	507–588 d.C.	Bispo monofisita	Éfeso
Ambrosio de Milão	339–397 d.C.	Bispo	Milão
Hilário de Poitiers	360–368 d.C.	Bispo	Poitiers
Atanásio de Alexandria	298–373 d. C.	Bispo	Alexandria
Lúcifer de Cagliari	(?)–370 d.C.	Bispo	Cagliari

Apêndice 2 Alguns Representantes do Paganismo tardoantigo

ELITE PAGÃ DA ANTIGUIDADE TARDIA			
ADEPTOS DO PAGANISMO	DATAÇÃO (NASCIMENTO-MORTE)	STATUS SOCIAL	PROVÍNCIA OU CIDADE
Amiano Marcelino	330–390 d. C.	Historiador	Antioquia/Roma
Libânio de Antioquia	314–393 d.C.	Sofista	Antioquia
Temístio	3017–387 d.C.	Filósofo político	Paflagonia
Praetextato	315–384 d.C.	Aristocrata	Roma
Aurélio Símaco	340–402 d.C.	Senador	Roma
Juliano	330–363 d.C.	Imperador	Antioquia
Rutílio Namaciano	Séc. V d.C. (c. 415)	Poeta	Gália
Hipátia de Alexandria	c. 370–415 d.C.	Filósofa	Alexandria