

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS (CCHN)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS

FERNANDA COIMBRA DA COSTA PEREIRA

Filosofia política, resistência e identidade no Baixo Império romano:
um estudo sobre a reação dos filósofos neoplatônicos ao avanço do
cristianismo (361-363)

Vitória
2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS (CCHN)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS

FERNANDA COIMBRA DA COSTA PEREIRA

Filosofia política, resistência e identidade no Baixo Império romano:
um estudo sobre a reação dos filósofos neoplatônicos ao avanço do
cristianismo (361-363)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas, sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

Vitória
2009

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

P436f Pereira, Fernanda Coimbra da Costa, 1979-
 Filosofia política, resistência e identidade no baixo Império Romano : um estudo sobre a reação dos filósofos neoplatônicos ao avanço do cristianismo (361-363) / Fernanda Coimbra da Costa Pereira. – 2009.
 154 f.

 Orientador: Gilvan Ventura da Silva.
 Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

 1. Juliano, Imperador de Roma, 331-363. 2. Roma - História - Império, 30 A.C.-476 D.C. 3. Neoplatonismo. 4. Identidade. I. Silva, Gilvan Ventura da. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

Fernanda Coimbra da Costa Pereira

Filosofia política, resistência e identidade no Baixo Império romano:
um estudo sobre a reação dos filósofos neoplatônicos ao avanço do
cristianismo (361-363)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Aprovada em _____ de _____ de 2009.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof^a. Dr^a. Margarida Maria de Carvalho
Universidade Estadual Paulista / Franca
Membro

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro

Dedico este trabalho ao amor puro e
constante de minha mãe e meu pai:
Janete e Tarcisio.

Agradecimentos

Ao longo da elaboração dessa dissertação pude contar com o apoio e a compreensão de diversas pessoas, que foram indispensáveis e fundamentais tanto para a sua concretização quanto para que eu tivesse força e determinação para concluir este caminho. A elas, então, o meu sincero agradecimento:

Ao Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, por ter me aceitado em seu grupo de pesquisa, ainda como graduanda, e por me ter ensinado tudo que sei sobre a tarefa da pesquisa em História Antiga. Pela compreensão, mesmo nos momentos mais turbulentos de minha trajetória como historiadora e professora. Pelo incentivo intelectual sempre presente e manifestado aos que têm o privilégio de ser seus orientandos. Pela paciência com meus atrasos, e por compartilhar seu conhecimento e sua preciosa biblioteca para minhas inúmeras consultas. Enfim, pelo exemplo de profissionalismo e sabedoria, que me inspiraram a seguir o caminho acadêmico, demonstrando que seriedade e paciência são perfeitamente compatíveis!

Ao Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman, pela preciosa contribuição na Banca de Qualificação e também nas disciplinas do mestrado, que me possibilitaram aprofundar meus conhecimentos. Acima de tudo, pelo grande incentivo ao meu trabalho, pelas valiosas críticas e por acreditar no potencial que eu poderia vir a desenvolver, enriquecendo ainda mais minha forma de aprender e pensar a História Antiga.

À Prof.^a Dr.^a Regina Maria da Cunha Bustamante, responsável pela primeira avaliação externa desta pesquisa, quando tudo ainda era projeto. Ao Prof. Dr. Michael Soubbotnik, cujas pontuações e questionamentos no Exame de Qualificação proporcionaram o aprimoramento da dissertação. À Prof.^a Dr.^a Adriana Pereira Campos, cujas discussões nas disciplinas por ela ministradas forneceram valiosas e frutíferas idéias.

Aos colegas do grupo de pesquisa “História de Roma”, pelos momentos de estudo e conhecimentos compartilhados ao longo das nossas saudosas reuniões. Mesmo não fazendo mais parte de nossa convivência, de uma forma ou de outra sempre estarão presentes, devido à contribuição que deixaram.

Quero agradecer também àqueles que sempre estiveram presentes nas várias etapas da dissertação. À Prof.^a M.^a Erica Chrystiane Morais da Silva, por ter compartilhado conosco grande parte de sua erudição, por estar sempre disposta a auxiliar-nos e, acima de tudo, pela falta que sua presença nos faz. Ao Prof. M.^e Paulo Roberto Tigges Junior, companheiro com quem compartilhei os primeiros passos de uma pesquisa histórica. Ao Prof. M.^e Thiago Brandão Zardini, ávido e competente pesquisador, que possui toda minha admiração pessoal e intelectual e que sempre leva consigo a alegria onde quer que esteja.

Não poderia deixar de agradecer, por fim, aquelas que começaram como colegas, se tornaram minhas amigas e que, de modo muito especial, sempre estiveram ao meu lado ao longo de toda essa jornada, as mestrandas Giovanna Entringer e Alessandra André, pelas disciplinas que fizemos juntas, pelos debates propiciados, pela viagem proveitosa e prazerosa à Universidade de São Paulo, para coletar dados para nossas pesquisas. Especialmente a Giovanna, com quem realizei o Estágio Superior de Docência. Agradeço ainda aos colegas com quem convivi no período de Mestrado: Geciane Soares e Juan Pablo de Sena Pêra.

Ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, professores e funcionários, pelo trabalho e pela disponibilidade. À biblioteca da FFLCH e à biblioteca do MAE, ambas pertencentes à Universidade de São Paulo, por me proporcionarem grande parte das obras utilizadas na elaboração da dissertação.

À minha mãe Janete, pelo amor e dedicação, e ao meu pai Tarcísio, pela força e pelo empenho, enfim, por todo o sacrifício que fizeram para que eu pudesse me dedicar aos meus estudos. Só pude chegar até aqui porque tive o apoio de vocês. À Paula, irmã e companheira, sempre disposta a me aconselhar e chamar minha atenção, obrigada pela companhia nas noites em que precisei passar sem dormir para estudar. Ao meu irmão João Tarcísio, pela espontaneidade e pela alegria que compartilha com todos a sua volta. Obrigada por me permitir saber que sempre pude contar com o total e incondicional apoio de vocês em cada uma de minhas decisões. À minha tia Dirce e minha prima-irmã Débora, pelos laços que nos mantêm constante e eternamente unidas. Sem todos vocês, a comemoração pela finalização deste trabalho não teria a mesma alegria!

Resumo

Em 361 d.C., o imperador Juliano assumiu a púrpura imperial e declarou publicamente sua opção pelo sistema de crenças do paganismo, que, nesse momento, estava sofrendo um processo de franco esvaziamento de prestígio devido à ascensão da religião cristã e à atuação de Constantino e Constâncio II. Como, no Baixo Império Romano, a opção religiosa do imperador implicava não apenas uma escolha de caráter pessoal, mas também política, a tentativa de Juliano de restabelecer o paganismo como a crença que estaria na base do poder imperial implicava também a rejeição da *basileia*, realza helenístico-cristã que então se consolidava. Por isso, Juliano necessitava de um novo pensamento político que legitimasse sua autoridade diante da sociedade romana mediante a associação com os preceitos da religião pagã. Nesse sentido, convocou os filósofos neoplatônicos a residir na corte para auxiliá-lo nessa tarefa, pois eles haviam se convertido, em um processo de reformulação identitária, ao longo do século IV, em homens divinos, porta-vozes do paganismo. Assim, no papel de representantes de um sistema religioso que estava sendo deturpado para que, dessa forma, o cristianismo se consolidasse como o único detentor legítimo dos bens de salvação, elaboraram uma série de estratégias de enfrentamento para se contrapor a esse processo, que podemos identificar por meio da obra *A vida dos Sofistas*, de Eunápio de Sárdis, que biografava a vida desses filósofos, convertidos em *theioi andrés*. Assistimos, dessa forma, a uma luta de representações, entre duas religiões, a pagã e a cristã pelo monopólio do campo do sagrado. No contexto desse embate cultural, uma das estratégias de enfrentamento elaborada pelo paganismo foi a elaboração de uma filosofia política, que foi adotada por Juliano logo no início de seu governo. A fim de identificar essa concepção teórica de poder, recorreremos às *Cartas* e a uma sátira, denominada *Misopogon*, que o imperador escreveu na cidade de Antioquia, enquanto se preparava para uma expedição militar contra os persas, a mesma na qual veio a falecer, em 363.

Abstract

In 361 A.D., Emperor Julian took on the empire and publicly declared his preference for the pagan system of beliefs, which had been severely losing prestige due to the rise of Christianity and the works of Constantine and Constantius II. Since in the Later Roman Empire, the emperor's religious choice suggested not only a personal option, but also a political one, Julian's attempt to reestablish paganism as the religious basis of the empire implied also in rejecting the *basilea*, the Christian-Hellenistic royalty that had been consolidating. Therefore, Julian needed a new political thought to legitimate his authority before the Roman society in association with the precepts of the pagan religion. Thus, he invited the neoplatonic philosophers to live at court and help him in this task since these philosophers had been converted, in a process of identity reformulation, into divine men, spokespeople for paganism. Therefore, in the role of representatives of a religious system that was being distorted so that Christianity could be consolidated as the only one with the means for salvation, they elaborated a series of strategies to oppose this process. Strategies that can be identified in *Lives of the Sophists*, by Eunapius of Sardis, which portrays the lives of these philosophers converted into *theioi andrés*. We can then see a representation fight between two religions, pagan and Christian, for the monopoly of the holy ground. In this context of cultural clash, one of the strategies of opposition elaborated by paganism was the development of a political philosophy, which was adopted by Julian right in the beginning of his government. In order to identify this theoretical concept of power, we resort to *Letters* and to a satire named *Misopogon*, written by the emperor in the city of Antiochia, while he was preparing for a military expedition against the Persians, in which he died, in 363.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	2
CAPÍTULO 1: O IMPERADOR JULIANO E SEU TEMPO.....	16
O Baixo Império Romano: linhas de força.....	17
A construção da <i>basileia</i>	24
Vida e obra do imperador Juliano.....	34
CAPÍTULO 2: NEOPLATONISMO, RELIGIÃO E IDENTIDADE.....	43
A crise do século III e a formação da escola neoplatônica.....	46
Porfírio e a conversão do neoplatonismo em um sistema religioso.....	50
Jâmblico e a vitória da teurgia.....	53
Os mestres de Juliano.....	65
CAPÍTULO 3: JULIANO E A FILOSOFIA POLÍTICA NEOPLATÔNICA	71
O sagrado em disputa.....	73
Reformas em Constantinopla.....	80
Conflitos em Antioquia.....	88
A filosofia política neoplatônica.....	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	127
Documentação primária impressa.....	127
Obras teóricas.....	127
Obras Gerais.....	128

INTRODUÇÃO

Nosso trabalho se insere no contexto do século IV d.C.,¹ no Baixo Império romano, fase instaurada após a Anarquia Militar (235-284), que, de acordo com Alföldy (1989, p.173), foi uma crise generalizada do mundo romano.² Os principais elementos dessa crise podem ser identificados como: desequilíbrio do sistema que vigorava em Roma, transformação acelerada das estruturas sociais, econômicas e políticas e a constatação, por parte dos contemporâneos, de que viviam uma época caracterizada pela instabilidade e pela mudança.

A sociedade que emergiu dessa fase estava profundamente abalada, o que produziu uma redefinição dos parâmetros econômicos, políticos e culturais, ou seja, houve vários aspectos no interior do Império Romano que sofreram profunda modificação e que levaram à instituição e consolidação de um novo sistema político, o *Dominato*, período que representa um momento particular da História de Roma, no qual o Império passou por uma fase de recuperação após meio século de crise.

Dentre as modificações que ocorreram nesse período, duas foram mais significativas: a alteração da concepção do poder imperial e as transformações de ordem religiosa. Essas modificações, no entanto, não estavam ocorrendo separadamente, ao contrário, elas se interpunham e se interpenetravam.

A monarquia no Baixo Império romano se revestiu de um caráter sacro a partir da retomada de concepções helenísticas, da qual emergiu uma teologia política que, a

¹ Todas as datas presentes nesse trabalho são d.C., salvo quando expresse o contrário.

² A nomenclatura de Anarquia se deve ao tempo curto de governo dos imperadores deste período, e o adjetivo militar vem da necessidade de todos demonstrarem ser bons combatentes e de terem sido escolhidos pelos legionários. (GONÇALVES, 2006, p. 186).

partir de Constantino e seus filhos, se afirmou de forma absoluta e recebeu um impulso considerável, principalmente após a associação com o cristianismo e a conseqüente relação Estado/Igreja, quando, de acordo com Silva (2005, p. 73), o imperador e Cristo passaram a compartilhar uma identidade no mínimo surpreendente, exprimindo assim o grau de compromisso do episcopado diante do poder imperial.³

Compreendemos que, nesse momento de aproximação contínua do homem com o sagrado, o cristianismo adquiriu um papel preponderante, desde o pseudo-Edito de Milão em 313.⁴ Esse papel não era apenas religioso, mas também político e social, pois os valores e crenças cristãos, compartilhados abertamente pelos imperadores, se converteram aos poucos em matéria-prima para a formulação das diretrizes de governo.

Dessa forma, quando Juliano, sobrinho de Constantino, ao assumir a púrpura imperial, declarou publicamente sua opção pelo paganismo, sistema religioso que nesse momento estava sofrendo um processo de franco esvaziamento de prestígio, ele estava exercendo não apenas uma escolha pessoal, mas também política, pois, com isso, rechaçava a teologia política de justificação da realeza sagrada, que havia vigorado sob os governos dos seus antecessores. Em suma, Juliano, logo que assumiu a púrpura imperial, que havia usurpado, declarou publicamente sua crença politeísta greco-romana, buscando reabrir e reformar os templos pagãos e se opor ao cristianismo (CHADWICK, 1967, p. 169). Essa atitude provocou uma série de reações no interior

³ Constantino governou o império entre 306-337, após derrotar seus rivais, assumindo a posição de favorecimento aos cristãos e à Igreja. Tal política foi retomada por seus filhos e sucessores: Constante, que governou a parte ocidental do Império por treze anos, até 350, quando foi morto pelo usurpador Magnêncio, e Constâncio II, que governou a parte oriental e, após a morte de seu irmão e a derrota do usurpador, se tornou o único imperador romano por mais onze anos.

⁴ Texto que atribui status legal ao cristianismo e reconhece a liberdade de crença no interior do Império. Porém, não há nenhuma comprovação de que tal documento teria sido promulgado por Constantino e Licínio (308-324), já que o texto que possuímos provém de uma epístola escrita em nome dos dois imperadores e endereçada ao governador da província da Bitínia, em 313.

de um Império em vias de cristianização, na medida em que sua opção religiosa simbolizava o esvaziamento da própria ideologia imperial calcada no cristianismo.

O imperador, chamado de “apóstata” pela historiografia eclesiástica, era adepto das idéias filosóficas, religiosas e políticas oriundas da corrente pagã neoplatônica, que, no século IV, se tornou a mais importante vertente religiosa de oposição ao cristianismo e que teve seus representantes, os filósofos, alçados à categoria de homens divinos (*theioi andrés*). Esses filósofos logo se tornaram porta-vozes das aspirações das comunidades às quais pertenciam.

Nesse contexto, os neoplatônicos, ao produzirem um enfrentamento cultural e ideológico com os cristãos, não apenas construíram uma identidade cultural própria, como também elaboraram uma teoria filosófico política por meio da qual desenvolviam ações de conformidade ou de resistência às regras do direito e do poder estabelecidos.

Juliano, ao se tornar adepto do neoplatonismo, tinha, entre seus mestres, Máximo de Éfeso e Crisânio, representantes notáveis dessa escola, que eram considerados homens divinos em suas comunidades. Após a ascensão do imperador, em 361, esses filósofos alcançaram posições de poder proeminentes no Império.

Máximo de Éfeso, Crisânio e Juliano foram, entre os anos de 361-363, os principais articuladores da filosofia política pagã, pois o imperador, ao decidir modificar a estrutura religiosa do Estado imperial, necessitava de uma justificativa plausível para que esse empreendimento não malograsse, na medida em que havia uma teoria política de matiz cristão sendo gerada desde Constantino. Desse modo, o reinado de Juliano, ao pretender recuperar e fortalecer o paganismo, não poderia adotar os princípios políticos e ideológicos que sustentavam os governos anteriores.

*

O século IV, em particular, foi uma época em que não se pensava – ou sentia – a fé no sentido estritamente espiritual que lhe atribuímos modernamente. Os romanos não concebiam suas decisões religiosas independentes das considerações políticas. Uma decisão religiosa podia conter componentes políticos, sem que houvesse nisso uma contradição (MAIER, 1986, p. 40- 41). Nem poderia ser de outra forma: o Estado, no Mundo Antigo, era considerado uma instituição tão política quanto religiosa, e a mais sofisticada forma de política estava envolvida com a manutenção da paz dos deuses, sem a qual não prosperariam os interesses humanos.

Juliano, como homem de seu tempo, não estava imune a essas injunções. Dessa forma, sua conversão ao paganismo e a conseqüente adoção e aperfeiçoamento, juntamente com os filósofos neoplatônicos, de uma filosofia política que pretendia se contrapor à teologia cristã como justificativa para o Estado Imperial, não é surpreendente.

A maior parte dos trabalhos acerca dos três anos de governo de Juliano são referentes à sua tentativa de retorno aos padrões religiosos do paganismo. De qualquer forma, o tratamento historiográfico acerca desse governante coloca-nos diante de duas perspectivas diferentes.

A primeira delas, de caráter nitidamente negativo, compartilha das idéias dos autores eclesiásticos, que, já no século IV, interpretavam as ações do imperador como as de um autêntico perseguidor do cristianismo, cujas idéias qualificam como retrógradas e reacionárias, por estarem alijadas de seu tempo. Nesse sentido, destacamos o trabalho de Dvornik (1955), que, ao analisar as ações desse imperador, conclui que eram utópicas, já que ele não compartilhava dos aspectos helênicos e religiosos típicos do

Baixo Império. Juliano, segundo esse autor, pretendia não apenas restaurar o sistema religioso pagão, que nesse momento, já era praticamente obsoleto, como também promover um retorno aos padrões de realeza do Principado, tomando os Antoninos como exemplo, pois, afirmando que a lei estava acima do soberano, ele rejeitava a realeza sagrada. Segundo Dvornik (1955, p. 73),

Seus estudos clássicos e talvez o fato de os cristãos terem se voltado, tão dedicadamente, às idéias políticas helenísticas, pode ter encorajado Juliano a reagir contra estas idéias, voltando-se, assim, às antigas crenças romanas sobre a origem da política do poder e à sujeição de tudo e de todos, incluindo o *princeps*, à lei e às funções do Senado. Ele preferiu voltar às fontes de Platão e Aristóteles. Logo, ele provou ser reacionário em sua política e em sua religião.

Já a outra corrente procura analisar as ações de Juliano como próprias de um homem de seu tempo, que possuía uma interpretação diferente da cristã, independente de ser esta melhor ou pior. Essa corrente procura destacar outros aspectos do governo de Juliano, tais como o administrativo e o judicial, nos quais houve diversos avanços.

Fazem parte dessa corrente autores como Carvalho (2003) e Hidalgo de la Vega (1995), que enfatizam que as idéias e práticas desse imperador estavam intrinsecamente relacionadas com o universo político e cultural do século IV, pois seus objetivos e sua idéia de *princeps* foram altamente compatíveis com sua realidade. Além disso, destacam que, apesar de Juliano demonstrar ser um entusiasta da figura de Marco Aurélio, tal fato não significava que quisesse voltar aos padrões de realeza dos Antoninos. Para Juliano, Marco Aurélio foi apenas um símbolo que o inspirou. Nas palavras de Carvalho (2003, p. 72):

No tocante à cultura clássica louvada pelo imperador, esta não significa que Juliano desejava um retorno aos padrões da cultura clássica grega inspirando-se exclusivamente em Platão e Aristóteles, mas cabe recordar que seu platonismo sofreu influências dos cultos orientais, com tendências místicas. Logo, seu helenismo foi muito complexo e abraçou forças que o paganismo de outras épocas do império não conhecia como religião oficial.

Poucos autores, no entanto, se preocuparam em analisar os aspectos políticos da opção religioso-filosófica de Juliano e a sua concepção sobre a realeza sagrada, de inspiração cristã. Conforme nos esclarece Ehrhardt (1953, p. 457), a política no século IV estava de acordo com a Igreja, que assimilou símbolos pagãos e cristianizou declarações políticas. Além disso, poucas interpretações dão conta da aliança, não apenas religiosa, como também política, entre a corrente neoplatônica e Juliano, como podemos verificar na associação entre Máximo de Éfeso e o referido imperador, que sempre é abordada de um ponto de vista negativo: “Quase todos os estudiosos estão de acordo ao achar que Máximo exerceu forte influência sobre os excessos de Juliano, especialmente em sua exagerada superstição” (BLANCO, 1979, p. 23).

Tendo em vista essas considerações, elaboramos três objetivos, para dar conta do nosso objeto de estudo: o primeiro deles procura identificar os contornos de uma filosofia política pagã fundamentada no neoplatonismo como uma forma de oposição à expansão do cristianismo. O segundo compreende a análise da atuação de Juliano como porta-voz do pensamento político-filosófico neoplatônico, durante seu governo e sua tentativa de “restauração” do paganismo. E, por fim, buscamos compreender o papel político que os filósofos neoplatônicos desempenharam em nível central, na corte e em seu nível local, nas suas respectivas comunidades, a partir das suas habilidades mágico-religiosas.

*

Para compreendermos a atuação política dos filósofos neoplatônicos e do imperador Juliano, utilizaremos três documentos.⁵ O primeiro deles é a obra *A vida dos sofistas*, escrita por Eunápio de Sárdis (346-414) no início do século V, não sendo possível precisar a data.⁶ Nela, o autor relata, de maneira sucinta, a vida dos filósofos neoplatônicos, que foram considerados homens divinos, no período do Baixo Império, mais especificamente vinte e dois desses homens notáveis. Além disso, relata a vida de vários outros indivíduos que considera importantes para o neoplatonismo, como o imperador Juliano.

Eunápio narra a vida de vários desses filósofos, tentando, na medida do possível, definir a data e o local de seu nascimento e morte, o tipo de formação filosófica que receberam e quem os ensinou, ocupando-se também em descrever seus feitos milagrosos e a relação que tinham com seus discípulos. A temporalidade que abarca em sua obra é de cerca de três séculos, iniciando com Plotino, em meados do século III e indo até o século V.

⁵ Por documento entendemos, conforme Marrou (1978, p. 62), “toda fonte de informação de que o espírito do historiador sabe extrair alguma coisa para o conhecimento do passado humano, considerado sob o ângulo da questão que lhe foi proposta (...) são textos, monumentos, observações de todo gênero”, ou senão, de acordo com Le Goff (1996, p. 540), “tudo o que, pertencendo ao homem, depende do homem, serve o homem, exprime o homem, demonstra sua presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem”.

⁶ Eunápio, assim como os filósofos que ele nos relata, seguia a escola filosófica neoplatônica. Embora, em sua obra, o autor faça poucas alusões à sua própria vida e, quando se propõe fazê-lo, seja de forma unilateral e escassa, sabemos que ele nasceu em Sárdis no ano de 346. Com dezesseis anos foi estudar em Atenas, onde permaneceu por cinco anos. Em 367, quando se preparava para ir para o Egito, seus pais o chamaram de volta a Lídia, onde provavelmente residiu até o fim de seus dias. Nessa localidade, conhece o venerável Crisânio, do qual se torna discípulo e a quem se dedicou até a morte do mestre. O autor vai presenciar ainda a destruição do templo de Elêusis, importante divindade pagã grega, e a invasão da Grécia pelos bárbaros, liderados por Alarico. Eunápio foi contemporâneo de muitos dos homens divinos que biografava, ou seja, foi uma testemunha ocular de muitos dos fatos por ele relatados.

Por meio da biografia desses homens, podemos analisar as transformações sofridas pelo neoplatonismo, inclusive após a formação da escola siríaca.⁷ Além disso, podemos também, por meios das atitudes dos filósofos, apreender a construção de sua identidade como homens divinos.

É notável a importância que Eunápio atribui a Juliano, pois insere na biografia de Máximo de Éfeso, a maior de sua obra, os principais acontecimentos da vida do imperador, a quem qualifica como divino. Destacamos que a biografia de Juliano realizada por Eunápio é de suma importância, na medida em que expressa o ponto de vista do neoplatonismo sobre esse personagem histórico. Além disso, as biografias são registros de memórias que possuem a função de informar ao leitor fatos importantes ocorridos com o personagem em questão.

Os outros dois documentos analisados na pesquisa foram escritos pelo próprio Juliano, imperador que, em toda a história de Roma, nos legou a maior quantidade de registros sobre a sua personalidade, seus feitos militares, administrativos, legislativos, políticos e, o mais interessante, sobre sua formação cultural, isto é, sobre a sua *paidéia*. Herdamos uma rica coleção de cartas, discursos, poemas e versos por ele escritos. Dentre esses documentos, exploraremos as *Cartas* e uma sátira, o *Misopogon*.⁸

⁷ Nos dois séculos e meio que se seguem à morte de seu fundador, o neoplatonismo passa por um desenvolvimento não apenas em termos doutrinários, como também em termos religiosos e políticos, pois se converte em uma corrente religiosa e abraça a causa do politeísmo, que se encontrava ameaçado pela expansão do monoteísmo; porém, não foram todos os representantes dessa escola que aceitaram a modificação do pensamento de Plotino. Em suma, uma parte dos filósofos fez do neoplatonismo o fundamento teórico do politeísmo, enquanto outros discordavam dessa tendência. Constatamos, dessa forma, que ocorreu a formação de diferentes vertentes dentro da filosofia neoplatônica. Centramos nossa análise em uma dessas subdivisões, a escola siríaca fundada por Jâmblico, discípulo de Porfírio, pois sua atuação implicou grande modificação na história do neoplatonismo. A grande inovação desse filósofo foi inserir a magia no seio do pensamento filosófico neoplatônico.

⁸ Sátira ou discurso irônico elaborado pelo imperador Juliano no ano de 363, em resposta as atitudes dos habitantes de Antioquia, que zombavam de sua aparência e hábitos. Além de discordar de sua política religiosa. Nesse documento, ele faz severas críticas a tais atitudes, assim como explica todas as suas ações, pautadas, sobretudo em sua crença religiosa pagã e helênica.

As missivas são por si sós, de grande número, versando sobre os mais diversos assuntos, tanto oficiais como particulares: ordens militares, instruções a governadores e a sacerdotes, convites a amigos, cartas de agradecimento, reprimendas a diversas cidades e, por fim, as de foro íntimo a amigos como Oribásio, Máximo e Libânio. Infelizmente uma grande parte dessas cartas se perdeu, enquanto outras estão incompletas ou apresentam diversas lacunas. Há ainda aquelas que são claramente espúrias, introduzidas posteriormente nesse *corpus* documental, e que tendem a deformar a imagem do imperador.

Temporalmente, a coleção de *Cartas* abarca desde sua estada na Gália como César, no ano de 356, até 12 de março de 363, data da última carta, na qual relata a Libânio as primeiras etapas da expedição contra os persas, já como Augusto. A maioria das *Cartas*, no entanto, pertence a seu período como imperador. Por conta de sua extensão e quantidade, restringimos nossa análise às missivas que foram escritas em Antioquia, cidade na qual Juliano residiu enquanto preparava a campanha contra os persas.

Nessa cidade, o imperador também escreveu o *Misopogon*, sátira ou discurso irônico elaborado em resposta aos seus habitantes. Antioquia, no século IV, era uma importante cidade comercial do Oriente e um antigo reduto cristão, cujos habitantes haviam negligenciado o cuidado e a manutenção dos templos pagãos, além de não aceitarem as decisões de Juliano, em especial sua tentativa de restauração pagã, razão pela qual fizeram sátiras contra o imperador, ridicularizando-o e criticando sua atuação político-religiosa.

No *Misopogon*, Juliano defende suas atitudes e aparência, afirmando que a verdadeira beleza está numa vida austera, como a que levava. Além disso, condena de forma veemente as atitudes dos habitantes de Antioquia, descrevendo-os como um povo

sem educação ou respeito pelas autoridades, e chega a ameaçá-los, ainda que de forma velada. Tal obra é relevante para nossa investigação na medida em que expressa as idéias do imperador diante dos cristãos da cidade, permitindo-nos compreender a sua concepção de Estado, realeza, sociedade ideal e, conseqüentemente, sua filosofia política, produzida em conjunto com os neoplatônicos.

Temos, dessa forma, dois conjuntos de documentos escritos pelo imperador Juliano, aproximadamente no mesmo período e local, o que possibilita a comparação de suas atitudes e idéias no confronto com o cristianismo.

*

O instrumental teórico que utilizaremos para analisar a ação do imperador Juliano e dos filósofos neoplatônicos na elaboração de uma filosofia política que justificasse sua opção religiosa e servisse de contraponto à teologia política dos reinados de Constantino e Constâncio II é proveniente da História Cultural e da Sociologia. Para a análise da documentação, recorreremos aos conceitos de identidade e diferença de Tomaz Tadeu da Silva (2000), de monopolização do campo religioso, de Pierre Bourdieu (2005), e de luta de representações, de Roger Chartier (1990).

O primeiro conceito procura explicar e compreender como a identidade se constrói. Para Tomaz Tadeu da Silva, a *identidade* representa aquilo *que eu sou* enquanto indica que a *diferença* é aquilo que *o outro é*. Ambos são dependentes e inseparáveis, pois para um grupo construir sua identidade tem que primeiro reconhecer o outro, ou seja, os grupos sociais, mediante o processo de reconhecimento do diferente, estabelecem elementos e símbolos que os inserem dentro de uma comunidade e, ao mesmo tempo, excluem outros.

No caso de nossa pesquisa, os filósofos neoplatônicos convertidos em *theioi andrés* procuraram se adaptar à realidade do Baixo Império e, por meio do confronto com um grupo diferente, os cristãos reformularam sua própria identidade. Além disso, as identidades são elaboradas no contexto das relações culturais e estão sujeitas aos vetores de forças sociais e relações de poder.

A questão do poder é preponderante para o estudo da identidade, pois reconhecemos que elas estão em franca disputa. Dessa forma, Silva (2000, p. 81) afirma que uma identidade depende de outra para se constituir e se afirmar. A convivência entre elas não é pacífica, pois, em meio a disputas culturais, uma procura se sobrepor à outra.

O conceito de Bourdieu contribui para a nossa análise na medida em que nos permite compreender a constituição de um determinado campo religioso autônomo e a sua conseqüente racionalização. Para o autor, o processo de autonomia religiosa se torna inteligível apenas se levarmos em conta dois fatores: o primeiro é a intervenção que as alterações das estruturas sociais produzem sobre o campo religioso, como no caso do Império Romano, em que a dinâmica religiosa estava intrinsecamente ligada às transformações advindas da Anarquia Militar, que levam à transformação das estruturas das relações de produção simbólicas condizentes com a constituição de um verdadeiro campo intelectual, ou seja, a formação de uma teoria racionalizada que consiga fornecer respostas à realidade, que consiga explicá-la. Porém, para que tal sistematização se racionalize, faz-se necessária a constituição de um corpo de sacerdotes, pois, de acordo com Bourdieu (2005, p. 38), a formação de um corpo sacerdotal tem relação direta com a racionalização da religião na medida em que ele a produz e é legitimado por ela, ou seja, a racionalização realizada pelo corpo sacerdotal transforma as crenças em uma

teologia erigida em dogma, como ocorreu com o cristianismo. Nesse movimento, todos os sistemas discordantes foram frontalmente desqualificados.

Os filósofos neoplatônicos foram os responsáveis por uma tentativa de racionalização da religião pagã em confronto direto com um processo semelhante que ocorria junto aos meios cristãos. Os especialistas representantes dessas duas vertentes religiosas visavam, com tal atividade intelectual, à monopolização dos bens de salvação socialmente reconhecidos, sendo essa a principal razão das disputas entre ambos os grupos, pagãos e cristãos, no decorrer do século IV.

Consideramos que a luta simbólica que se estabeleceu entre pagãos e cristãos recaí sobre essa problemática, já que era um confronto que visava à afirmação ou à resistência diante da monopolização dos bens de salvação, pois o grupo que conseguisse tal vitória se utilizaria desses elementos para legitimar sua teoria e *práxis* religiosa e, conseqüentemente, a partir dela alcançaria prestígio social e cargos de poder, não apenas os religiosos, mas também os temporais ou políticos.

O conceito elaborado por Roger Chartier, em sua obra *A história cultural*, é o das representações sociais, entendidas por esse autor como autênticas instituições sociais, com visibilidade e capacidade de intervenção direta sobre a realidade por intermédio de um conjunto de práticas das quais são, ao mesmo tempo, determinantes e determinadas, ou seja, são construções produzidas por um determinado grupo inserido na sociedade a partir de seu sistema de valores, para expressar uma maneira de ser no mundo e significar simbolicamente um estatuto e uma posição.

As representações são, dessa forma, determinadas pelos interesses de grupos, pois os diferentes sistemas de valores fazem surgir representações distintas, que são colocadas num campo de concorrência cujo desafio se enuncia em termos de poder e de

dominação, ocorrendo assim o que denomina de luta de representações (CHARTIER, 1990, p. 17).

*

Nossa pesquisa estrutura-se em quatro partes: três capítulos e as considerações finais. No primeiro capítulo, expomos o contexto vivido por Máximo de Éfeso, Crisântio e Juliano, assim como procuramos compreender, a partir do reinado de Constantino, a elaboração de uma teologia política cristã, própria da *basileia*. Nele também apresentamos os dados biográficos sobre Juliano, no sentido de mostrar que ele era um homem consciente do seu tempo e que seus ideais políticos não eram, de forma alguma, utópicos.

No segundo capítulo, analisamos a atuação dos filósofos neoplatônicos no Baixo Império, os quais, de adeptos de uma escola filosófica, passaram a constituir a mais forte corrente religiosa de contraposição ao cristianismo à época. Observamos, também a ação dos seus representantes como homens divinos e, conseqüentemente, como porta-vozes de seu grupo e comunidade.

No último capítulo, analisamos a elaboração da filosofia política pagã, a partir da relação entre o imperador Juliano e Máximo de Éfeso, que se tornou, nesse momento, o principal sacerdote da corte imperial, e Crisântio, que preferiu residir em sua província, da qual se tornará sumo sacerdote. Relacionamos esses personagens ao cenário apresentado pela documentação, as *Cartas* e o *Misopogon*, que expressam as opiniões e pontos de vistas do imperador acerca da situação que ele vivenciava em Antioquia e que comprovarão a principal hipótese de trabalho desta pesquisa, a de que, a partir do pensamento político dos neoplatônicos, pertencentes à escola siríaca,

produziu-se, no reinado de Juliano, uma filosofia política, que visava à justificação, em termos pagãos, do poder imperial.

1**O IMPERADOR JULIANO E SEU TEMPO**

De todos os imperadores romanos Juliano é um dos mais famosos. Tal fato se deve à condição de “apóstata”, epíteto derivado do fato de que ele teria renegado o cristianismo, que se configurava como a corrente religiosa que, no reinado de Constantino e Constâncio II, se encontrava em franca ascensão, e teria tentado restaurar o paganismo. Isso significa que Juliano estaria, dessa forma, como ressalta uma das vertentes historiográficas, na “contramão” da história, já que pretendia uma retomada dos valores da cultura clássica, entendida por ele e pelos que o seguiam como sendo a pagã; daí o termo “restauração”, para se referir ao seu governo, que, embora efêmero – de novembro de 361 a junho de 363 - é um dos mais analisados de toda a História Romana. Tais concepções, de acordo com Carvalho (2006, p. 267), devem ser rebatidas e reinterpretadas à luz de novas informações extraídas da análise documental.

A afirmação da autora reitera uma tendência contemporânea da historiografia em analisar o lugar da memória na formação dessa concepção sobre o reinado do referido imperador. Compreendemos que a maior parte das interpretações tradicionais sobre o governo de Juliano está embasada no testemunho dos historiadores eclesiásticos, em especial Gregório Nazianzeno,⁹ que, pouco após a morte do imperador, escreveu dois

⁹ Gregório Nazianzeno (330-390), estudioso da filosofia clássica, chegou a frequentar a mesma escola de Juliano, em Atenas. Foi ordenado, em 361, sacerdote, tendo sido ordenado bispo de Sasima, em 372, e se negou a tomar posse de seu cargo “naquele mísero lugar”. No ano de 381, foi, durante alguns dias, bispo de Constantinopla. Seus escritos tiveram grande influência na história grega. (MAIER, 1972, p. 53).

discursos denominados *Contra Juliano*.¹⁰ Esse documento é um exemplo de perpetuação de uma memória cristã sobre o imperador.¹¹ O ofício do historiador implica, porém, combater os lugares de memória que se refugiam no interior do próprio conhecimento histórico, já que, de acordo com Silva (2001b, p. 73), reescrever o passado significa tomar posição de uma dada tradição e superá-la.

Partindo desse ponto de vista, propomo-nos neste capítulo, traçar algumas linhas de força do período do Baixo Império, para, em seguida, compreendermos as ações de Juliano e, com isso, refutar os lugares de memória, que se perpetuam sobre sua figura.

O Baixo Império romano: linhas de força

O Baixo Império é um período da História de Roma eivado de uma gama de interpretações históricas, que ora o entendem como uma fase de decadência, declínio e esfacelamento político, ora o analisam segundo o viés marxista, a partir do esgotamento do modo-de-produção escravista, ora o compreendem como uma fase de redefinição da Civilização Ocidental que forneceu as bases não apenas para a Idade Média, mas também para o Império Bizantino.

Temos, contudo, de entender esse período como um momento particular do Império Romano, com características próprias, fundamentadas numa nova visão de mundo advinda do cristianismo e na instauração de um novo padrão de organização sociopolítica. Os dois governos essenciais na configuração desse novo sistema foram os

¹⁰ Escrito entre 364-365, o *Contra Juliano* são discursos compostos por duas inventivas ricas em conteúdo histórico-filosófico. É um grande exemplo de retórica cristã empregada contra um imperador. (CARVALHO, 2004, p. 190).

¹¹ A crítica de Gregório situa-se num contexto político-cultural específico e gerou uma imagem de Juliano que acabou adquirindo um aspecto verossímil. No decorrer dos séculos, essa imagem aproximativa desse imperador será retomada e, não poucas vezes, elaborada como um retrato. Sendo assim, o ataque a Juliano foi ganhando força nos tempos que se seguiram à produção da obra. Em suma, uma construção imagética torna-se um retrato através da releitura dos discursos de Gregório em outros contextos. (CARVALHO, 2006, p. 279).

de Diocleciano (284-305) e Constantino (306-337), conforme nos esclarecem Silva & Mendes (2006, p. 197). Ambos os governantes criaram as bases normativas para a estruturação do *Dominato*, uma entidade política fundada na dinâmica particular da interação entre Estado e sociedade.¹²

O período da Anarquia Militar (235-284), que se iniciou com o governo de Maximino (235-238), foi uma fase de crise que marcou todos os governos do século IV, por isso é essencial sua explanação para compreendermos as mudanças e os acontecimentos que caracterizaram o Baixo Império.

Nos cinquenta anos da Anarquia Militar, que são também denominados de Crise do Século III, sucederam-se vários imperadores, que geralmente eram aclamados pelos legionários do *limes*.¹³ Ficavam pouco tempo no governo e acabavam morrendo pelas mãos dos invasores ou por revoltas dentro das tropas. Raramente conseguiam indicar seus sucessores e dificilmente tinham tempo de imprimir a seu governo uma característica própria. Conforme nos esclarece Gonçalves (2006, p. 187), no período da Anarquia Militar o Império Romano enfrentou problemas de diversas ordens. A crise política se expressava pela intervenção constante das legiões de provinciais, pelas guerras civis e pela impossibilidade de se organizarem novas dinastias no poder. Havia também as invasões que ocorriam tanto no Oriente como no Ocidente.

A ascensão de Diocleciano, em 284, já se encontrava marcada pela diminuição da pressão externa devido às atitudes dos imperadores que o antecederam, ou seja, o processo de estabilização e superação da anarquia já estava sendo esboçado quando esse

¹² Modalidade específica de sistema político-ideológico que vigorou no Império Romano entre os fins do século III e fins do século V. No que diz respeito à periodização corrente adotada pelos especialistas, esse período corresponde ao do Baixo Império. (SILVA & MENDES, 2006, p. 193).

¹³ O *limes* romano não era uma fronteira cerrada, pois se definia como um sistema de entrepostos comerciais, situados nos extremos do território romano, que fornecia ao Império matérias-primas, como couro, âmbar e escravos. (MAIER, 1972, p. 20)

imperador ascendeu ao poder.¹⁴ Foi, porém, durante seu governo que o Império superou definitivamente essa fase de turbulência, pois foi executado um projeto eficaz e realista cujo objetivo era a restauração e a reorganização do Estado para assegurar a manutenção do exército e do sistema político imperial. O Império, assim, em fins do século III, recobrava sua unidade política e a estabilidade necessária para que as atividades urbanas tivessem condições de se desenvolver (SILVA, 1999a, p. 200).

No seu governo, a principal inovação se deu no âmbito do político, com a criação da Tetrarquia, sistema de governo que dividia o Império entre quatro governantes, sendo dois Augusto – Diocleciano e Maximiano – e dois Césares – Galério e Constâncio Cloro. A cada um desses membros foi confiada uma parte do território romano para defesa e administração. Tal sistema, de acordo com Silva & Mendes (2006, p. 200), se baseava em três princípios: o da hierarquia, fixado pela antiguidade no cargo; o da cooptação entre os Césares, no reconhecimento da preeminência dos Augustos, e o do fortalecimento dos vínculos familiares de adoção e casamento. Devemos ter consciência de que a posição de Diocleciano nesse colégio era de supremacia, já que, pela sua filiação mítico-religiosa, ostentava o título de *Augustus Senior*, na qualidade de *Iovius*, isto é, pai de Júpiter.

O amplo processo de reformulação política que caracterizou esse período se constituiu a partir de uma dupla referência: estrutural e conjuntural. Estrutural porque, quando ocorreu a ascensão de Diocleciano, já havia uma lenta mudança no perfil estatal, cuja característica fundamental foi a centralização político-administrativa empreendida pela *domus* imperial, que se fez acompanhar de uma diversificação e especialização sem precedentes da burocracia. O outro aspecto, o conjuntural, por sua vez, se estabeleceu

¹⁴ O processo de estabilização começou com Cláudio, o gótico (268-270); avançou com Aureliano (270-275), Probo (276-282) e Caro (282-283), para concluir com Diocleciano, que, ao ascender ao poder em 284, pôs fim ao período da Crise do Século III.

após o ciclo de guerras internas e externas que, no século III, quase levaram o Estado à falência, o que tornou explícita aos imperadores a necessidade de prosseguir com a centralização, não apenas para otimizar o gerenciamento do Império como também para garantir sua unidade. Dessa forma, de acordo com Silva (1999a, p. 207), ambos os objetivos se conjugaram para produzir o Estado característico do Baixo Império, o qual adquiriu contornos mais precisos a partir de 284, quando ocorreu a ascensão de Diocleciano ao poder.

As reformas realizadas durante o período da Tetrarquia levaram à recuperação da monarquia absoluta, após uma fase aguda de convulsões sociais, assim como à criação de novos meios de exteriorizá-la. A esse respeito nos esclarece Silva (2001a, p. 78):

O Estado romano a partir do século IV tende a criar mecanismos que lhe permitem exercer um controle mais estrito sobre a sociedade; isso não deve ser encarado como um desvio, uma degenerescência frente a um padrão outrora aceitável, mas sim a maximização de um princípio de ação política que já existe, qual seja, o de que não há limites teóricos à autoridade do Estado na Antiguidade.

Na realidade, a atuação política dos sucessores de Diocleciano transformaram o pragmatismo inicial das medidas de exceção em um complexo sistema de grandes reformas que culminaram com a instituição do *Dominato*. Nesse sentido, o imperador mais importante após Diocleciano foi Constantino, que sucedeu ao seu pai, o tetrarca Constâncio Cloro, e que consolidou o sistema de reformas empreendidas pelo *Augustus Senior*.

As reformas implementadas por Diocleciano e Constantino auxiliaram na consolidação definitiva do Baixo Império. A principal delas foi o processo de centralização, que visava a criar mecanismos que permitissem ao imperador intervir de

maneira mais eficaz e direta na administração pública. Tal processo de centralização de poderes nas mãos do príncipe e de sua corte não era novo, porém no *Dominato* se revestiu de um caráter menos conciliatório com outras instâncias de poder, tais como o Senado e a autonomia municipal.¹⁵

O órgão diretor máximo do Império era o *comitatus*, também denominado de *domus* ou corte. Funcionava como local de residência do imperador e cumpria, dentro do sistema político do Baixo Império, as funções próprias de governo, pois dele emanava o essencial das atividades legislativa e executiva, e contra suas decisões não havia apelo (SILVA, 1999a, p. 208). Dessa forma, era o centro político-administrativo do Império. Não tinha local fixo, pois acompanhava os constantes deslocamentos dos imperadores, como ocorreu quando Juliano decidiu se fixar em Antioquia, para preparar a campanha contra os Sassânidas, e foi acompanhado pela corte.¹⁶

O *comitatus* possuía capacidade para intervir diretamente em qualquer instância da administração pública. Fazia sentir seu poder e controle sobre todo o *orbis romanorum* mediante a ação de enviados especiais, alguns deles com autênticos poderes de intervenção junto aos governadores de províncias e vicários. Dessa forma, a administração pública sofreu um amplo processo de reestruturação em todos os níveis.

Nesse momento de redefinição administrativa, a reestruturação da administração pública atinge também a organização básica de divisão do Império: as prefeituras do pretório, dioceses e províncias. As prefeituras já existiam desde o início do Principado; no *Dominato*, no entanto, tiveram seu número ampliado e passaram a constituir a base

¹⁵ Desde a formação da monarquia romana, ocorreu o fenômeno de concentração de poderes nas mãos do *princeps*, que o tornava apto a agir em todos os setores da vida pública.

¹⁶ A dinastia Sassânida foi uma linhagem real que governou o Império Persa entre 224 e 651. A dinastia extinguiu-se quando o último xá sassânida, perdeu uma luta de catorze anos contra o Califado, o primeiro dos impérios islâmicos.

de autênticos vice-reinados, porém sem nenhuma competência militar.¹⁷ O prefeito de pretório ocupava o vértice da hierarquia administrativa e mantinha estrito controle sobre os governadores de província.

A instância administrativa, criada por Diocleciano, abaixo das prefeituras do pretório eram as dioceses, comandadas por vicários. Elas agrupavam um número considerável de províncias, porém perderam aos poucos suas prerrogativas, devido à atuação dos interventores e à reforma da prefeitura do pretório, que estabeleceu o contato direto entre os prefeitos e os governadores de províncias.

Por fim, as províncias, que ocupavam o último nível da administração pública, sob o comando de um governador, tiveram seu número consideravelmente aumentado durante o Baixo Império, chegando a aproximadamente cem no tempo da Tetrarquia.

Os funcionários que estavam à frente desses órgãos, entre outras funções administrativas, tinham a responsabilidade de arrecadar tributos – atividade vital para o Império, que demandava cada vez mais recursos em função de seu crescente aparelho burocrático, das guerras civis e externas e das despesas com a manutenção do exército.

A reestruturação e a centralização do Estado não poderiam, por sua vez, prescindir de medidas que regulassem a elaboração e a aplicação do direito. Constatamos dois aspectos relevantes nesse quesito: o primeiro deles diz respeito à quantidade da atividade legislativa exercida nesse período, o que, de acordo com Silva (1999a, p. 215), demonstra a disposição do imperador em definir ao máximo as esferas de competência em intervir diretamente em inúmeros domínios, fenômeno perfeitamente coerente com a centralização em curso. Para completar esse processo,

¹⁷ Ocorreu, durante o Baixo Império, um amplo processo de especialização de funções, cujo principal aspecto foi a separação entre cargos civis e militares. Dessa forma, Diocleciano estabeleceu e Constantino aprofundou a definitiva separação entre a carreira civil e militar.

destacamos também as primeiras tentativas de sistematização jurídica com a elaboração de amplos códigos de lei, tais como o Gregoriano (292) e o Hermogiano (294).

O segundo aspecto a ser salientado é a proeminência exclusiva do imperador no campo da jurisdição. Dessa forma, toda atividade legislativa era por ele delegada e em seu nome exercida, sendo significativo o fato de que os magistrados tivessem de proferir as sentenças em presença da imagem do soberano reinante.

O Estado romano no século IV apresentou três objetivos essenciais: a conclusão do processo de centralização política, a manutenção de um aparato militar sensivelmente ampliado e a reafirmação da autoridade imperial em todo o Império. Em torno desses objetivos se organiza o sistema do *Dominato*.

O epicentro, no entanto, de toda a organização estatal era o imperador, supremo organizador da sociedade mediante uma numerosa burocracia e instâncias administrativas dele dependentes. O *dominus* era ainda o restituidor da paz e felicidade. Utilizando-se de artifícios ideológicos, representava o elo entre o céu e a terra, o ponto de equilíbrio entre o mundo imortal dos deuses e a existência perecível dos homens. Silva (1999a, p. 219) argumenta que o titular da autoridade imperial começava a se revestir, com uma intensidade cada vez maior, dos atributos de um rei salvador sobre-humano, com poderes suficientes para reordenar o *orbis romanorum*. Verificava-se, dessa forma, um fenômeno de inequívoca divinização do imperador antes mesmo de sua morte, fenômeno esse que configurou a realeza sagrada ou *basileia*, uma representação da monarquia romana que possui suas raízes no pensamento helenístico, mas que logo irá assumir uma feição cristã.

A construção da *basileia*

No contexto de profundas mudanças e reestruturações significativas que o Império romano vivenciou no período que abrangeu os anos entre a ascensão de Diocleciano ao poder e a morte de Constantino, a figura do imperador como governante supremo do *orbis romanorum* não ficou alheia ao quadro de transformações. Pelo contrário, também se adaptou a esse período. Nesse processo de redefinição da representação imperial, destacamos os reinados de Constantino e de seu filho e sucessor, Constâncio II, pois ambos governantes efetivamente consolidaram a realeza sagrada, a *basileia*, a partir de um compromisso evidente com o pensamento cristão.

Temos de ter consciência, contudo, que a constituição de um novo aparato ideológico que justificasse o poder do *basileus* não foi arbitrariamente produzida pelos dois representantes da segunda dinastia dos Flávios, pois, aliado ao aumento da centralização administrativa em curso desde a Anarquia Militar, era imprescindível que todo esse processo fosse sustentado, ideologicamente, por uma construção mental que o explicasse e justificasse.¹⁸ Destacamos que esse processo teve início na segunda metade do século III, quando o imperador Galieno (260-268) começa a revestir os atributos de um rei salvador, que conseguiria reordenar o *orbis romanorum* mediante o auxílio das potências divinas, processo esse que se amplia e adquire cada vez mais força a partir de 284, com o advento ao poder de Diocleciano.

O fenômeno da divinização do imperador antes mesmo de sua morte coincide com uma ampla redefinição das fronteiras do sagrado e profano no Império Romano, pois a população, temerosa pelos reveses que a atingiram no meio século de crise que

¹⁸ A chamada segunda dinastia dos Flávios foi iniciada pelo tetrarca Constâncio Cloro e seguida pelos seus descendentes diretos: seu filho primogênito Constantino e seus netos Constantino II, Constante e Constâncio II e, posterior a eles, Juliano, que foi o último representante dessa casa real.

antecedeu o *Dominato*, voltou suas angústias e anseios para o *locus sacro*, ou seja, observa-se uma valorização profunda da esfera transcendental, pois os homens desse período estavam buscando uma segurança que o Estado imperial romano não foi capaz de prover. Verificamos, assim, que o ambiente social dessa época se encontrava impregnado de uma aproximação contínua do homem com o sagrado.¹⁹

No contexto de emergência dessa nova representação, as religiões advindas da parte oriental do Império Romano ganharam uma nova importância social, ou seja, o sistema religioso politeísta greco-romano e o pensamento estóico racionalista foram substituídos por novas formas religiosas e de pensamento. Cultos que existiam no interior do Império adquiriram uma nova importância, como foi o caso das religiões de mistérios orientais e até do próprio cristianismo, pois forneciam uma nova visão da realidade que constituía a negação do aspecto especulativo-racional da ciência grega, estando mais interessadas no particular, no singular e no maravilhoso.

A figura imperial, que, na Crise do Século III, sofrera um comprometimento de sua dignidade devido aos golpes e contragolpes que atingiram a sucessão, não ficou imune à emergência dessa nova representação, pois observamos que ocorreu uma redefinição na imagem do imperador, a fim de se adaptar à nova configuração religiosa e, ao mesmo tempo, justificar a adoção de medidas de reestruturação que estavam sendo colocadas em prática.

Os imperadores investiram num discurso que realçava seus atributos de heróis providenciais enviados pelas divindades para efetivar a reordenação do Estado e o resgatar do caos em que ele estava inserido desde meados do século III. Silva (2006, p. 201) nos esclarece, nesse sentido, que, como fruto desse processo, o imperador se

¹⁹ O sagrado pode ser entendido como um espaço no qual se revela a realidade fundamental, ontológica e transcendental dos seres, em oposição à realidade imediata, suscetível de apreensão pelos sentidos, mas confinada ao campo daquilo que é efêmero, inconsistente, banal, traduzindo-se assim em termos místicos a polarização entre o ser e o nada, a ordem e a desordem, o cosmos e o caos (ELIADE, 1992, p. 15-16).

integrava cada vez mais à divindade até se confundir com ela e se tornar uma autêntica epifania.

Aureliano (270-275), em suas emissões monetárias, se fez proclamar *dominus et deus*, reiterando sua posição como deus vivo reinando sobre a terra. Seu reinado foi efêmero, mas essa tendência se manteve até que, com Diocleciano, a sacralização do imperador que traduzia sem subterfúgios a sua onipotência se tornou uma realidade irrefutável, e o título de *dominus* adquiriu um uso cada vez mais corrente. Dessa forma, verificamos a configuração de todos os membros da Tetrarquia como filiados de alguma divindade: Diocleciano como *Augustus Senior* intitulou-se *Iovius*, passando assim a representar a sagacidade, o domínio e a soberania; Maximiano seria descendente direto de Hércules, representando a força e a diligência, e, por fim, os dois Césares eram considerados como *fili Augustorum*.

Para os pagãos, a assistência divina deferida pelos deuses aos imperadores se exprimia pelas virtudes demonstradas por esses últimos, que seriam a *pietas*, *felicitas*, *virtus*, *victoria*, que garantiriam a reprodução sobre a terra da ordem divina. Apresenta-se, assim, a configuração de uma justificativa teológica para o poder imperial, ou seja, o pressuposto de que o imperador governa por delegação direta da divindade e não pela decisão emanada do povo, Senado ou exército.

Configura-se, dessa forma, no Baixo Império, uma nova expressão jurídico-institucional, já que o Principado, que era um regime de exceção continuamente prorrogado, foi definitivamente superado a partir do momento em que o imperador se revestia cada vez mais dos atributos de salvador, restaurador e herói. Esse fato é definido por Silva (2003b, p. 103) como uma realeza sagrada, pois associa poder e religião num contexto de monarquia.

A realeza sagrada pode ser regida por três princípios fundamentais: 1) aquilo que poderíamos definir como *teologia política*, ou seja, a concepção de que o regime político (no caso, a monarquia) reproduz em alguma medida o que ocorre nas esferas celestes ou foi dado a conhecer aos homens por intermédio das potestades sobrenaturais e que a legitimidade do rei para governar é de origem sobrenatural; 2) a ação do soberano em face do sagrado, o seu direito de intervir em assuntos religiosos ao mesmo tempo em que se incumbem das tarefas ordinárias de defesa e de justiça; 3) a existência de todo um repertório de atributos visíveis e invisíveis que expressam a inserção do soberano no mundo divino.

O *basileus* surgia, assim, como um pólo radiador de sacralidade. O repertório de símbolos que expressavam essa nova realidade era extremamente importante e de forma alguma ignorado pelos imperadores, já que, de fato, não bastava que o imperador se julgasse um ser sagrado, ou seja, colocado à parte do mundo. Para que essa concepção tivesse existência, era preciso que ela se exteriorizasse em símbolos e, dessa forma, passasse a fazer parte do mundo social (DOUGLAS, 1976, p. 80). Além disso, era preciso também que esses símbolos estivessem em consonância com o próprio contexto cultural da época, a fim de que tivéssemos a produção de uma instituição social, e não uma experiência efêmera e circunscrita a um círculo limitado (SILVA, 2003a, p. 106).

Diocleciano, que se intitulava *dominus*, não só permitia ser adorado em público e proclamado como um deus, como também se revestia com indumentária em seda e ouro, e portava o diadema de pérolas, símbolo da realeza cósmica que, junto com o manto púrpura, se tornou a principal insígnia imperial. Ficava assim consagrado o caráter sacro e inviolável do imperador, organizador supremo da sociedade mediante uma burocracia e um exército numerosos (SILVA, 2003a, p. 99).

Constantino, quando ascendeu ao poder, em 306, não desconhecía essa realidade, porém, a partir de seu reinado, a base para a formulação e consolidação da

basileia advinha do cristianismo, que, em poucos anos, passou de *religio illicita*, perseguida por Décio, Valeriano, Diocleciano, Galério e Maximino Daia, para o estatuto de religião que auxiliava na construção da teologia política.²⁰

Constantino, quando se preparava para dar combate ao usurpador Maxêncio, na batalha da Ponte Mílvia, pela supremacia do poder na parte ocidental do Império Romano, teve uma visão da cruz de Cristo no céu, com a seguinte mensagem: “Com este sinal, vencerás”. Logo após, conseguiu uma vitória breve e avassaladora, que creditou então ao Deus cristão. A partir desse momento, a situação do cristianismo se modificou radicalmente, conforme nos esclarece Oliveira (2006, p. 15):

Constantino tornou-se definitivamente um imperador pró-cristão: não apenas deixou em paz a Igreja de Cristo, como também restituiu-lhe a liberdade, promulgou leis que a favoreciam e concedeu-lhe privilégios e riquezas que, em pouco tempo, a tornariam o alicerce moral, ético, intelectual e espiritual do Ocidente (...) Com a vitória na ponte Mílvia e, logo depois, em 313, com o suposto “edito” de Milão, passou a ser reconhecido também como paladino da Igreja e mensageiro de Deus.

Certamente, temos de levar em consideração que, para os cristãos, o imperador não podia ser assimilado literalmente a Deus. O cristianismo, porém, apoiou com fervor a autoridade do imperador, seguindo o ensinamento de Paulo de que toda a autoridade terrestre é constituída por Deus. Como afirma Guarinello (2003, p. 13), o cristianismo avança, e, com isso, simultaneamente, enfraquece e revitaliza, fortalece e divide o Império. “O poder imperial” continua Guarinello (2003, p. 14), “não cede

²⁰ Vários fatores poderiam ser apontados para o fracasso das perseguições: limitados meios de repressão, número insuficiente de prisões para acomodar os recalcitrantes, dependência das autoridades e da boa vontade dos camponeses para a defesa e alimentação do Império e também para a manutenção das comunicações (OLIVEIRA, 2006, p.40). Das aldeias foi que surgiu o maior foco de resistência à perseguições: “Tornou-se impossível destruir a Igreja quando ela deixou de ser um movimento puramente urbano” (FRIEND, 1959, p. 22-26).

frente ao avanço do cristianismo, mas o instrumentaliza para sacralizar a si próprio, recriando a unidade imperial sobre novas bases, reconstruindo uma identidade ameaçada por todos os lados, que se reforça por seu caráter sagrado e se torna cada vez mais intolerante”.

Constantino, nesse processo, encontrou em Eusébio de Cesaréia um parceiro leal e respeitado em sua intenção de converter todo o Império e estabelecer a unidade.²¹ Para realizar esses objetivos, Constantino servia-se tanto de leis severas contra os pagãos e hereges quanto de incentivos aos cristãos. Sua atuação compreendia desde a cunhagem de moedas comemorativas e construção de igrejas até a produção de panegíricos (OLIVEIRA, 2006, p. 22).

Observamos que, nesse novo contexto, o imperador buscava de todas as formas controlar a Igreja, já que esta se configurava como uma nova força política. Constantino inclusive convoca o Concílio de Nicéia, em 325, para tentar resolver aquela que foi, durante todo o século IV, a grande discussão eclesiástica: a divindade de Cristo, colocada em causa pela questão ariana.²²

Temos de ter consciência de que o processo pelo qual a monarquia romana se converteu em *basileia* conjugou elementos de origem pagã e cristã, de modo que a tão discutida conversão de Constantino não significou absolutamente o retrocesso das concepções divinas acerca do imperador e da realeza. Em um contexto de sincretismo crescente, Constantino não poderia prescindir das cerimônias tradicionais de culto. Desse modo, o culto imperial, não poderia, de forma alguma, ser suprimido,

²¹ Historiador, cronologista, teólogo, apologista, político, retórico e cronista, considerado o mais erudito clérigo de sua época, Eusébio devotou boa parte de sua vida a defender a união entre o Estado romano e a Igreja cristã que se tornaria um dos sustentáculos do longo reinado de Constantino (OLIVEIRA, 2006, p. 20).

²² Nicéia, cidade da Anatólia, na atual Turquia, foi onde ocorreu a primeira reunião de bispos do Império, para discutir questões dogmáticas, sendo que o próprio imperador abre os trabalhos.

principalmente se levarmos em conta que os pagãos ainda eram a maioria dos habitantes do Império.

Conforme argumenta Corassin (1975, p. 756), Constantino não rompeu com o paganismo oficial. A separação entre o paganismo e o Estado somente teve lugar em 379. Continuou sendo o *Pontifex Maximus*, fundou Constantinopla segundo ritos pagãos tradicionais e permitiu que os templos subsistissem e que novos fossem edificados.

A instituição da *basileia*, a cristianização do Império e a reafirmação do culto imperial caminhavam lado a lado, independentemente do fato de que esse culto havia sido, num primeiro momento, de viés pagão. O cristianismo, porém, associou ao culto imperial novos elementos extraídos da tradição judaico-cristã, aclamando o imperador como o novo Moisés, o novo Davi ou a réplica terrestre do *Logos*.

A associação do cristianismo com o poder imperial, sob o reinado de Constantino, com todas as redefinições que eram necessárias para que este adquirisse uma proeminência sobre o paganismo, foi um processo que avançou no governo de Constâncio II, momento em que é possível identificar, de forma nítida, os elementos que compunham a teologia política cristã. Os aspectos que integram essa teologia se estruturam, conforme nos esclarece Silva (2003b, p. 109), a partir de três noções fundamentais:

- 1) O imperador possuía natureza distinta da dos homens comuns; 2) O imperador é o enviado divino para governar a terra e, nesse sentido, reproduz e imita o modelo celeste; 3) O imperador, dada sua natureza sagrada, é a encarnação da Lei, do princípio sobrenatural que rege o cosmo, ele é a *lex animata* ou o *auto nomos*.

O reinado de Constâncio II se apresentou como um momento definitivo para a afirmação, no Império Romano, de uma realeza de direito divino. Ocorreu, sob seu

governo, a consolidação da posição cristã, segundo a qual os poderes do imperador possuíam uma origem celeste, de forma que a idéia de que o *dominus* se distinguiu do vulgo pelo seu esplendor adquiriu, no reinado desse imperador, uma representação visual altamente elaborada.

O imperador aparece portando toga decorada com pedras preciosas características do *basileus* (...) sobre a sua fronte repousa um diadema de ouro recoberto de pérolas e pedras preciosas (...) o brilho material que dele procede é, ao mesmo tempo, reforçado pela presença do nimbo, símbolo por excelência da condição divina (SILVA, 2003b, p. 119)

Assistimos assim a um processo que comprova que, sob os soberanos cristãos, a sacralidade do imperador era antes reforçada do que diminuída. De acordo com Silva (2003b, p. 124), o *basileus* é o triunfador excelso, a fonte de toda a supremacia militar romana, em termos tanto materiais como simbólicos, uma vez que a vitória, para ele, constituía uma qualidade universal e inata que possibilitava todas as vitórias concretas, as quais por vezes eram previstas pelas esferas celestes.

Poder e religião, dessa forma, se encontravam associados na figura de um governante supremo, que se valia de uma burocracia para exercer o controle sobre a sociedade, levando em consideração que a Igreja, nessa época, ainda não tinha uma liderança terrena que pudesse rivalizar com o imperador em matéria de religião. O governo de Constâncio II se configurava pela tentativa de elaboração de uma teocracia imperial em moldes cristãos, como afirma Silva (2003b, p. 223):

O que constatamos durante o governo de Constâncio II é, na realidade, a tentativa de acoplar a burocracia cristã ao Estado, de converter o clero cristão em um sustentáculo da política imperial, o

que significava aumentar o poder de intervenção do imperador com o auxílio de uma instituição que se constituiu fora do Estado, mas que possuía uma extraordinária capacidade de penetração nas comunidades locais. A possibilidade de ter à sua disposição uma instituição de caráter praticamente universal era por demais tentadora para Constâncio, que se esforçou por submeter a Igreja como parte da sua obra centralizadora.

A *basileia*, muito embora calcada sobre uma tradição eivada de valores greco-orientais, não gozou de unanimidade nem mesmo na parte oriental do Império. Com o término do processo de redefinição das bases do poder imperial iniciado com Aureliano, aponta uma vitória inequívoca do modelo instituído no contexto da Tetrarquia e aperfeiçoado por Constantino e Constâncio II. Tal constatação, no entanto, não deve nos induzir a supor que não houvesse, dentro do helenismo, outros projetos de realeza passíveis de implantação, os quais representavam alternativas para a sacralização da figura imperial.

Entre os modelos de realeza gerados como alternativas à realeza sagrada, o melhor e mais bem documentado é, sem dúvida, o elaborado pelos filósofos neoplatônicos e utilizado por Juliano, sobrinho de Constantino, que rejeitou a possibilidade de o soberano se encontrar acima da lei. Rejeitou igualmente os aspectos divinos do poder imperial, retendo apenas a vaga idéia de que os imperadores governam com auxílio divino, o que era praticamente um axioma político desde os primórdios do Principado. Juliano acreditava que a natureza do soberano em nada se distinguia da dos demais indivíduos. O soberano seria, assim, apenas mais nobre dentre seus pares, que possuíam igualmente o direito de ser enobrecidos mediante uma vida virtuosa. Dessa forma, Juliano rejeitava a teologia política.

A interpretação que Juliano tinha acerca da *basileia* é analisada, na maior parte das vezes como reacionária ou retrógrada, por representar uma retomada de valores que,

no contexto do Baixo Império, estavam em fase de superação. Temos, contudo, de reiterar que essa posição está sendo debatida e rediscutida por autores contemporâneos, tais como Carvalho (1995), Smith (1995) e Hidalgo de la Vega (1995), que compreendem Juliano como um homem de seu tempo, assim como suas idéias e posições, pois ele tinha clareza das contradições que permeavam sua realidade, sendo profundamente influenciado pelas duas correntes em conflito, nesse contexto, o paganismo e o cristianismo, conforme nos esclarece Santos Yanguas (1994-95, p. 183).

Assinalemos que os ideais de Juliano não representavam uma volta ao helenismo clássico ou à época do Principado, mas, sim, eram uma mescla de racionalismo, neoplatonismo e teurgia, com um severo ideal ético, impregnado de misticismo oriental. Dessa forma, de acordo com Blanco (1979, p. 8), Juliano era um exemplo do sincretismo que se processava no Império desde o século II e não um homem alijado de seu contexto.

O que se pode verificar é que Juliano fazia parte de uma outra vertente de pensamento político vigente no século IV, que, ao negar a constituição de uma teologia política como forma de justificativa do poder imperial, também procurou elaborar a sua própria interpretação do poder imperial, a sua filosofia política. Dessa forma, Juliano empreendeu uma tentativa de implantar uma doutrina política com base nos ideais neoplatônicos, articulada e sistematizada, que pudesse competir com a crença cristã, que se consolidava e se expandia. Não é possível, entretanto, compreender ou interpretar as idéias políticas de Juliano sem aludir antes a sua trajetória biográfica e à formação intelectual que recebeu.

Vida e obra do imperador Juliano

Flavio Cláudio Juliano, filho de Julio Constâncio e Basilina, nasceu em Constantinopla, numa data indeterminada, provavelmente no ano de 331.²³ Seu pai era filho de Constâncio Cloro e de sua esposa Teodora e irmão paterno de Constantino, que ao subir ao poder, com a morte de seu pai, em 306, alijou da corte seus meios-irmãos. Mas, nos últimos anos de seu reinado, Constantino se aproximou de seus parentes, nomeando-os para altos cargos na administração imperial, além de reforçar a aliança consangüínea com laços matrimoniais.

A tentativa de restabelecer a concórdia na dinastia se revelou efêmera, pois logo após a morte de Constantino,²⁴ quando seus três filhos, Constantino II, Constante e Constâncio II foram proclamados Augustos, os ramos colaterais da família foram assassinados por membros do exército. Desse massacre se salvaram apenas Juliano e seu meio-irmão Galo.²⁵ Esse fato marcou a infância de Juliano e as relações posteriores que manteve com o imperador Constâncio II, a quem mais tarde acusou diretamente pelo massacre.²⁶ Vinte e quatro anos depois, Juliano relatou o acontecimento, em seu

²³ Segunda esposa de Julio Constâncio, filha de um alto funcionário da corte de Licínio que governou a zona oriental do império até ser vencido por Constantino, tendo exercido os cargos de prefeito de pretório e governador do Egito.

²⁴ O “governo póstumo” de Constantino ficou registrado em uma lei publicada em seu nome, em dois de agosto de 337 (*C.Th.* XIII.4.2), quase três meses após sua morte, mas aquela não era a primeira vez que um imperador era mantido “vivo” até que se resolvessem problemas de sucessão. Os da de Constantino foram solucionados em nove de setembro de 337, quando Constantino II, Constâncio II e Constante o sucederam formalmente como Augustos (HUNT, 1998b, p. 3).

²⁵ Existem versões realizadas pelos autores do século IV sobre as razões pelas quais ambos os meninos não sofreram o mesmo destino que seu pai, tios e primos: Libânio, Sócrates, Sozomeno e Zózimo defendem que Juliano não foi morto devido a sua pouca idade, e Galo porque estava enfermo. Existe outro grupo, composto por Filostorgio e Gregório Nazianzeno, que afirma que eles foram salvos por alguns sacerdotes, enquanto o próprio Juliano atribui sua sobrevivência à intervenção do deus Helios. (BLANCO, 1979, p. 13)

²⁶ Os assassinatos foram justificados meramente pela alegação de que parentes ciumentos haviam envenenado Constantino, o qual percebeu o crime deles em seu leito de morte e deixou instruções secretas de vingança” (BARNES, 1981, p. 262). Anos depois, como imperador,

discurso *Ao senado e ao povo de Atenas* (1979, 3d) quando marchava para enfrentar Constâncio:²⁷

Que coisa nos fez: a seis primos meus que também eram seus, a meu pai, que era seu tio e, também a outro tio, que tínhamos em comum por parte de pai e ao meu irmão primogênito, matou a todos. Quis também matar a mim e a meu outro irmão, mas nos enviou ao exílio (...) dizem que se arrependeu e tem sofrido terríveis remorsos, e por isso creio que suporta a desgraça de ver-se privado de filhos.

Juliano cresceu sob vigilância estrita de Constâncio II, que, desejando que ele recebesse uma esmerada educação cristã, o entregou aos cuidados de Eusébio de Nicomédia. No entanto, quem zelou de perto pela sua educação foi o eunuco Mardônio, antigo preceptor de sua mãe (BAUAB, 1972, p. 3). Embora fosse cristão, o eunuco o educou nos clássicos pagãos, despertando o interesse de Juliano pelas tradições dos seus ancestrais (DANIÉLOU & MARROU, 1984, p. 305). De acordo com Blanco (1979, p. 14), a veneração de Juliano por Mardônio foi tão grande quanto a influência que recebeu, pois, seguramente, foi esse pedagogo que despertou nele o seu grande entusiasmo pelo helenismo e o gosto pela leitura.

Poucos anos depois, com a morte de Eusébio de Nicomédia, o imperador decidiu mandar Galo e Juliano para a fortaleza de Macellum, na Capadócia. Para Juliano, o local era uma prisão.²⁸ Ao escrever aos atenienses, Juliano informa que não era permitido a ninguém de sua idade se aproximar dos irmãos, que eram assistidos

Juliano embarcaria numa guerra civil contra Constâncio II, e não é difícil, nessas circunstâncias, entender que ele acusasse o inimigo pelos assassinatos (OLIVEIRA, 2006, p. 106).

²⁷ Juliano escreveu essa carta em julho de 361, como forma de justificar sua conduta de usurpação. Foi, portanto, uma justificação pública contra o homem que o havia elevado à categoria de César, o imperador Constâncio II (BLANCO, 1979, p. 305).

²⁸ A fortaleza de Macellum era utilizada como pavilhão de caça pela família de Constantino. Originalmente era um palácio dos reis capadóci e ficava a aproximadamente seis quilômetros a sudeste de Constantinopla (BOWERSOCK, 1978, 25).

como se estivessem em uma guarnição persa, pois nenhum de seus amigos tinha permissão para visitá-los (BOWERSOCK, 1978, p. 25).

Nesse exílio, ambos os irmãos continuaram a receber uma formação cristã, agora sob a tutela do bispo ariano Jorge da Capadócia. Nesse período, Juliano se tornou um leitor da Igreja, o que, entretanto não o fez abandonar o estudo dos clássicos pagãos (BAUAB, 1972, p. 4). Eunápio descreveu a instrução de Juliano na fortaleza de Macellum da seguinte forma:

Não obstante, os eunucos do palácio se encarregavam da educação dele e nomearam tutores para que o vigiassem, de forma que ele não oscilasse na fé cristã, porém, até mesmo em face dessas dificuldades, ele demonstrou sua grandeza, pois conhecia todos os livros e se irritava com a escassez de erudição deles, que já não possuíam nada para ensiná-lo (*Vit. Soph.*, 1922, p. 429).

No ano de 347, Constâncio II visitou seus primos em Macellum. Era a primeira vez que se encontravam. O objetivo da visita de Constâncio II era supervisionar a educação que estava sendo ministrada aos dois irmãos. Pouco depois, a reclusão na fortaleza terminou. Galo foi chamado à corte de Constantinopla e Juliano recebeu permissão para continuar seus estudos na mesma cidade. Sua erudição e conhecimento atraíram, porém, inúmeros admiradores. O seu desempenho intelectual e sua paixão pela filosofia logo chamaram a atenção do imperador, que determinou sua ida para Nicomédia, com a ressalva de que não freqüentasse as aulas do retórico pagão Libânio. No entanto, por intermédio de Mardônio, Juliano conseguia as cópias diárias das aulas do filósofo.

Nessa localidade, o jovem príncipe travou seus primeiros contatos com a religião pagã. Em público, no entanto, se apresentava como se vivesse uma vida monástica,

tendo raspado os cabelos e a barba para que não se levantassem suspeitas com relação às suas idéias cristãs (DONINI, 1988, p. 239).

Juliano se dirige então a Pérgamo, onde se encontra com Edésio, um dos mais ilustres discípulos do neoplatônico Jâmblico, fundador da escola siríaca. Alegando sua idade avançada, Edésio pediu que Juliano assistisse às aulas dos seus discípulos mais próximos naquele momento: Crisânncio e Eusébio, já que os mais distintos, Prisco e Máximo, se encontravam em outras localidades, respectivamente Atenas e Éfeso. Com ambos, Juliano foi introduzido nas duas principais vertentes do neoplatonismo, pois, enquanto Crisânncio se inclinava para a teurgia e as práticas mágicas, Eusébio era bastante crítico quanto a isso, tanto que, ao final de suas lições, costumava chamar a atenção de seus alunos para a impostura do uso da magia.

A discordância entre ambos expunha as variações no interior do neoplatonismo no que dizia respeito aos atos maravilhosos e à ênfase na experiência sobrenatural (BOWERSOCK, 1978, p. 28). Juliano, ao tomar conhecimento dessa dissidência, preferiu se colocar ao lado da vertente que admitia o uso da magia para a realização de atos miraculosos. Juliano, então, se tornou discípulo de Máximo, e anos mais tarde sob seu reinado, esse filósofo converteu-se no maior expoente do sacerdócio pagão na corte. Dessa forma, o futuro imperador ingressou nos círculos neoplatônicos, tendo Jâmblico como um modelo de filósofo.

A conversão de Juliano ao paganismo ocorreu, assim, relativamente cedo, e os motivos que o levaram a essa conversão foram derivados de vários fatores que permearam sua educação, tais como a admiração que Mardônio lhe incutiu pelos textos clássicos de autores pagãos e pela cultura helênica, em contraposição à “pobreza” literária dos textos cristãos, assim como o profundo respeito que nutria pelas antigas

tradições e provavelmente também a sua oposição ao que representavam Constantino e Constâncio II, refletindo nisso os problemas familiares já abordados.

No ano de 351, Galo foi nomeado César pelo imperador e enviado ao Oriente, a Antioquia, pois, com a usurpação de Magnêncio, general comandante das legiões da Itália e Gália, que, em 350, havia assassinado o imperador Constante, Constâncio II fora obrigado a deixar desguarnecida a fronteira oriental, ameaçada pelos persas. No entanto, Galo não permaneceu muito tempo no cargo, pois foi assassinado em 354, por ordem imperial, sob acusação de aspirar ao trono. Constâncio II, se sentindo ameaçado, receava que Juliano nutrisse igualmente pretensões de se apoderar do Império, razão pela qual o colocou sob custódia (HOEBBER, 1999, p.1). Em seu favor interveio a imperatriz Eusébia.

Com isso, Juliano, pôde se deslocar para Atenas e completar sua formação intelectual e religiosa, dedicando-se vivamente ao culto dos deuses pagãos (BAUAB, 1972, p. 6). Nessa cidade, foi companheiro de Basílio de Cesárea e de Gregório Nazianzeno. Este último afirma haver observado, já nessa época, as múltiplas características de sua personalidade:

Não me aparecia um bom augúrio o movimento contínuo de seu pescoço, seus ombros oscilantes como uma balança, seus olhos agitados e inquietos, seu olhar exaltado, seu andar instável e titubeante, seu nariz que respirava indolência e desprezo, produzindo a mesma impressão em seu rosto ao rir, seu riso imoderado e convulsivo, seus assentimentos e refutações com a cabeça, suas perguntas desordenadas e sem inteligência, suas respostas em nada melhores, que se amontoavam umas sobre as outras em desordem, sem se apresentarem como as de um homem culto (Gregório Nazianzeno, *apud* CARVALHO, 2003).

É interessante notar como a descrição da imagem de Juliano, feita por Eunápio, filósofo neoplatônico, e a efetuada por Gregório Nazianzeno, membro da hierarquia eclesiástica, são completamente dissonantes. Dessa forma, podemos compreender como os relatos biográficos, na realidade, são produtos de um grupo social que visam a perpetuar seu ponto de vista a respeito de determinado indivíduo ou acontecimento. Temos de tomar cuidado na manipulação desses dados documentais, a fim de que não reproduzamos tais pontos de vista, que acabam criando imagens inverossímeis e reproduzindo uma determinada memória.

Juliano recebeu, enquanto estudava em Atenas, ordem para retornar a Milão, cidade na qual a corte se encontrava. Nessa ocasião, foi então proclamado César (355), já que era o único membro restante da família de Constantino.²⁹ De fato, Constâncio II não teve filhos, e a sucessão se tornava um sério problema político.

O imperador então casa Juliano com sua irmã, Helena, um matrimônio de caráter francamente político, e o envia em seguida para as Gálias a fim de conter as invasões franco-alamanas, enquanto ele próprio empreendia uma campanha contra os persas no *front* oriental. Eunápio, ao relatar essa nomeação, a interpreta apenas como uma armadilha da qual Juliano é salvo apenas pela intervenção divina:

Como César ele foi mandado para as Gálias, porém não para regê-la, mas sim com a intenção que ali viesse a perecer. Mas, pela providência dos deuses e contra toda a expectativa, ele sobreviveu, enquanto escondia de todos sua piedosa devoção aos deuses, porém superava a todos os homens, devido a essa devoção. Ele cruzou o Reno, devastou e dominou todas as tribos bárbaras, apesar dos vários esquemas tramados contra ele (*Vit. Soph.*, 1922, p. 439)

²⁹ No caso de Juliano, e anteriormente no de Galo, a nomeação dos Césares se deveu a imperativos de ordem militar, quando o governo central necessitou proteger regiões ameaçadas por perigos extremos. (SILVA, 2003b, p. 80)

Na realidade, ao ser enviado para as Gálias, Juliano se encontrava numa posição de funcionário imperial e não de co-regente ou aspirante em potencial ao trono, como a tradição em torno do título nos induziria a pensar. Apesar de Juliano, na realidade, não possuir nenhuma autonomia, visto que o comando do exército e a administração local se encontravam nas mãos de outros, tais como Salústio, e o general Marcelo, os quais recebiam ordens diretamente do imperador (BLANCO, 1979, p.30), acabou demonstrando habilidades militares e obtendo importantes vitórias, o que lhe rendeu a lealdade do exército e a afeição dos habitantes das províncias gaulesas para com seu novo César (BAUAB, 1972, p. 7).

Juliano revelou-se também um ótimo administrador e político, procurando governar com justiça. Suas sucessivas vitórias causavam embaraço a Constâncio II, já que o tornavam exemplo para os soldados. O resultado de seu desempenho, tanto no campo financeiro como no militar, foi sua proclamação pelas tropas como Augusto em Lutécia. A respeito dessa proclamação, Carvalho (1995, p. 170) relata que, ao decidir preparar uma campanha contra os persas, no ano de 360, Constâncio requisitou as tropas vitoriosas de Juliano nas Gálias, o que gerou inquietação entre os soldados.

A proclamação aconteceu em fevereiro de 360 e, durante todo esse ano, Juliano e Constâncio II, que teve sua autoridade abertamente usurpada no Ocidente, retardaram o encontro definitivo mediante intercâmbio epistolar: Juliano pediu que se reconhecesse sua nova dignidade, enquanto o imperador prometia poupar sua vida se ele decidisse renunciar a sua proclamação como Augusto. Sob essa aparente negociação, ambos se preparavam para a guerra civil, que acabou por não ocorrer, já que Constâncio II faleceu, em 361, na Cilícia, quando estava em marcha para combater o usurpador.

Juliano, como único Augusto, entrou em Constantinopla em 12 de dezembro de 361 na qualidade de favorito dos deuses e eleito por estes para defender o Império

(BLANCO, 1979, p. 38). Fato comprovado pela documentação, pois Eunápio descreve que, diante da aclamação pelas tropas nas Gálias, Juliano se retirou para consultar os deuses sobre a decisão a tomar:

Então ele mandou chamar o sacerdote da Grécia e com seu auxílio executou certos ritos, que apenas eles conheciam, para mediante a consulta aos deuses, juntar coragem para abolir a tirania de Constâncio (*Vit. Soph*, 1922, p. 440).

Protegido então pelo cargo que ocupava, Juliano já não se apresentava mais como cristão, colocando-se abertamente sob a proteção de Zeus e Hélios (HOEBBER, 1999, p. 1). Seu período de governo é descrito como uma “restauração pagã”, termo esse com o qual não concordamos. É inegável que a conversão de Constantino desferiu um duro golpe no paganismo, mas, pelo menos até por volta das últimas décadas do século IV, apresentar esse paganismo como agonizante seria, se pouco, hiperbólico.

Uma investigação menos acurada dos eventos políticos, religiosos e sociais da era constantiniana, especialmente se não forem tomados como um conjunto de fatores mutuamente permeáveis tem o mau hábito de conduzir a uma falsa premissa, a de que, uma vez constatado o virulento e preciso ataque cristão às religiões tradicionais, a estas se segue a aplicação imediata de adjetivos como “moribundas”, “decadentes” ou “arruinadas”.

A população do Império ainda era, em grande parte, devota de alguma prática pagã, e o paganismo não desapareceu nos reinados de Constantino e Constâncio, fato atestado pelo prestígio que vários filósofos neoplatônicos, tais como Máximo, Edésio, Crisânio, além de retóricos, como Libânio possuíam em suas cidades e fora delas.

Diante desse contexto, podemos afirmar que Juliano não “restaurou” o paganismo, pois este não estava decadente, como os historiadores eclesiásticos muitas

vezes frisavam. O papel de Juliano foi o de fazer com que o paganismo recuperasse seu prestígio junto ao poder central, o que o levou a adotar uma série de medidas de caráter religioso no decorrer de seu reinado, muitas delas voltadas principalmente contra os cristãos (DONINI, 1988, p. 240), pois Juliano não escondia sua aversão à religião cristã, que, em muitas ocasiões, chamava com desprezo de religião dos galileus.

Na realidade, instalado em Constantinopla, onde permaneceu por seis meses, o imperador iniciou uma torrente de reformas, não apenas religiosas como também políticas e administrativas. Uma das primeiras foi o expurgo na corte, que perdeu boa parte da pompa que cercava o cerimonial do *basileus*, seguido da tentativa de reavivar as antigas estruturas municipais, as denominadas cúrias.

Sob intensa atividade política e intelectual, em março de 363, findados os preparativos, nas cidades da região da Síria, para uma expedição contra os persas, que desde o século III eram uma questão grave na fronteira oriental, Juliano se pôs em marcha à frente de um grande exército contra o rei sassânida. Sua morte ocorreu três meses depois, por conta de um ferimento causado por uma lança de origem desconhecida, ao anoitecer do dia 26 de junho de 363.

Juliano faleceu sem ter nomeado seu sucessor. Desapareceria, assim, aquele que era não apenas o último representante da dinastia dos Flávios, como também a esperança dos pagãos de recuperar o prestígio e a posição política que vinham perdendo para o cristianismo desde o governo de Constantino.

2

NEOPLATONISMO, RELIGIÃO E IDENTIDADE

A relação do imperador Juliano com a escola neoplatônica merece destaque especial por ter sido decisiva para a formação intelectual dele em sua juventude. Posteriormente, quando se tornou imperador, a escola neoplatônica foi a base sobre a qual sustentou sua tentativa de “restauração” do paganismo como a religião oficial do Império. A análise dessa escola de pensamento, que se formou no século III com Plotino, mas teve grande repercussão durante o século IV é essencial para compreender, na totalidade, a situação do sistema pagão nesse período e, assim, a importância que esse sistema teve no governo de Juliano.

A característica mais marcante do neoplatonismo, no século IV, foi a transformação dos filósofos representantes dessa escola de pensamento em homens divinos, portadores de sacralidade, em suma, em *theioi andrés*. Porém, os *theioi andrés*, já vinham se destacando desde as primeiras décadas do século II, quando vemos, de acordo com Silva (2003b, p. 22), a produção, por iniciativa de Júlia Domna,³⁰ de uma biografia escrita por Filóstrato sobre Apolônio de Tiana.³¹

³⁰ Julian Domna, nascida em 170, em Antioquia, era filha sumo sacerdote de Baal, divindade solar síriaca. Era esposa de Setimo Severo, que em 193 foi proclamado imperador pelas tropas da Panônia, nesse momento ela recebe o título de Augusta, sendo que chegou a ter moedas cunhadas com a sua efígie.

³¹ Apolônio de Tiana foi um filósofo taumaturgo, capadócio, que viveu no século I. A obra de Filóstrato centrada na vida desse personagem o retrata como filósofo sofista, santo pitagórico, mago e homem religioso, em definitivo um modelo de Homem divino. Essa mesma obra serviu como base para posteriores investidas entre cristãos e pagãos, pois diversos autores consideravam Apolônio como o “santo” do paganismo em contraposição ao Cristo evangélico. Enfim, Filóstrato ao recuperar o mago capadócio lhe deu uma nova identidade, que se adequava melhor aos valores culturais e políticos de sua época (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 194-95).

Dentre, o conjunto dos *theioi andrés* pagãos, destacamos os filósofos neoplatônicos, que se consideravam portadores de uma característica especial desde Plotino. Houve, porém, uma acentuação de sacralidade com Jâmblico, fundador da escola siríaca, e, posteriormente, com os filósofos que integravam essa vertente: Edésio, Máximo de Éfeso e Crisânio.

Embora a extensão e o impacto dos homens divinos pagãos sobre o conjunto da sociedade romana não fosse tão grande quanto os dos homens santos cristãos, tais como monges, mártires e bispos, por estarem quase que totalmente restritos aos seus círculos de estudos e discípulos, os homens divinos pagãos não deixaram de experimentar uma ampla difusão e uma grande autoridade junto às suas comunidades, nas quais eles exerciam funções de proteção e liderança. Aliado a esse novo estatuto de homens divinos, e como consequência direta dele, verificamos a elaboração, nesse período, das biografias desses indivíduos, tanto de caráter cristão, como pagão.³²

A elaboração de obras biográficas de homens divinos nesse período foi abundante, o que é por si só um fato revelador, na medida em que exaltam determinadas figuras e, conseqüentemente, as idéias de seu grupo.³³ Geralmente as descrições realizadas pelos biógrafos são, conforme nos esclarece Cox (1983, p. 7), caricaturas, pois eles exageram, tipificam, estilizam e idealizam as ações e atitudes de seu objeto de interesse. Afinal, em seu propósito de reproduzir socialmente, através de um personagem de grande poder persuasivo e popular, um determinado pensamento, os

³² As biografias de homens divinos são reveladoras, pois apontam para a imagem que determinado grupo quer revelar. De acordo com Cox (1983, p. 6) as biografias antigas são uma constelação de gestos e ações cuidadosamente selecionadas, não para descrever uma determinada história de vida, mas sugerir o pensamento de um determinado grupo diante do contexto histórico.

³³ Entendemos o conceito de propaganda segundo a noção debatida na obra *A fabricação do rei*, de Peter Burke. Nela, Burke (1994, p. 16) argumenta que mesmo que o conceito de propaganda remonte apenas ao fim do século XVIII, é possível identificar como propaganda aquelas tentativas de persuasão e manipulação de códigos culturais na transmissão de valores sociais e políticos, em períodos anteriores.

autores descrevem imagens de um padrão de comportamento ideal, que, por isso, acaba se tornando objeto de culto em meio a um processo de interação entre o terrestre e o divino.

No caso dos filósofos neoplatônicos, convertidos em *theioi andrés* pagãos, a ascensão do cristianismo baseada na figura de Cristo e dos mártires os levou à produção de obras biográficas idealizando os feitos dos filósofos para se contrapor a esse processo. Cox (1983, p. 18) enfatiza que nos séculos III e IV as descrições dos feitos notáveis dos mestres filosóficos tiveram o sentido não apenas de descrever a vida deles, mas principalmente de utilizá-los como modelos para a perpetuação de uma modalidade particular de pensamento e de um corpo de convicções acerca do sagrado e do político.

Para melhor compreender como os neoplatônicos reagiram diante da conjuntura de embate cultural com os cristãos, veremos, neste capítulo, como ocorreu a transformação de seu estatuto de filósofos para o de taumaturgos, no interior da corrente de pensamento neoplatônica, da qual eram representantes. Em seguida, apresentaremos como eram as ações desses filósofos no século IV, principalmente em suas comunidades locais, destacando Máximo de Éfeso e Crisânio, pois serão esses homens divinos que passarão a integrar o círculo de poder imperial, em 361, por ocasião da ascensão de Juliano à púrpura, e se utilizarão da filosofia política como forma de justificação da permanência no poder de um imperador que se destacava pela rejeição à *basileia*. Tal teorização já vinha sendo elaborada no interior do pensamento neoplatônico, mas, nesse momento, será aperfeiçoada e colocada em prática pela maior autoridade do Império.

A partir disso, exporemos a relação que esses homens tiveram com o imperador Juliano, tanto em sua juventude quanto em sua corte imperial, após ele ter assumido a púrpura imperial entre os anos de 361 e 363.

A Crise do Século III e a formação da escola neoplatônica

Sobre o contexto de fundação da escola filosófica neoplatônica, observamos que reinava, no período do século III, um clima de insegurança. O sistema imperial de governo se encontrava seriamente ameaçado pelas sucessivas crises políticas internas, resultado dos vários golpes militares que deram origem à Anarquia Militar e às guerras civis constantes, além da crise externa provocada pelo aumento das invasões bárbaras, como vimos no primeiro capítulo. Todo o sistema imperial romano parecia estar sofrendo uma profunda crise que acabou reverberando na mentalidade da época, principalmente no que dizia respeito às questões religiosas, com um aumento do misticismo e uma crise do pensamento filosófico pós-aristotélico.

Em relação ao contexto cultural, temos que levar em consideração que esse movimento religioso, forte e carregado de sincretismo, expressou os anseios da população da época, que foi obrigada a encarar, nos séculos IV e V, a desestruturação da realidade que conhecia, quando as crises do Estado romano se sucederam de forma ininterrupta. Tal realidade iria desencadear uma angústia e desesperança profunda. Conforme Clota (1989, p. 20) nos informa:

em determinados momentos, encontrar a pergunta fundamental sobre o sentido da vida e da existência será uma características da nova etapa do mundo antigo em toda a sua profundidade e universalidade. Essa questão não será crucial apenas para o cristianismo, mas também para os pitagóricos, o platonismo, os estóicos e os gnósticos. A questão fundamental será conhecer Deus, os seres e a natureza. A vida se converte para os homens da época em uma ilusão, um teatro; o mundo está carecendo de sentido, e o ser humano busca ansioso uma saída e uma solução.

Por isso, diante da profunda instabilidade material e psicológica, ocorreu uma desilusão com relação à razão libertadora tão apregoada pelos filósofos como o fim último para assegurar ao homem a felicidade. Como consequência, a filosofia dualista, que indica a existência de dois mundos opostos: o sensível e o transcendente, tal como defendido por Platão, tomou novo fôlego e adquiriu um caráter de salvação, com a súbita ascensão da fé em um ser supremo, ou seja, numa entidade transcendente que permitisse ao homem suportar as agruras do seu mundo.

A formação dessa nova mentalidade se deu por meio de um intenso sincretismo religioso e filosófico das várias correntes intelectuais existentes no Império Romano. Dessa forma, ocorreu a fusão das escolas filosóficas clássicas, como a de Platão e Aristóteles, com o estoicismo, o neopitagorismo, o monoteísmo hebraico e os mistérios orientais, o que culminou em um grande sincretismo filosófico-religioso que acabou por originar diversas correntes de pensamento.

O neoplatonismo se converterá no melhor exemplo dessa conjuntura de instabilidade, sendo por isso que tal doutrina filosófica se afasta em demasia dos ensinamentos originais do platonismo. O fundador da corrente filosófica denominada neoplatonismo foi Plotino (205-270), que em sua juventude teve sua iniciação filosófica na escola em Alexandria de Amônio Sacas.³⁴

Plotino nasceu em Licópolis, no Egito, e decepcionado com os estudos de retórica, ingressou na escola de Amônio Sacas, onde permaneceu por nove anos (233-242). Após participar da expedição militar do imperador Gordiano contra os persas fixou residência em Roma, onde funda uma escola própria. Após muitos anos, se retira da cidade e, adoentado, veio a falecer em uma vila na Campânia. Foi convencido por

³⁴ Amônio Sacas (175-242), nasceu em família cristã, porém após entregar-se aos estudos filosóficos, passou a abraçar o paganismo. Inaugurou uma escola em Alexandria com o intuito de se aprofundar no estudo do pensamento platônico, ele acabou, porém, por idealizar uma nova doutrina filosófica baseada em parte no platonismo. Infelizmente, Amônio não nos deixou nenhum escrito (REALE, 1994, p. 403).

seus discípulos, nos últimos anos de sua vida a redigir seus pensamentos. Porfírio de Tiro, seu mais brilhante discípulo, assumiu a tarefa de compilar seus escritos após seu falecimento, ordenando-os em seis grupos de nove livros denominados *Enéadas*.³⁵

A teoria básica do neoplatonismo, que daria origem à primeira forma histórica de escolástica, foi compilada nas *Enéadas*, embora tenha sofrido, ao longo das décadas, diversas modificações por parte de alguns filósofos neoplatônicos, que realizaram reformas teóricas e inauguraram escolas neoplatônicas com diferentes peculiaridades.

Plotino nos apresenta um ser supratranscendente, ou seja, que se encontra acima de qualquer coisa ou objeto e que reside em um mundo superior, pois dele derivam todo o universo e as coisas contidas nele. O nome empregado para tal ente é o Uno, que é entendido como sendo a unidade perfeita, a única causa simples de todas as coisas. Conforme nos informa Brun (1988, p. 38), Plotino utilizou vários termos: Uno, Bem e Deus para designar o princípio supremo, do qual provêm todas as coisas.

A principal característica do Uno é o fato de ele ser absoluto e gerador da vida. É a atividade pura; a potência de todas as coisas; se ele não existisse, nada existiria. Acima da vida, ele é a própria vida (SCIACCA, 1966, p. 138). Essa definição se deve ao fato de que todo ser, seja do mundo sensível, seja do mundo transcendente, possui e realiza atividade e, com esta, gera algo para fora de si, o que, por consequência, provoca impacto em outros seres. Nesse sentido, a atividade realizada pelo Uno projeta vida

³⁵ Porfírio de Tiro nasceu no ano de 232 na parte oriental do Império, na Fenícia. Sua vida pode ser dividida em quatro etapas: seus estudos em Atenas, onde se tornou aluno de Longino, ocasião em que entrou em contato, pela primeira vez com o platonismo; a etapa romana, cidade na qual chegou em 263, quando se tornou discípulo de Plotino, que influenciou todo seu pensamento posterior; a etapa na Sicília, em uma estância, para tratar de uma grave enfermidade a conselho do próprio mestre e, por último o retorno a Roma, após a morte de Plotino em 270, para assumir a direção da escola. Tem uma extensa obra, dentre elas as mais importantes são: *Isagogê*, uma introdução ao pensamento aristotélico; A vida de Plotino, obra biográfica sobre seu mestre; Carta a Marcela, epistola a sua esposa de conteúdo filosófico e Contra os cristãos dirigido contra os cultos, práticas e pensamentos cristãos (CLOTA, 1989, p. 72-73).

para além dele, ou seja, em última instância, produz todo o universo, e, mesmo assim, ele continua perfeito, pois a sua natureza é imutável e nada perde de sua magnificência.

O Uno é tal como uma fogueira que nunca se apaga, permanecendo imóvel e, ao mesmo tempo, gerando calor e luz ao seu redor. À medida que o indivíduo dela vai se afastando, seu calor e sua luz vão se tornando mais fracos até desaparecerem totalmente, restando apenas a escuridão.

Essa imagem abstrata representa, de forma nítida, a dissociação que, para os neoplatônicos, existe entre a fonte de luz (o Uno) e a total escuridão (a matéria). A distância entre esses dois extremos é preenchida por intermediações, que são as emanções do Uno e que Plotino denominou como hipóstases, termo que, de acordo com Brun (1988, p. 44), foi, sobretudo, ele que introduziu no vocabulário filosófico. A primeira das emanções é o intelecto ou *Logos*, que não possui o caráter absoluto do Uno, contendo em si uma dualidade entre o sujeito que pensa e o objeto pensado. A segunda emanção, que provém da inteligência, é a alma, que contém em si uma multiplicidade devido ao fato de possuir um lado (a alma superior) voltado para o intelecto e outro lado (a alma inferior) voltado para o mundo sensível. Enfim, a alma penetra o corpo humano ao atingir a realidade que nos cerca e, ao mesmo tempo em que lhe concede a vida, fica aprisionada nele. Clota (1989, p. 56) afirma, assim, que o Uno, não cria diretamente o universo. Entre ele e o mundo sensível se intercala um mundo inteligível, formado pelas hipóstases: o intelecto (*noûs*) e a alma (*psychê*).

O intelecto e a alma constituem a realidade transcendente, enquanto as coisas e a matéria, penetradas pela alma universal, formam o mundo sensível, que constitui o último grau de emanção do Uno, lugar onde as irradiações de luz se perdem, restando apenas a escuridão. Uma controvérsia que sempre ocorre a respeito da teoria plotiniana é a impressão que muitas vezes se tem de que esta possui um cunho monoteísta. Nada

poderia ser mais errôneo, pois o próprio Plotino é adepto do politeísmo, defendendo o aparecimento das divindades pagãs como resultado do processo de emanação do Uno, conforme nos esclarece Abbagnano (1998, p. 85):

Plotino defende explicitamente o politeísmo como consequência necessária do poder infinito da divindade. Não se deve restringir a divindade a um único ser. Fazer vê-la múltiplice como ela própria se manifesta, eis o que significa conhecer o poder da divindade, capaz de criar uma multiplicidade de deuses que se ligam com o Uno, existem para ele, e vêm dele.

Após a morte de Plotino, o neoplatonismo tomou outras formas devido ao fato de alguns filósofos terem realizado reformas em torno da teoria plotiniana, como foi o caso de Jâmblico, que não conheceu pessoalmente o fundador da escola, mas estudou com Porfírio de Tiro, que foi um dos discípulos de Plotino. Jâmblico foi o fundador da escola siríaca e promoveu uma significativa modificação na teoria neoplatônica. Seu principal instrumento para essa mudança foi a acentuação da magia dentro do corpo teórico da filosofia neoplatônica. A importância desse novo elemento foi tão significativa que ele foi inserido no currículo das disciplinas ministradas. Daí a importância que o estudo da magia adquiriu para uma melhor compreensão das modificações que iriam ocorrer dentro do neoplatonismo, que possibilitaria a conversão desses filósofos em *theioi andrés*.

Porfírio e a conversão do neoplatonismo em um sistema religioso

Neste item de nosso capítulo, iremos analisar e enquadrar três elementos de suma importância no interior da teoria neoplatônica, conforme foi elaborada na escola siríaca: a filosofia das *Enéadas*, magia e religião. Esses elementos que, a princípio,

pareciam não ter nenhuma relação em comum, iriam se fundir no final do século III, por meio da síntese neoplatônica efetuada por Jâmblico, embora possamos afirmar que Plotino nunca teve a intenção de criar um sistema religioso a partir das teorias filosóficas de Amônio Sacas. Essa posição é abordada com propriedade por Clota que empreendeu uma extensa análise acerca da escola filosófica neoplatônica. Referindo-se ao pensamento filosófico de Plotino, Clota (1989, p. 41) afirma que:

Plotino teria protestado, sem dúvida, se fosse identificado como o criador de uma nova visão sobre Platão. Ele pretendia apenas ser um continuador e estudioso da herança teórica platônica. Para Plotino, a concepção por ele defendida da hierarquização da realidade em três níveis, denominados hipóstases, estavam contidas no pensamento grego clássico e, de um modo especial, em Platão.

Todas essas angústias expressavam a desestruturação da ordem e a ruína da única realidade que os indivíduos da época conheciam: a ordem imperial. A procura da solução integral do problema da vida era encontrada na religião, devido ao fato de que a angústia da alma humana, por conta da caótica realidade, não encontrava uma explicação racional, e, por conseguinte, se recorria à concepção de uma queda arcaica, original, do espírito que é encarcerado no corpo, e a uma purificação e libertação místicas. A desconfiança que os elementos de natureza mística geravam entre os primeiros neoplatônicos dificultava a propagação de um conhecimento religioso supra-racional, místico, da realidade absoluta mediante a revelação suprema proporcionada pelo êxtase.³⁶

³⁶ O êxtase é definido, por Brun (1988, p. 83), como a restituição do que há de divino em nós, quando qualquer separação entre o divino e o humano acha-se abolida, ou seja, quando o indivíduo se encontra unido ao divino e se fixa nele por cima dos outros seres inteligíveis.

Em oposição, porém, ao caráter estritamente racionalista do pensamento de Plotino, Porfírio de Tiro, seu discípulo, sustentava um interesse fortemente religioso em conjunto com o exercício da filosofia, de forma que, a partir dele, os filósofos neoplatônicos, dentro de seus centros de estudos, se consideravam homens divinos.

O caráter religioso dado *a posteriori* ao neoplatonismo não era algo inusitado, pois a própria teoria plotiniana, ao afirmar que o Uno era a potência de todas as coisas, de modo que se ele não existisse nada existiria, e que, acima da vida ele era a própria vida, era uma teoria do ente supremo que se adequava perfeitamente ao imaginário das pessoas da época, que procuravam um sentido transcendente para a sua vida, a esperança de um futuro melhor, mesmo que não fosse nesse mundo, ou pelo menos, uma forma de mudar o curso de suas vidas. Para isso, recorriam aos magos e seus feitos miraculosos, característica que o racionalismo pós-aristotélico negava com veemência, pois defendia que a razão, o pensamento do homem seria a única fonte de explicação do mundo.

Contrastando com o pensamento pós-aristotélico, os neoplatônicos acreditavam na existência de duas realidades distintas: a sensível e a transcendental, sendo esta última refúgio de entes poderosos, que eram os responsáveis pela nossa existência. Além disso, atribuíam determinadas características ao Uno, as quais o convertiam em um ser divino, capaz de fundamentar todas as coisas. No entanto, antes de entrarmos nas razões dessa junção sincrética, faz-se necessário entender o significado de religião para os homens do Império Romano, de forma a poder estudá-la com mais clareza.

Os indivíduos do mundo antigo procuravam, com afinco, algum conforto na religião, uma vez que esse fenômeno retrata a relação do homem com o sagrado que pode agir diretamente sobre a vida humana a fim de modificá-la. De acordo com Geertz (1989, p. 114), a religião, ao construir o mundo sobrenatural segundo regras inteligíveis,

permitiria ao homem obter o mínimo de previsibilidade diante dos impasses gerados pela experiência concreta, restaurando-lhe a confiança em meio a uma situação adversa ou desconhecida.

A religião é, na verdade, um sistema de conhecimento próprio de uma dada sociedade, que por sua vez é administrado por agentes de poder, sejam eles pagãos, sejam cristãos, pois nesse sentido as duas vertentes religiosas comungam da mesma prática que determina de que forma o sagrado virá a se manifestar em nosso mundo. Podemos perceber que Porfírio, ao introduzir a religião dentro da filosofia, encontrou um terreno fértil, devido ao caráter sincrético de sua época, o que tornava aceitável tal junção.

Todo sistema religioso, é preciso mencionar, se divide em dois subsistemas: o devocional e o mágico. Enquanto o primeiro aglutina cerimônias e rituais preparados com a finalidade de reverenciar o ente supremo ou os deuses intermediários, o segundo abarca o conjunto de procedimentos e ritos cuja finalidade é invocar o auxílio de tais seres em socorro humano. Desse modo, magia e religião não são excludentes, mas se complementam.

A religião, conforme a entendemos, emprega a magia para se afirmar diante de seus seguidores, ou seja, o representante de uma dada corrente religiosa, para comprovar que seu deus é poderoso, podendo, dessa forma, se manifestar no mundo sensível que os homens habitam, se vale da magia para praticar atos miraculosos para que as pessoas percebam e aceitem a grandiosidade e a supremacia do ente que ele representa e que se manifesta a partir de seus atos sobre o mundo material.

No Império romano, os atos mágicos podiam ser observados tanto nas práticas religiosas quanto na filosofia. A fusão entre a magia e a filosofia não se originou com Porfírio, mas com dois homens que viveram na segunda metade do século II d.C. em

Roma: Juliano, o Caldeu, proveniente da Babilônia, que foi considerado um exímio especialista em magia e adivinhação, e seu filho Juliano, o teurgo, que seguiu os passos do seu pai e escreveu os chamados *Oráculos Caldaicos*, obra na qual fundiu os ensinamentos provenientes da região oriental do Império Romano, mais especificamente ensinamentos mágicos, com a filosofia helênica.

A integração da filosofia com a magia é denominada teurgia e esse passo dentro do neoplatonismo foi dado por Porfírio. Porém, seu mais renomado discípulo, Jâmblico, aprofundou esse processo, quando, no seio da escola siríaca, fundada inclusive por ele, procurou converter a filosofia neoplatônica em uma das manifestações que caracterizavam a religião pagã e seus representantes em homens divinos. Para tanto, recorreu largamente ao uso da magia.

Eunápio de Sárdis era seguidor dessa corrente inaugurada por Jâmblico, por isso sua obra “A vida dos Sofistas” deixa claro que os filósofos relatados eram encarados como homens divinos. A importância desse fato é tão significativa para o autor analisado que a maior parte de sua obra é dedicada à descrição dos atos miraculosos realizados pelos filósofos. Essa tendência se acentua da biografia de Jâmblico em diante. Eunápio começa seu relato com Plotino, e, apesar de reconhecê-lo como um ser divino, não descreve nenhum feito miraculoso realizado por ele. Plotino é seguido por Porfírio e, logo após, por Jâmblico, que é retratado, dentre os três filósofos, como o maior produtor de maravilhas. E a descrição dos atos miraculosos realizados pelos neoplatônicos, depois da vida de Jâmblico, ocupa a maior parte da descrição da biografia desses homens.

Jâmblico e a vitória da teurgia.

O processo interno de conversão dos filósofos do Baixo Império em homens divinos, como foi encarado pelos seguidores do neoplatonismo, é revelado pela análise de caso do maior responsável por essa transformação, Jâmblico, personagem essencial para a compreensão de como o neoplatonismo absorve cada vez mais elementos religiosos.

O neoplatonismo se encarrega de converter os filósofos em homens divinos pagãos devido ao fato de eles deterem o conhecimento filosófico que lhes possibilita regressar ao Uno. O mundo inteligível abaixo do Uno possui duas hipóstases o *logos* e a alma, mas, segundo os neoplatônicos, o homem habita o mundo sensível que, por estar longe do Uno e de sua grandeza, está imerso em trevas. O ser humano, porém, possui a alma universal, que, por sua vez, possui um de seus lados voltados para a alma superior, que, segundo a teoria de Plotino, se encontra ligada ao *logos*, pois deve sua existência ao movimento dele. A alma, que se encontra aprisionada no corpo do homem e que habita o mundo sensível, deseja voltar ao absoluto, ao mundo inteligível. Para a realização de tal tarefa, é necessário que a alma se convença de sua superioridade em relação ao mundo corpóreo que a aprisiona.

O processo de libertação da alma, da matéria corpórea que a prende, em direção ao encontro com o Uno é possível, dentro da teoria neoplatônica, porque, conforme afirma Bréhier (1977, p. 107), temos corpos feitos de matéria, mas também alma e intelecto. Desta maneira, na experiência mística se abre, em princípio, um caminho para uma identificação com a fonte suprema do ser.

O processo de ascensão da alma em direção ao mundo inteligível se cumpre por meio de vários estágios: o primeiro deles é a purificação da alma por meio de uma

rígida disciplina, do estudo da filosofia, de práticas ascéticas e do cumprimento de virtudes, para iniciar o processo de encontro com o Uno. Quando a alma se purifica, inicia o segundo estágio, que é perceber, com o auxílio da filosofia, a beleza intensa do mundo superior; com esforço, a alma será transportada para junto dele. A filosofia, nesse processo de ascensão, é um elemento necessário para elevar a alma até o mundo inteligível, onde encontrará a felicidade, estando junto ao *logos*. Acima disso, resta a união com o Uno, que é denominada por Plotino como o êxtase.

Tal teoria não deixa dúvidas com relação à importância que a filosofia adquire nesse processo de ascensão. Dessa forma, apenas os filósofos, pessoas dedicadas ao estudo desse saber, conseguem almejar o encontro com o Uno. Eunápio nos relata que, desejando alcançar o estágio de suprema purificação da alma, muitos desses filósofos cumpriam uma disciplina de abstinência, alguns chegando a passar fome e sede. O êxtase era uma tarefa difícil e penosa para qualquer filósofo. Porfírio nos relata que, no período em que esteve com Plotino, este alcançou o êxtase quatro vezes apenas. Estar em contato com o ser que originou o universo é um dom supremo que concede ao seu portador poderes para a realização de maravilhas, ou seja, o contato, ainda que esporádico, com o Uno permitiria aos filósofos poderes de alterar o mundo sensível.

Os filósofos tinham consciência desse processo, contido na teoria de Plotino, e reverenciavam como homens divinos aqueles que tivessem alcançado o êxtase. Como, porém, a população leiga tomava conhecimento de tal poder? Não se crê que houvesse um amplo conhecimento do que ocorria nos pequenos círculos filosóficos. Mas, então, de que forma esses homens divinos eram reconhecidos como santos pagãos fora de seus círculos de estudos filosóficos?

A efetiva sacralização dos filósofos era reconhecida pelos seus círculos de discípulos, mas o mesmo não ocorria pela sociedade ao redor. Assim, esta era uma

realidade que faltava para os filósofos neoplatônicos, e, para que esse reconhecimento se concretizasse, foi necessário o uso da magia, pois o homem divino tinha que ser capaz de produzir maravilhas, realizar milagres para que se tornasse um ser especial perante a população leiga, ou seja, era necessário que o filósofo se tornasse um mago, em suma, um homem capaz de produzir feitos miraculosos.

Devido a essa necessidade que se impunha ao filósofo, é que a figura de Jâmblico adquiriu tanto destaque, pois ele fundiu, de forma definitiva, a filosofia com a magia, e esse último elemento exerceria um papel essencialmente dentro da história dessa escola filosófica. É o que explica Silva (2000, p. 221):

Para Jâmblico, não são apenas o raciocínio e a contemplação que possibilitam a união com o Uno, mas uma práxis que se organiza a partir de símbolos mágicos revelados pelos próprios deuses. A teurgia sendo um conhecimento puramente divino é o único capaz de proporcionar a elevação da alma pela simples manipulação de sinais e palavras, sem a interferência da reflexão sobre a prática.

Jâmblico externaria o que estava latente no seio da escola neoplatônica e, dessa forma, acabaria por converter os filósofos em homens divinos, os quais passariam a deter um conhecimento superior que os tornava seres poderosos, capazes de operar milagres fabulosos. Eunápio se deteve em relatar os feitos miraculosos de Jâmblico, em reverência a essa figura. Em uma ocasião, Jâmblico, após ter realizado uma adivinhação, foi importunado por alguns discípulos, que desejavam outra demonstração de poder por parte do mestre, que decidiu então atendê-los. Eunápio descreve com minúcias esse feito miraculoso:

Algum tempo depois, decidiram ir para Gardara, lugar localizado na Síria onde podia tomar banho e não havia nenhum outro que nessa

época podia ser comparado a ele. Assim partiram para a estação de verão. Jâmblico estava tomando banho com seus discípulos, e eles insistiam para que ele realizasse uma maravilha, ao que ele sorriu e disse: “É irrelevante aos deuses lhes dar uma demonstração, mas por sua insistência será feito”. Havia duas fontes menores que as outras e muito bonitas, e ele mandou seus discípulos perguntarem para os nativos locais por que nome ambas eram chamadas anteriormente, ao que lhes disseram: “não há nenhuma informação sobre isso; essa nascente se chama Eros e a outra Anteros”. Ele, imediatamente após ouvi-los, tocou a água e, articulando uma invocação breve, retirou um menino das profundidades da nascente. Ele era branco, de altura média, seus cabelos eram loiros e brilhavam, se parecia com um menino que acabara de tomar banho havia pouco nessa mesma nascente. Seus discípulos ficaram assombrados. (*Vit. Soph.*, 1922, p. 331).

Eunápio relata acontecimentos maravilhosos como este praticado por Jâmblico, os quais estavam sempre impregnados de características mágicas. Outro aspecto que deve ser destacado é que o autor inicia sua obra com o relato de Plotino, Porfírio de Tiro e Jâmblico, mas esses relatos miraculosos se destacam principalmente a partir da biografia deste último. Isso comprova a importância desse filósofo do ponto de vista da inserção definitiva da magia no interior da teoria neoplatônica, o que possibilitou a implementação de feitos maravilhosos, como esse da fonte de águas termais, que dependeu apenas da vontade do filósofo para se realizar.

As façanhas desses filósofos eram todas realizadas para seus discípulos, ou seja, eram realizações privadas, e não públicas, o que, de forma alguma, veio a impedir que os leigos delas tivessem conhecimento, pois os próprios alunos desses homens divinos se encarregavam de narrar as proezas de seus mestres como uma forma de elevar seu próprio prestígio pessoal.

Os filósofos neoplatônicos, que, a partir de Jâmblico e da inserção da magia, se tornariam homens divinos, no contexto do Império Romano, conseguiram ascender a cargos políticos, na corte imperial e nas províncias, durante o governo de Juliano.

A importância desse processo está inserida no contexto de lutas, durante o Baixo Império Romano, entre o cristianismo, que já havia se tornado a religião da casa imperial nessa época e o paganismo, que, após a inclusão da magia na teoria filosófica neoplatônica por Jâmblico, tomou novo fôlego, pois os filósofos almejavam os cargos políticos, ocupados por bispos cristãos e lutavam para que o paganismo fosse restaurado como a religião oficial do Império. Dessa forma a ocupação dos cargos de poder não representou apenas um status pessoal para esses filósofos, convertidos em homens divinos pagãos, mas essa ascensão significou a mais consistente tentativa pagã de se reestruturar após a adoção da religião cristã por Constantino.

O neoplatonismo, apesar de ser uma corrente filosófica em sua origem, sofreu uma série de modificações. A principal delas foi a inserção da magia em seu corpo teórico. Não devemos nos esquecer, no entanto, que Plotino não tinha a intenção de formar uma nova teoria que desse margem à especulação religiosa, com uma nova concepção de mundo. Todavia com ele nasceu uma nova escola filosófica, e isso fica claro principalmente após sua morte, quando seus discípulos divulgariam a inovação que a filosofia plotiniana representava. Tanto que Eunápio inicia sua obra relatando que, em honra a Plotino, se erigiram altares sagrados: “altares em honra a Plotino foram construídos e os livros dele estão nas mãos de homens bons e educados”. (*Vit. Soph.*, 1922, p. 353).

Como dissemos anteriormente, um dos principais fundamentos do neoplatonismo, de acordo com esse relato, é o retorno a Deus, à perfeição absoluta, por meio do homem e de sua possível interiorização. A escola siríaca, fundada por

Jâmblico, se concentrou nessa questão de forma categórica, pois foi por esse viés que se baseou a sua defesa da divindade do filósofo neoplatônico. Tal teoria, ao afirmar que a filosofia é uma das formas de se alcançar o êxtase, tornou o filósofo uma figura detentora de poderes divinos, que são manifestados para o mundo por meio do uso de práticas mágicas.

A inserção da magia, dentro da filosofia neoplatônica, não foi uma deturpação de sua teoria básica, pois apenas colocou em evidência um caráter divino que, dentro dos círculos de estudo em que se concentravam os filósofos, já era amplamente aceito, devido à consciência deles de que possuíam a capacidade de união com o ser perfeito. A partir dessa inserção, vários feitos miraculosos foram descritos por Eunápio:

Jâmblico, retornando para a sua residência, parou de falar de repente e fixou seus olhos em um ponto distante, como se estivesse tendo uma visão. Depois, virando-se para seus companheiros de viagem, falou: “vamos passar por outro caminho, pois acabou de passar um funeral aqui.” Logo depois de ter feito esse comentário, voltou-se de onde veio, para sair da estrada, e alguns dos seus discípulos o acompanharam. Mas um grande número de seus pupilos, e entre eles estava Edésio, decidiu permanecer naquele caminho, porque duvidava da visão que seu mestre havia tido e não seguiu Jâmblico em seu retorno. Um pouco mais a frente, encontraram uma procissão que estava voltando de algum lugar, e decidiu questionar os participantes. “Será que por essa via passou algum funeral?” Ao que eles lhes responderam: “Estamos voltando dele nesse momento, e eu aconselharia a vocês retornarem, pois esta via está obstruída” (*Vit. Soph.*, 1922, p. 370).

Essa transformação da teoria filosófica, que culminou com a transformação dos filósofos em homens divinos, não foi algo premeditado pelos representantes do neoplatonismo para alcançarem uma melhor posição dentro da sociedade, pois sabemos

que o mágico retira forças dos poderes que a própria sociedade lhe atribui, conforme nos indica Montero (1990, p.12).

A sociedade, por vezes, procura indicar alguns indivíduos para preencher seu personagem: tal exigência advém da necessidade de uma localidade de tornar claro o objetivo de um sistema do qual detém apenas fragmentos isolados. A eficácia dos gestos mágicos se assenta na tradição que o oficiante observa. O mágico não inventa ritos/tradições; ele age armado dos poderes que a sociedade lhe empresta.

Tal explicação é adequada ao contexto da inserção da magia no seio da teoria neoplatônica, culminando dessa forma, com a formação da teurgia. Temos que verificar, porém, como ocorreu, na prática, esse processo, principalmente com Jâmblico, principal articulador dessa modificação, e, posteriormente, com seus discípulos.

Jâmblico, apesar de ter realizado inúmeros atos miraculosos e de, por conta deles, ter alcançado um significativo prestígio, não podia ignorar que tais feitos maravilhosos não eram a única expressão das práticas teúrgicas, devido ao fato de que se nutria um profundo interesse pelas práticas adivinhatórias, ou seja, havia uma ânsia de se conhecer o que o futuro reservava. A teurgia se tornou uma espécie de catalizadora dessas práticas, daí sua importância.

As adivinhações podiam ser realizadas de várias formas: pelo vôo dos pássaros, pela análise das entranhas de algum animal morto em um ritual ou pelas visões de um homem divino, como foi o caso de Jâmblico. No entanto, a principal prática era a utilização dos oráculos, muitos dos quais eram famosos, como o de Delfos, que acabaram, nesse processo, sofrendo um reavivamento, e com eles, conseqüentemente, o de seus sacerdotes, que utilizavam, em seus rituais, a teurgia. Por causa, porém, do

ataque severo que tais oráculos sofreram por parte dos cristãos, tal prática logo se obscureceu, mas nunca iria desaparecer totalmente, devido a sua popularidade.

A forma como os neoplatônicos encararam essa realidade foi diversa e, por vezes, contraditória, pois, analisando Jâmblico, podemos perceber que sua posição era contrária à consulta oracular. Nesse sentido, seu ponto de vista coincidiu com o dos cristãos. Essa constatação é de importância vital, pois nos auxilia a entender o que a teurgia significava para esse filósofo, pois ele a utilizou de forma irrestrita. Não era porque os oráculos se utilizavam da teurgia que Jâmblico iria apoiá-los e defendê-los.

Na concepção de Jâmblico, a teurgia era algo que deveria emanar da figura do *theos aner*, que não precisaria recorrer a nenhum artifício para exercer o seu poder. A constatação contida na citação abaixo nos esclarece sobre qual era o entendimento de Jâmblico acerca da teurgia:

Tentando uma definição baseada na compreensão de Jâmblico, a teurgia seria uma manifestação involuntária do estado de espírito interno do homem divino, e seria a combinação dos deuses, com esse interior sagrado que possibilitaria a aparição de um fenômeno sobrenatural teúrgico. (ATHANASSADI, 1993, p.119).

Não podemos confundir a rejeição que esse filósofo tinha em relação aos oráculos, entretanto, com a negação da importância da teurgia. Esse elemento era tão essencial, que Jâmblico o defendeu em um tratado de adivinhação, que visava a elucidar alguns pontos obscuros e duvidosos que Eusébio, filósofo neoplatônico contemporâneo dele, apresentava dessa prática. Esse tratado se intitula *De Mysterii Aegyptiorum*.

Tal obra se tornou, devido a sua importância, uma referência para toda a prática adivinatória posterior. Nesse tratado, Jâmblico estabelece uma divisão bipartida de métodos de adivinhação: os filosóficos e os teúrgicos. Athanassiadi, ao analisar os

filósofos neoplatônicos, nos esclarece sobre a importância de tais métodos, na citação abaixo:

Esses métodos correspondem a diferentes acessos da adivinhação e possibilitam a Jâmblico classificar os vários aspectos das práticas. A partir deles, há dois tipos de frenesi de que os homens podem fazer uso: o êxtase causado pela paixão, que é contra a natureza divina e humilha a alma, e o êxtase causado por Deus, que está além da natureza e que eleva alma. (1993, p. 120)

A profecia, característica da teurgia era para Jâmblico uma dádiva fornecida pelo cosmos, e apenas se o filósofo realizasse práticas ascéticas e ficasse atento ao espírito divino, que carregava em sua alma, as profecias poderiam ser-lhes reveladas. A ocorrência de paixões materiais durante o processo da ação profética seria fatal. Por essa concepção, o homem seria o responsável pela distorção que a teurgia estava sofrendo, pois ela não deveria ser encarada como um fim em si mesmo. Na realidade, era uma fase a caminho da união mística, uma meta que podia ser alcançada consciente ou inconscientemente.

O filósofo, nessa teoria, é comparado à figura de um profeta, que, ao entrar em transe, trocava a sua existência animal por uma vida, pelo menos por alguns instantes, divina. Para Jâmblico, as visões tidas por meio dos sonhos, que seriam manifestações involuntárias de uma união com o mundo inteligível, possuíam maior respaldo para ser utilizadas pelos filósofos neoplatônicos. Além dos oráculos, essa prática de profecias por meio de sonhos era bastante popular e antiga.

A negação, por parte de Jâmblico, da influência e importância dos oráculos não foi partilhada por todos os filósofos neoplatônicos. Anteriormente a ele, Porfírio se interessou sobremaneira pelos oráculos. Segundo Athanassiadi (1993, p. 117), quando

Porfírio decidiu investigar as práticas divinatórias, ele colecionou uma série de informações sobre os oráculos, o quanto foi possível para uma pesquisa conscienciosa.

Posteriormente a Jâmblico, os seguidores da escola siríaca fundada por ele reconheceriam a importância dos oráculos, principalmente Máximo de Éfeso. Essa reabilitação dos oráculos foi necessária, pois, apesar das severas críticas feitas tanto pelos cristãos como pelos pagãos, tal prática permaneceu extremamente popular. Os cristãos, tendo consciência desse fato, decidiram se aproveitar de tal prestígio e inauguram um oráculo rival, no fim do século IV, por meio de Tecla, uma mártir cristã que possuía, na opinião dos cristãos, a capacidade de neutralizar as profecias do oráculo de Apolo, em Delfos.

Para fazer frente à ascensão do cristianismo, os filósofos neoplatônicos do século IV acabaram rejeitando a crítica aos oráculos inaugurada por Jâmblico. Ao mesmo tempo, entretanto, não abandonaram a construção teórica feita por ele com respeito à inserção do elemento teúrgico na filosofia da qual comungavam.

Crisânio e Máximo de Éfeso, por exemplo, se apropriaram dos tradicionais oráculos pagãos, afirmando-se como representantes legítimos desses oráculos. Dessa forma, não precisariam inventar nenhuma nova concepção para açambarcarem essa prática teúrgica tão popular. Na citação abaixo, podemos compreender a importância que os oráculos possuíam no contexto do Baixo Império romano:

Os oráculos eram os “psiquiatras” do mundo antigo. Quando um indivíduo possuía um problema, recorria a Apolo, um dos deuses mais tradicionais (...) Ao longo da antiguidade, a consulta aos oráculos de Delfos permaneceu como uma prática normal; procurava-se recorrer aos sacerdotes antes de tomar qualquer decisão séria ou até mesmo as triviais: casamento, viagem, empréstimo. Até mesmo para assuntos públicos, concernentes à cidade: o rendimento da colheita, o aumento do rebanho, a saúde pública. Enfim, os oráculos

faziam parte do cotidiano das pessoas. (ATHANASSIADI 1992, p. 45).

Após ascender à condição de imperador, Juliano tornou pública sua opção religiosa, pelo paganismo, além de ter começado a patrocinar iniciativas de reavivamento das práticas pagãs. Em contrapartida, procurava eclipsar o cristianismo.

Nessa conjuntura, Máximo de Éfeso e Crisânio, que foram mestres do imperador, o auxiliaram no renascimento das práticas pagãs, que despontavam novamente para reassumir a posição de religião oficial do Império. Máximo alcançou um prestígio imenso nesse período, pois na corte, a pedido do próprio imperador, procurou incentivar oficialmente a prática oracular. Dessa forma, Máximo pretendia trazer um pouco de respaldo popular para as súbitas mudanças que Juliano estava realizando ao reavivar o paganismo e ao ignorar e muitas vezes perseguir o cristianismo, que apesar de não ter se tornado ainda a religião oficial do Império, estava angariando prestígio e poder político.

No caso dos oráculos, o respaldo oficial permitiria que seus serviços e sacerdotes, incluindo serventes, assistentes, escritores oficiais, oficiais militares, fossem subvencionados pelo Estado. Porém, tal reavivamento não duraria muito tempo, pois, após três anos de governo, Juliano faleceu durante uma penosa retirada de seus exércitos na Pérsia, expedição que Máximo acompanhou.

Os mestres de Juliano

Como dissemos, tanto a teurgia quanto as transformações políticas e culturais do Baixo Império romano influenciaram de forma profunda a conversão da filosofia neoplatônica em uma nova corrente religiosa. Foram esses elementos que se somaram

para a ascensão dos filósofos neoplatônicos aos círculos de poder imperial sob Juliano. O processo que desencadeou essa ascensão não foi simples, pois, após a inserção da magia dentro da filosofia neoplatônica, houve a possibilidade de esses filósofos realizarem feitos milagrosos, o principal dos quais era a prática da profecia, que podia ser obtida por inúmeros rituais.

Em face disso, analisaremos os principais filósofos, representantes da escola siríaca, que se seguiram a Jâmblico, e veremos, então, por meio da biografia desses filósofos, o recrudescimento das práticas teúrgicas, que possibilitou a ascensão deles aos círculos políticos da época. Começaremos a análise por Edésio; afinal, foi o principal discípulo de Jâmblico, tendo procurado, dentro do possível, seguir os ensinamentos de seu mestre.

Edésio da Capadócia, como sucessor de Jâmblico pertenceu ao seu círculo de discípulos. Segundo Eunápio: “era bem nascido, mas sua família não possuía uma imensa fortuna. As condições de seu pai lhe permitiriam que fosse mandado para a Grécia, onde receberia uma boa educação, que lhe possibilitaria ingressar em uma carreira que lhe propiciasse retorno monetário” (*Vit. Soph.*, 1922, p. 371).

A passagem abaixo expõe uma característica que Eunápio aponta em todos os homens divinos que descreve: todos eles provinham de uma família abastada, pois a renda paterna era essencial para custear-lhes os estudos em escolas filosóficas, onde os jovens iriam se converter em homens divinos pagãos.

Porém em seu retorno para casa, quando seu pai descobriu que seu filho havia se convertido em um filósofo, decidiu expulsá-lo de casa, mas o questionou antes: “por quê? O que há de proveitoso em se tornar um filósofo?” Ao que ele replicou: “não há nada de pequeno em ter aprendido a venerar a pessoa que o gerou, mesmo quando ele nos desrespeita.” ao ouvir isso, seu pai expressou aprovação pelo caráter virtuoso de seu filho, e continuou custeando seus estudos

filosóficos. Quando ele se tornou um homem notável devido a sua sabedoria, empreendeu uma longa jornada da Capadócia até a Síria para conhecer o venerável Jâmblico e estudar com ele. (*Vit. Soph.*, 1922, p. 378).

A conclusão a que podemos chegar concernente a essa passagem é que todos os discípulos, ao procurarem aqueles que seriam seus mestres, já possuíam um grau de estudo filosófico avançado, o que nos remete ao fato de que eles tomavam conhecimento da sabedoria dos seus futuros mestres após estarem inseridos nesse contexto.

Edésio, até a morte de seu mestre, era apenas o mais renomado dos seus discípulos. Porém, após a morte de Jâmblico, assumiu a direção da escola, mas os discípulos se dissiparam em todas as direções. Edésio, no entanto, foi considerado por Eunápio como um dos homens mais sábios de seu tempo: “ele foi residir na antiga Pergámo, onde a escola na qual lecionava era freqüentada por gregos e pessoas da região, e seu prestígio se tornou grandioso, de tal forma que ele devolvia a vida, através da sabedoria, a homens ordinários” (*Vit. Soph.*, 1922, p. 393).

Eunápio, pela primeira vez, relata diretamente a utilização dos oráculos pelos filósofos neoplatônicos, com Edésio. Talvez seja essa a razão pela qual Edésio, apesar de ter sido inferior em sabedoria a seu mestre, alcançou maior prestígio que ele, na sua comunidade, pois nesse período a fama e a ascensão dos filósofos ainda estavam restritas à comunidade em que se encontravam e aos círculos de estudos filosóficos que mantinham.

A fama de Edésio chegou até o conhecimento de Juliano, que promoveria o reavivamento dos oráculos e, com ele, o paganismo, representado pelo neoplatonismo. Mas, quando tão nobre aluno veio até ele, Edésio já estava com idade avançada. Como narra Eunápio,

Assim ele seguiu para Pérgamo, atrás da fama de Edésio, que já se encontrava com idade avançada (...) Juliano se assombrava com a sabedoria e as suas qualidades divinas e se recusava a deixá-lo, lhe enviando presentes dignos de um imperador, porém Edésio não os aceitava. (*Vit. Soph*, 1922, p. 430).

De acordo com Eunápio, Edésio decidiu transferir a orientação de Juliano para seus discípulos: “meu desejo é que Máximo estivesse aqui, porém ele se encontra em Éfeso; Prisco está na Grécia, mas permanecem comigo Eusébio e Crisânio. É melhor que continue seus estudos com eles, para que não venha hostilizar minha idade avançada” (*Vit. Soph.*, 1922, p. 431).

Como podemos perceber, a primeira opção de Edésio recaía sobre Máximo, uma figura que começava a despontar dentro dos círculos neoplatônicos do oriente como um homem sábio, mas principalmente, como um exímio taumaturgo, um notável produtor de maravilhas, habilidade que fascinava Juliano. O prestígio de Máximo nesse domínio era tanto que certa vez Sosípatra, uma filósofa neoplatônica, tendo sido enfeitiçada, recorreu a Máximo para que desfizesse o encanto. O desfecho do episódio foi que os poderes de Máximo se revelaram superiores. Sosípatra conseguiu se ver livre do incômodo que lhe ia à alma e, como uma mulher divina que era, abençoou Máximo, dizendo que os deuses estavam com ele. Tal ato mágico era algo realmente poderoso para um discípulo. Eunápio, ao relatar o fato, enaltece a figura de Máximo, de modo a chamar atenção para ele, que mais tarde assumirá um papel importante sob Juliano.

Apesar da grande sabedoria de Máximo, Juliano travou contato primeiramente com Eusébio, filósofo mais dedicado à retórica que aos feitos miraculosos, e com Crisânio. Esse último, de acordo com Eunápio, “possuía uma alma parecida com a de Máximo, pois como ele era absorvido por obras maravilhosas, e, além disso, se dedicava ao estudo da ciência da adivinhação” (*Vit. Soph.*, 1922, p. 431).

Influenciado por Eusébio, Juliano de início formou a opinião que a sabedoria expressa pela teurgia era perniciosa, pois esse filósofo, apesar de ter sido discípulo de Edésio, era contrário às práticas teúrgicas, devido ao fato de ter Máximo em pouca consideração e fazer severas críticas a Crisânio. Em seguida, no entanto, Juliano deixa a companhia de Eusébio e rumo para Éfeso, com o propósito de conhecer Máximo, um filósofo cuja fama era notória.

Juliano permaneceu anos estudando com Máximo, ocasião que teve a oportunidade de se familiarizar com os ritos teúrgicos. Sobre isso, Eunápio nos legou uma impressionante narrativa da visita de Máximo e de seus discípulos ao templo de Hécate, vejamos:

Ele nos convidou para o templo de Hécate e chamou muitas testemunhas para sua loucura. Quando chegamos lá, ele nos fez assentar de frente para a imagem da deusa, enquanto queimava incenso, e recitou um hino em que parecia demonstrar sua vocação à deusa. Logo depois a imagem dela começou a sorrir para ele, e depois começou a gargalhar. Nós ficamos transtornados com essa visão, ao que ele nos falou “não fiquem nenhum de vocês terrificados”. Mas, nesse mesmo instante, a tocha que a imagem carregava em uma das suas mãos se acendeu sozinha, e logo se converteu em uma grande chama de luz. Nós ficamos pasmados no momento, mas parece ter sido apenas um trabalho teatral. Por isso você, Juliano, não deve se maravilhar com tal demonstração, pois a maior importância que se deve dar é para a purificação da alma, a ser atingida unicamente pela razão. Quando Juliano ouviu isso, replicou para Eusébio “adeus, espero que se dedique a seus livros. Você me mostrou o homem que eu procurava”. Depois de dizer isso, beijou seu mestre e foi para Éfeso, onde conheceu Máximo, e se agarrou a ele e esteve atento a tudo aquilo, que pôs a ensinar-lhe. (*Vit. Soph*, 1922, p. 433-434).

Assim se iniciava a influência que tal filósofo exerceria sobre o futuro imperador. Nesse ínterim, Crisânio havia deixado a companhia de Edésio e estava a caminho de Éfeso. Máximo, conhecedor das qualidades dele, persuadiu Juliano a convocá-lo para onde se encontrava para que pudessem, dessa forma, unir seus poderes na consulta aos deuses. O que Máximo, na realidade, pretendia era obter o apoio de Crisânio para reforçar o uso da teurgia dentro da escola neoplatônica, pois, nesse momento, o mestre de ambos, Edésio, estava muito doente, e não demoraria a falecer. Cabia, a eles, portanto, continuar com tal prática, que sofria diversos ataques, tanto de cristão, como dos próprios membros do neoplatonismo, a exemplo de Eusébio.

Embora as comunidades do oriente reconhecessem as qualidades divinas de Máximo e Crisânio, tal prestígio não era por si mesmo capaz de alçá-los aos círculos do poder imperial. Para tanto era necessário um outro fator: o respaldo de um imperador que não fosse cristão. Diante da ascensão de Juliano à púrpura, estavam satisfeitas as condições para que eles pudessem ocupar cargos oficiais no Império, fornecendo assim uma importante base de sustentação para as reformas de Juliano.

3

JULIANO E A FILOSOFIA POLITICA NEOPLATÔNICA

Uma das características religiosas mais marcantes do Baixo Império é a existência dos *theioi andrés*, ou seja, dos homens divinos, tantos pagãos quanto cristãos. Dentre esses homens, que possuíam um estatuto especial de sacralidade, destacamos os filósofos neoplatônicos, representantes de uma escola de pensamento que adquiriu grande visibilidade no século IV devido ao seu destaque como baluarte do paganismo. O posicionamento dessa escola foi marcante para a redefinição do campo religioso no Império, bem como das relações de poder intrínsecas a ele.

A posição do neoplatonismo, dentre um conjunto de sistemas de pensamentos, crenças e práticas culturais que então caracterizavam o paganismo, era importante devido à resistência simbólica e política dos seus adeptos ao processo de cristianização do Império, o qual, de acordo com Silva (2006, p. 258), envolveu não apenas o aumento extraordinário dos privilégios concedidos pelos imperadores à Igreja, mas também a repressão, inicialmente branda, para se tornar vigorosa em fins do século IV, aos pagãos, contra quem os cristãos tinham desenvolvido, havia séculos, uma retórica de depreciação.³⁷

Não devemos, contudo, afirmar que o Império já havia se cristianizado desde o governo de Constantino e Constâncio II. Afinal a noção clássica de *ecclesia*

³⁷ Definimos e compreendemos *cultura* de acordo com a noção de Clifford Geertz (1989, p.15-24). Para Geertz, a cultura é um sistema de significação, “um contexto, algo dentro do qual os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos podem ser descritos de forma inteligível”. Como um sistema de significação, a cultura é fluida, instável e pública.

triumphans, nesse momento histórico específico, foi uma construção dos autores cristãos, em especial dos bispos, que desejavam apresentar a ascensão do cristianismo como um processo histórico inexorável, de forma que não restasse nenhuma dúvida quanto à vitória da Igreja.

Assim, no século IV, a predominância do cristianismo não era ainda uma realidade histórica, já que podemos identificar a persistência de práticas, cultos e crenças politeístas em várias regiões do Império. Isso explica, por exemplo, o fato de Libânio, que professava a fé pagã, possuir, mesmo assim, um inegável prestígio em todo o Mediterrâneo oriental.³⁸ Explica ainda a elaboração de várias obras da historiografia pagã, por homens como Amiano Marcelino, Eutrópio e Eunápio de Sárdis, assim como a presença de homens divinos ligados ao paganismo na corte imperial e também em diversas cidades do Império. De fato, as ações dos filósofos neoplatônicos como homens divinos pagãos e o prestígio que desfrutavam em suas localidades, como atesta a documentação, é uma evidência a favor da vitalidade do paganismo no século IV.

Sobre a atuação desses homens na fase final do Império, restringimos nossa análise a um período relativamente curto, porém cercado de polêmica e controvérsias: o governo de Juliano (361-363), que realizou um fortalecimento das práticas pagãs em contraposição à política religiosa de seu antecessor, Constâncio II. Essas práticas que ele procurou reavivar, apesar de terem sofrido um processo de esvaziamento de prestígio, de forma alguma haviam desaparecido. Nesse sentido, concordamos quando

³⁸ Importante personagem da história do Baixo Império romano nasceu em Antioquia no ano de 314. Aos quinze anos, manifestou interesse pelos estudos da retórica e da filosofia. Aos vinte e dois foi terminar seus estudos em Atenas, grande centro intelectual do Império. Devido a distúrbios na cidade, decidiu se mudar para a capital, onde sua reputação como professor despertou animosidades, que o levaram a se transferir para Nicomédia, retornando a Constantinopla alguns anos depois, agraciado com uma cadeira pública de retórica. Em 353, ao visitar sua cidade natal, após dezessete anos de ausência, decidiu transferir sua cadeira para a localidade e, alegando sérios problemas de saúde, dirigiu reiteradas súplicas a Constâncio II, que permitiu a mudança no ano de 359. Daí até a sua morte por volta de 393, residiu em Antioquia, onde possuía um inabalável prestígio (SILVA, 2007, p. 14-15).

Arce (1989, p. 10) nos diz que o paganismo não era um culto insalubre, idolátrico e obsoleto, concepção que a historiografia cristã conseguiu difundir com êxito. E, por ser o paganismo nesse período, uma força considerável, verificamos uma grande tensão ideológica, social e política entre duas visões de mundo distintas que, por sua vez, resultaram em múltiplos conflitos.

Houve, ao longo de toda essa luta, a elaboração de uma série de estratégias de ambos os lados, as quais, embora tenham assumido um caráter violento em diversas ocasiões, tiveram como uma de suas mais marcantes características o debate intelectual. Quanto a isso, podemos destacar a disputa pela monopolização da *paidéia*, a redefinição identitária de diversos grupos pagãos e, no que nos interessa mais de perto, a elaboração de uma filosofia política pelos neoplatônicos.³⁹

O governo de Juliano representou uma etapa importantíssima no que diz respeito a esse conflito, pois, embora efêmero, ficou conhecido pela audaciosa política religiosa imperial que pretendia, dentre outras coisas, afirmar e consolidar os preceitos pagãos. Além disso, Juliano tentou implantar, juntamente com membros da escola neoplatônica, convidados a residir na corte imperial, uma doutrina teológica articulada e sistematizada que pudesse competir com a crença cristã, que se consolidava e se expandia.

O sagrado em disputa

A vitória do cristianismo não era, de fato, uma realidade no século IV, daí o cuidado que devemos ter ao analisar a documentação a fim de não incorrerem em equívocos. No entanto, não podemos minimizar o crescente fortalecimento dessa

³⁹ Wallace-Hadrill (2000, p. 8) sugere o conceito grego de *paidéia* e os conceitos romanos *disciplina*, *studia*, *humanitas* e *mores* para cobrir alguns dos elementos pertencentes ao domínio do que, hoje, chamamos cultura.

corrente religiosa, principalmente após o governo de Constantino, pois, de acordo com Silva (2005, p. 76), mediante o apoio imperial, a interferência cristã na sociedade romana não se restringia mais aos assuntos de ordem religiosa. Assim, por intermédio de seus bispos, a Igreja passou a atuar tanto na esfera sociocultural quanto na esfera político-econômica, fato que os pagãos não poderiam ignorar e para o qual não poderiam deixar de oferecer uma alternativa, mesmo que isso implicasse um enfrentamento direto com a crença rival.⁴⁰

O choque que ocorreu entre os dois sistemas religiosos ao longo do IV século, apesar de ter adquirido diversas características, pode ser analisado mediante as construções intelectuais realizadas pelos representantes de ambas as vertentes, podendo igualmente ser inserido no campo de um combate, conforme nos esclarece Said (1995, p. 38). Afinal, temos que compreender que o combate pela obtenção e controle do poder não se restringe a soldados e armas, mas abrange também idéias, formas e imagens sustentadas por formações ideológicas que auxiliam na consolidação de uma autoridade em detrimento daqueles que são dela despojados.

Dessa forma, assistimos, no Baixo Império, à instauração de uma vigorosa luta simbólica entre o cristianismo, em franca ascensão, e o paganismo, em resistência a esse processo. Nesse caso, o nosso período de estudo é privilegiado, pois nele observamos com clareza uma redefinição do campo do sagrado, o que leva grupos concorrentes a lutarem entre si pela sua monopolização. De acordo com Bourdieu (2005, p. 57), esse processo pode ser definido como uma:

⁴⁰ 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, a saber: 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.

luta entre as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições lançando mão de seu capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social.

A monopolização do sagrado, como pretendida por pagãos e cristãos à época, era de suma importância, na medida em que permitia que uma dada corrente explicasse a totalidade da existência humana, não apenas a sobrenatural, mas também a terrena, pois, de acordo com Geertz (1989, p. 114), a religião, ao construir o mundo sobrenatural segundo regras inteligíveis, permite ao homem obter um mínimo de previsibilidade diante dos impasses gerados pela experiência concreta, restaurando-lhe a confiança em meio a uma situação adversa ou desconhecida. Assim, ciente da importância da religião, o próprio poder imperial dela se utilizava na busca de soluções para problemas políticos.

O papel da religião para a sociedade romana tardia era primordial, pois tocava em um ponto essencial para a legitimação do *status quo*, em virtude da sua associação com a política, o que fazia dela um elemento integrador e legitimador do Estado. Logo, vemos a religião como um importante aspecto da formação político-cultural romana.

No século IV, os representantes do paganismo e do cristianismo irão acentuar um antigo processo de luta simbólica pela monopolização dos bens considerados sagrados pela sociedade romana, já que ambos os sistemas religiosos manipularam tais elementos. A identificação de uma dada religião com determinados símbolos gerava

sua legitimação, o que cedo levou o cristianismo a ressimbolizar em diversos níveis, práticas e valores próprios do paganismo, reelaborando-os, absorvendo-os e adaptando-os dentro de uma lógica cultural de caráter monoteísta (SILVA & MENDES, 2004, p. 254).

O processo de reelaboração de símbolos culturais pagãos pelo cristianismo tinha o propósito de reafirmar a superioridade cristã diante de qualquer outra crença rival e, além disso, de legitimá-la mediante a absorção de elementos que existiam, havia séculos, no seio da cultura romana. Ademais, quando, a partir de Constantino, os imperadores se revestiram com símbolos cristãos visando a reforçar o caráter sacro e inviolável do *dominus*, acabaram ratificando a atuação da hierarquia eclesiástica no sentido de obter o monopólio do sagrado.

O imperador, auxiliado por um arcabouço religioso cristão, absorve atributos que acabam por heroizá-lo, mitificá-lo e divinizá-lo, fazendo-o desempenhar um papel de primeira grandeza na retroalimentação dos pressupostos simbólicos que davam sustentação à monarquia e, conseqüentemente, reforçavam a posição dessas crenças.

A identificação do poder imperial com determinadas práticas e símbolos religiosos exprimem a importância da religião no Mundo Antigo, já que, de acordo com Silva e Mendes (2004, p. 263), a autoridade pública romana tinha por tradição se valer, até onde fosse possível, de toda a expectativa cultural nutrida pela sociedade para veicular as representações que auxiliassem na manutenção da ordem pública. No caso do Baixo Império, mediante a ascensão do cristianismo, vemos um repertório de imagens advindas da nova fé serem manuseadas com o propósito de reforçar a autoridade do imperador.

A íntima relação entre poder e religião, no Império, exarcebava a luta pelo monopólio do sagrado entre as diferentes correntes religiosas. Nesse contexto de tensão

cultural, a ação dos porta-vozes do cristianismo e do paganismo é muito importante para nos esclarecer exatamente as estratégias de manipulação e ordenação do sagrado (BOURDIEU, 2005, p. 39).

A atuação dos especialistas e dos representantes religiosos é central para nossa discussão, pois são suas atitudes que, em última instância, acabam por definir e constituir o campo religioso do qual são protagonistas. A institucionalização da religião, vital para a configuração de todo esse processo, possui sua normatividade própria e se encontra ligada, sobretudo, ao desenvolvimento de um corpo de especialistas que, sendo socialmente reconhecidos, tendem a se afirmar como detentores de um conhecimento sagrado e esotérico, excluindo e desapropriando culturalmente todos aqueles que não fazem parte de seu próprio grupo. Nesse movimento, acabam por rejeitar a capacidade divina atribuída aos especialistas da crença rival.

Logo, o interesse religioso tem por característica básica a necessidade de se legitimar, apropriando-se de bens materiais e simbólicos advindos de uma base cultural comum, os quais são convertidos, por força de uma expropriação religiosa, em patrimônio exclusivo de um único grupo, como vemos no caso da polêmica entre cristãos e pagãos na fase final do Império Romano.

No processo de luta pela monopolização do sagrado, observamos a formação ou redefinição das identidades dos grupos em disputa. Nesse momento, a religião pode ser entendida como:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma dada ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1989, p. 104).

A religião, desse modo, pode ser considerada um elemento primordial para a configuração da identidade, já que, por meio dela, a realidade é expressa, definindo-se ao mesmo tempo o papel do indivíduo e de seu grupo. Ao compreendermos que a fixação das identidades é um processo que depende sempre da maneira pela qual um determinado grupo concebe, interpreta ou representa o seu mundo, verificamos a interdependência entre os conceitos de religião e identidade no período do Baixo Império. Esse aspecto é melhor esclarecido por Silva (2006, p. 19), quando afirma que a religião adquire um valor de primeira grandeza no contexto das relações de identidade por transcender a materialidade do sistema cultural, introduzindo os fatos sociais em uma dimensão supra-sensível e explicando a própria finalidade da existência por intermédio de categorias míticas e ontológicas.

A formação da identidade de um determinado grupo se conecta diretamente com a representação que este estabelece para a realidade na qual está inserido. Identidade esta que, por sua vez, é resultado de uma construção histórica. A identidade de um grupo se constitui como um discurso sobre a realidade, ou seja, como um sistema simbólico, uma modalidade particular de fundação de sentido para a realidade (SILVA, 2000, p. 87).

Um aspecto essencial a ser considerado na formação de uma identidade grupal é a alteridade, ou seja, um grupo se define como tal apenas na medida em que reconhece que existe um outro lado do qual não faz parte. Quando assistimos à formação de uma dada identidade, é porque existe uma alteridade sendo constituída nesse mesmo momento. Portanto, a identidade e a alteridade emergem num processo interativo e independente.

Diante de uma situação como essa, é difícil determinar com segurança quem é o legítimo detentor de uma dada prática cultural, embora haja sempre aqueles que se

declaram herdeiros e proprietários de determinados bens simbólicos. Geralmente isso ocorre quando temos identidades sendo disputadas. Em relação a esse aspecto, Silva (2006, p. 23), afirma que a disputa é parte constituinte de uma determinada estratégia de poder que visa a colocar um grupo que evoca direitos de propriedade sobre um determinado bem simbólico em situação favorável diante de um grupo rival.

Uma situação como essa é a que emerge no decorrer da luta entre cristãos e pagãos no Baixo Império, quando vemos dois grupos religiosos forjarem suas identidades mediante diversas situações de conflito. Cada um deles, para se autoafirmar como grupo, estabelece um conjunto de regras, crenças e comportamentos alçados à condição de norma de conduta e, a partir de sua própria crença identitária, mensura todas as outras. Construídas a partir de tal estranhamento, as identidades denunciam o quanto o conflito é um fenômeno impossível de se extirpar da experiência social.

Com base nessas reflexões teóricas, focalizamos o nosso estudo de caso, que é a análise, sob um viés identitário, de uma das estratégias de resistência do paganismo, sustentada pelos adeptos da corrente filosófica que mais de destacou no século IV: os neoplatônicos, que diante da conjuntura de enfrentamento com os cristãos, produziram a reafirmação de suas crenças, tradições e concepções políticas.

Dentre os que levaram a cabo essa empreitada, analisamos, no capítulo anterior, aqueles que alcançaram um papel de destaque na condição de homens divinos: Edésio da Capadócia, Crisânio e Máximo de Éfeso. Ligados à escola siríaca, foram defensores de uma identidade que rivalizava com a dos cristãos, a ponto de, nesse momento, produzirem e serem objeto de hagiografias, de relatos de feitos maravilhosos pelos quais eram responsáveis, convertendo-se diante da população de suas respectivas comunidades em homens divinos, em legítimos detentores da sacralidade sobre a terra.

Especialistas em um saber filosófico-religioso com regras, normas e crenças

próprias, os neoplatônicos procuraram elaborar uma teorização sobre qual seria a melhor forma de governo e sobre o papel efetivo que o imperador deveria assumir como dirigente. Essas posições foram assumidas e reforçadas publicamente por Juliano, que, durante seu governo, reiterou as concepções pagãs vinculadas à filosofia neoplatônica.

Percebemos, então, que a atuação de Juliano foi fundamental para que pudéssemos compreender o paganismo como uma força ativa e significativa em meados do século IV. Ademais, constatamos que, na sua corte, havia a presença de vários intelectuais pagãos, convidados por ele, que professavam abertamente a crença nos deuses do panteão greco-romano e que o auxiliaram na formulação de sua política religiosa e na sua justificação político-filosófica do seu governo.

Com base nessas considerações, analisamos dois documentos escritos por Juliano durante o período em que esteve à frente do Império. O objetivo foi o de definir a filosofia política de caráter pagão, ligada ao neoplatonismo, fruto das estratégias de enfrentamento com o cristianismo, o qual, no governo anterior, havia lançado as bases de uma teorização acerca do poder que comportava todo um aparato de sacralização do imperador e de centralização política.

Reformas em Constantinopla

Juliano, ao assumir a púrpura em 361, entrou em Constantinopla já como o novo imperador romano, dando início a uma série de modificações que marcaram seu governo à frente do Império. Temos de ter consciência de que todas as suas medidas eram afinadas com sua concepção religiosa, a neoplatônica, da qual era um fiel seguidor e que assumiu publicamente ao ascender como novo imperador.

Suas ações políticas não entraram em discordância com suas convicções religiosas, ao tomar uma série de medidas reformadoras ao longo de seu governo, já que se dedicou, de acordo com posições em parte adquiridas dentro do círculo de intelectuais da escola siríaca, a uma verdadeira missão apologética, afirmando e defendendo uma nova visão de mundo e de poder. De acordo com Carvalho (1995, p. 38), caberia a sua filosofia conduzir as mais nobres inteligências que poderiam dar uma nova configuração à estrutura imperial romana. Adepto fiel da escola neoplatônica, Juliano compartilhava do pensamento de que a filosofia deveria ser complementada por uma estrita prática religiosa.

Dentre as ações realizadas por Juliano, enquanto esteve em Constantinopla, no sentido de reafirmar o paganismo e enfraquecer a religião rival, destacamos a nomeação de indivíduos para ocupar altos cargos na corte imperial com base em critérios religiosos; a supressão dos privilégios que desfrutavam os bispos e os monges cristãos, privilégios estes concedidos pelos governos anteriores (BLANCO, 1979, p. 41); e alguns atos legislativos, em especial a lei contra os professores cristãos, de 17 de julho de 362, na qual os proibia de lecionar nas escolas.

A reação que esse ato gerou entre os cristãos justifica-se quando verificamos que a *paidéia* possuía um forte significado político no Império, levando à obtenção de prestígio e, conseqüentemente, de altos cargos na administração imperial.⁴¹ Além disso, quando observamos que o ambiente entre os professores era extremamente competitivo nas escolas de retores das principais cidades do Oriente, concluímos que a

⁴¹ Jaeger (2001) fornece uma contribuição significativa sobre o tema da *paidéia*, para o contexto grego. Em *Cristianismo y paidéia* grega, Jaeger (1993) discute a relação entre a cultura grega e o cristianismo primitivo, propondo a idéia de *paidéia* cristã. Na obra *Paidéia e Retórica* no século IV d.C.: a construção da Imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno, Carvalho (2003) faz uma reflexão sobre a *paidéia* no contexto romano do século IV d.C. Ver também o artigo *Paidéia*, retórica e uma nova abordagem sobre *Contra Juliano* de Gregório Nazianzeno dessa mesma autora (CARVALHO, 2004b, p. 189-201); Brown (1992) também versa sobre a *paidéia* a partir de seu vínculo com o poder.

lei estimulava o conflito entre pagãos e cristãos.⁴²

O edito de Juliano teria, dessa forma, conseqüências político-culturais de grande envergadura, já que a educação era uma das principais formas de uma dada concepção de mundo ser inculcada na sociedade e de se justificar pela e para a elite romana. Em vista desse fato, podemos compreender as reações que a lei gerou. Juliano, em sua *Carta* (61), escrita em Constantinopla e dirigida a um destinatário desconhecido, se posiciona sobre o assunto nos seguintes termos:

Creemos que uma educação correta não inclui uma harmonia ostentosa de palavras e língua, senão uma disposição de inteligência razoável e as opiniões verdadeiras sobre o bem e o mal, o belo e o feio; assim, quem pensa uma coisa, mas ensina outra a seus alunos está tão longe da educação quanto de ser um homem honrado. Assim, pois, seria necessário que todos que exercessem a profissão de professor tivessem caráter único e não levassem em suas almas doutrinas contrárias às que exercem publicamente. Eu os elogio por sua bela profissão, mas eu os elogiaria ainda mais se não mentissem, nem eles mesmos demonstrassem que pensam uma coisa e ensinam outra a seus alunos.

Juliano, ao alegar que os cristãos não poderiam lecionar devido ao fato de que a sua concepção religiosa estaria em franco confronto com o saber que pretendiam transmitir, já que este advinha de autores sabidamente pagãos, estava tentando exercer o monopólio de um saber que era socialmente reconhecido e compartilhado pelos adeptos de ambas as religiões.

O que podemos verificar na referida missiva é a tentativa de salvaguarda, por

⁴² Segundo Jaeger (2001, p. 2), Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como civilização, cultura, tradição, literatura ou educação; nenhuma delas, porém, coincide realmente com que os gregos entendiam por *paidéia*. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma só vez.

parte de Juliano, do monopólio de um determinado campo cultural e religioso, como proposto por Bourdieu (2005), já que o imperador estava afirmando, por meio dessa atitude, que o grupo representado, em última instância, por sua própria pessoa deveria ser o detentor exclusivo de uma competência cultural específica – a *paidéia*, utilizando-se da formação cultural como instrumento cultural e como ferramenta de exclusão dentro de um processo de confronto.

Outra atitude polêmica de Juliano enquanto residia na capital do Oriente foi a sua rejeição às atitudes que caracterizavam, nesse momento, a realeza romana (*basileia*), segundo a qual o imperador detinha um poder absoluto e divinizado. O repertório de símbolos que exprimiam essa nova realidade era extremamente importante e de forma alguma ignorado pelos imperadores. Tais símbolos eram de caráter tanto pagão quanto cristão; houve, porém, desde Constantino, uma consolidação da base religiosa ligada ao cristianismo como forma de legitimar essa nova concepção de poder imperial, como vimos no primeiro capítulo.

A associação do cristianismo com o poder imperial, com todas as redefinições que eram necessárias para que esta vertente religiosa adquirisse uma proeminência sobre o paganismo, foi um processo que progrediu no governo de Constâncio II, momento em que é possível identificar os elementos que compunham a teologia política cristã de forma nítida. De acordo com Silva (2003, p.124), o *basileus* se tornou o triunfador excelso, a fonte de toda a supremacia militar romana, tanto em termos materiais como simbólicos, uma vez que a vitória, para ele, constituía uma qualidade universal e inata que possibilitava todas as vitórias concretas, as quais, por vezes, eram previstas pelas esferas celestes.

O imperador passou então a ser concebido como um triunfador sobre as forças da desordem e da destruição, um ser onipotente como o próprio sol, o epicentro de onde

tudo partia e para onde tudo convergia. Era por sua intercessão que se manifestava a prosperidade no mundo. Por sua natureza privilegiada, o *basileus* não participava do destino dos demais indivíduos, encontrando-se, assim, ao abrigo de todos os males comuns que afligiam os mortais. Devido a suas prerrogativas excepcionais, era o mais autorizado a cumprir a tarefa de mediador entre o céu e a terra (SILVA, 2003b, p. 117). Nesse sentido, uma questão primordial era definir a extensão dos poderes do imperador perante os especialistas religiosos, já que o imperador estava imbuído, por excelência, de uma competência sacerdotal.

No momento em que, com Constantino, o cristianismo se instalou no vértice do poder, o imperador passou a ser assimilado aos reis do Antigo Testamento, com capacidade para formular disposições canônicas tanto quanto os bispos. Baseado nessas informações, Silva (2003b, p. 128) define o governo de Constâncio II como uma teocracia, o que nos remete à associação entre poder e religião, intrínseca nesse mundo, associados à figura do governante, que se valia de uma burocracia cada vez mais cristianizada para exercer o controle sobre o Império, não havendo autoridade que pudesse rivalizar com o imperador em matéria de religião.⁴³ O governo de Constâncio II se caracterizou, assim, pela construção de uma teocracia aos moldes cristãos.

Para preservar a figura sagrada do imperador, foi adotada uma série de inovações nas prerrogativas imperiais, tais como o fato de ele não se ocupar mais com julgamentos em primeira instância, permanecendo apenas como o mais alto tribunal de apelação, e de não conduzir pessoalmente as operações militares de grande extensão, não tendo, assim, que combater junto aos soldados. O estabelecimento permanente do *consistorum* como um órgão de governo também fez parte dessas modificações, pois, de

⁴³ Teocracia seria aquele governo definido como um ordenamento político pelo qual o poder é exercido em nome de uma autoridade divina por homens que se declaram seus representantes na terra, quando não uma encarnação (BOBBIO, 1992, p. 1237).

acordo com Silva (2003b, p. 62-63), boa parte das atividades políticas imperiais era desempenhada com a assessoria de seus conselheiros, tornando-se o *consistorum* o auxiliar direto do imperador em todos os assuntos, tanto os ordinários quanto os excepcionais.⁴⁴

Com a criação, por Constâncio II, desse órgão, ocorreu um processo importante para a redefinição do lugar ocupado pelo imperador dentro da corte, já que se estabelece um protocolo estrito para o acesso à figura imperial que se tornou cada dia mais inacessível. O estatuto excepcional que o imperador assumiu nesse momento pode ser verificado também por meio dos atributos e cerimônias que o cercavam, pois diante da admiração do público, seu caráter sobrenatural era reforçado mediante um conjunto de gestos, imagens e palavras postos em movimento para celebrar a pessoa sagrada do soberano, reconstruindo-se assim os espaços de interação entre o imperador e a sociedade.

Uma cerimônia importante para a afirmação do caráter sacro do imperador em meados do século IV foi a *adoratio purpurae*, a atitude de adoração cumprida por todos os que fossem admitidos à presença do imperador, consistindo no ato de ajoelhar-se e beijar a barra de seu manto púrpura. Tal ato, realizado por um círculo restrito de pessoas, era igualmente reproduzido pela população diante de um busto, estátua ou pintura imperiais.

O comportamento do imperador também era uma expressão de seu caráter sacro, tendo sido elaboradas diversas regras nesse sentido. O imperador não tornava parte em nenhuma manifestação popular, não adotava hábitos vulgares, não dividia honras com particulares e raramente aparecia em público. Em sua presença, era exigido o mais

⁴⁴ Órgão denominado anteriormente como *consilium principis*, sua competência abrangia todos os setores da vida pública - legislação, jurisdição, administrações civil e militar - e seus membros constituíam um agregado fixo de funcionários.

profundo respeito. Um súdito não deveria ter contato físico com a sua pessoa e, mesmo na corte, não eram todas as pessoas levadas a sua presença que o contemplavam, pois, em algumas ocasiões, ficava protegido por um véu.

A *basileia* foi fixada em quase todos os seus parâmetros durante o reinado de Constâncio II. Silva (2003b, p. 143) a define como uma realeza sagrada na qual o soberano possuía um papel absolutamente grandioso, cercado por símbolos que representavam, em última instância, seu caráter sobrenatural e o legitimavam diante da população, já que todo o material simbólico que cercava o imperador era produto de uma criação social, possuindo um alto poder significativo para os envolvidos. Conforme argumenta o autor, tanto o imperador quanto a sua corte, além de ampla parcela da população, acreditavam na sacralidade que emanava do *basileus*. A criação da *basileia*, com todos os seus símbolos e atributos de sacralidade, era um fenômeno enraizado no coração da própria sociedade romana do IV século. (SILVA, 2003b, p. 145).

Não devemos, no entanto, acreditar que tal concepção de poder era amplamente aceita por todos os setores da sociedade, pois existiam aqueles que eram refratários a esse modelo de realeza em função de suas convicções religiosas e políticas. Dentre estes, podemos destacar os filósofos neoplatônicos, que elaboraram uma teorização paralela do poder imperial, adotada por Juliano ao assumir a púrpura. Durante sua estada em Constantinopla, Juliano adotou medidas com o intuito de rejeitar publicamente a *basileia*, exprimindo de forma clara a sua discordância com os fundamentos da realeza sagrada.

Em várias ocasiões podemos constatar a rejeição de Juliano aos princípios teocráticos gestados nos governos anteriores ao seu. A primeira delas foi o expurgo dos conselheiros associados ao seu antecessor, especialmente aqueles que formavam o

consistorum. Com isso, iniciou-se uma série de ações visando à reorganização da administração central, sendo que a primeira delas foi a substancial redução do número de funcionários e oficiais da corte e a extinção de cargos que Juliano considerava desnecessários, tais como os de *agentes in rebus*, os emissários e espiões imperiais, cuja *schola* foi desmobilizada. (HUNTa, 1998b, p. 64).

A idéia que possuímos de tal reforma, para além da tentativa de reduzir as despesas advindas da manutenção de uma extensa burocracia, era o desmonte de um aparato de poder que acentuava a onipotência do *basileus*. Conforme observa Hunt (1998a, p. 65), o expurgo da corte, nesse momento, não pode ser dissociado da intenção de Juliano em reverter o inchamento da máquina pública proporcionada por Constâncio II, devolvendo ao Império aquilo que, na sua opinião, era a célula da administração: a autonomia das cidades, que Juliano considerava indispensável para o funcionamento adequado do Estado. O princípio dessa reforma advém da sua formação filosófica pagã. Conforme nos esclarece Carvalho (1995, p. 73), os filósofos neoplatônicos acreditavam que, assim como a alma se integra ao corpo humano e o dirige, as cidades – a alma do Império - devem ser protegidas para melhor fortalecerem o corpo político. Daí o porquê de Juliano ter voltado sua atenção à restauração das cidades imperiais.

Juliano também não tinha nenhuma intenção de permanecer recluso, fazendo aparições públicas quase diárias, já que participava pessoalmente dos trabalhos e debates do Senado, cuja autoridade foi por ele reconhecida numa lei de fevereiro de 362 (*C. Th.* VIII, 2). Em duas ocasiões, Juliano nos permite captar essa nova atitude imperial. A primeira foi a sua reação, logo que soube que seu mentor intelectual, o filósofo Máximo de Éfeso, havia chegado à Capital: Juliano deixou o Senado apressadamente para cumprimentá-lo, em uma exibição pública de afeto que carecia, aos olhos de Amiano Marcelino, de qualquer dignidade. A segunda foi quando da

nomeação dos cônsules Mamertino e Nevita, em 361, pois, enquanto estes se encontravam sentados em suas cadeiras, eram escoltados pela multidão e, surpreendentemente, também pelo imperador, que acompanhou a pé todo o cortejo deles do palácio à cúria. De acordo com Hunt (1998b, p. 69), após toda a afetação imperial demonstrada e encorajada por Constâncio II, a informalidade impulsiva de Juliano pareceu à população uma experiência incômoda devido ao seu estilo austero, sua vida simples e seu respeito excessivo às prerrogativas senatoriais.

Conflitos em Antioquia.

Quando a lei proibindo os cristãos de exercer o magistério havia sido expedida, Juliano já se encontrava a caminho de Antioquia, a capital da província da Síria, onde chegou em 18 de julho de 362 a fim de preparar-se para a expedição contra os persas, a quem Constâncio II dava combate quando teve que se encaminhar para o ocidente devido à usurpação do trono por Juliano.

A província da Síria era uma das mais importantes do Império, pois era um local de passagem das caravanas comerciais entre o Oriente e o Ocidente, as quais transportavam produtos de grande valor, como especiarias, marfim, peles e, sobretudo, seda. A Síria era o ponto de encontro entre o Mediterrâneo e a Mesopotâmia - que, por sua vez, levava ao Extremo Oriente. Toda essa rede de contatos terrestres possuía forte tradição histórica, sendo bem anterior à dominação romana na região (VIVANCOS, 2005, p. 121).

A Síria se integrava ao Império essencialmente por meio de sua Capital, a cidade de Antioquia, cujas atividades religiosas, militares e, sobretudo, comerciais obrigavam os viajantes a passar irremediavelmente por ela. Segundo nos informa Vivancos (2005,

p. 110), a maioria das rotas conhecidas no Império mantinham uma orientação Oriente-Occidente, ou vice-versa, unindo Antioquia a Alepo ou Cálcis e estas com o Eufrates, por meio de diferentes rotas. Antioquia, com saída direta para o Mediterrâneo, possuía extremo valor do ponto de vista comercial e militar. Por isso, a defesa desse território contra a ameaça dos Sassânidas não podia ser minimizada pelo imperador romano.

Juliano, quando decidiu se dirigir a Antioquia, o fez motivado por três razões: a mais prática entre elas era a continuação da guerra com a Pérsia, determinado que estava a ratificar o prestígio e a dominação romana diante do crescimento da influência de Sapor. Antioquia era o melhor local para a preparação da campanha.

A segunda razão era a busca de uma sede para estabelecer seu programa religioso. A cidade era um importante centro cultural e religioso pagão, pois perto dali estava a cidade de Hierápolis, que atraía homens de todo o Oriente Próximo, por abrigar o santuário de Atargatis e de vários outros deuses, como Apolo. Foi também nessa região que floresceu e se desenvolveu a corrente neoplatônica de Jâmblico.

Apesar de toda a persistência do paganismo na região, há autores que consideram Antioquia uma cidade essencialmente cristã desde o século IV. Não podemos negar que o cristianismo se estabeleceu com muita força nessa localidade, principalmente com seus monastérios; devemos, porém, ressaltar que houve uma larga coexistência entre ambos os sistemas religiosos. Downey (1961, p. 381) nos esclarece quanto a isso quando faz a seguinte afirmação:

Antioquia era um importante centro cristão, talvez ainda mais importante que a própria cidade de Constantinopla, já que a maioria da população, especialmente o povo comum, parece ter sido cristã, pelo menos nominalmente. Porém, a capital síria era também um antigo centro do helenismo, com seus famosos templos, incluindo o celebrado santuário de Daphne.

O ambiente cultural e religioso de Antioquia seria, dessa forma, ideal para a efetiva implantação da reforma religiosa de Juliano. Além disso, o famoso retórico pagão Libânio havia se estabelecido em sua cidade natal e poderia ser, como realmente o foi, um valioso aliado.

O terceiro e último motivo para Juliano se dirigir a Antioquia fazia parte de seu esforço para obter o apoio dos judeus, em troca do qual empreenderia, embora sem sucesso, a reconstrução do Templo de Jerusalém. Antioquia possuía uma antiga e importante comunidade judaica, que mantinha vínculos estreitos com o patriarcado da Palestina.

Antes da chegada de Juliano a Antioquia, a cidade estava vivenciando uma difícil conjuntura econômica que se prolongou durante toda a estada do imperador. Downey (1961, p. 381-82) sugere que as guerras de Constâncio com Magnêncio e a constante ameaça de conflito com a Pérsia haviam provocado uma inflação que afetou a maioria da população. A cidade havia passado por uma crise similar no ano de 354, por ocasião da nomeação de Galo, irmão de Juliano, como César por Constâncio, exatamente para dar conta da expedição contra os persas. Aja Sánchez (1997, p. 65-66) relata que, na ocasião, a região estava sofrendo uma escassez de víveres que gerou na população um temor generalizado pela situação de fome iminente. Como Galo não conseguiu lidar adequadamente o problema, logo irrompeu uma violenta revolta em Antioquia.

A presença dos soldados e oficiais que chegaram com Juliano, no verão de 362, para a campanha, agravou ainda mais a situação de alta dos preços, especialmente dos produtos importados, que eram mais valiosos devido aos custos de transporte, o que levou a uma nova escassez de alimentos. Ao mesmo tempo, os antioquenos tinham que lidar com os preparativos de uma nova expedição militar.

A cidade enviou ao encontro de Juliano a habitual delegação para oferecer-lhe boas vindas e para relatar ao imperador a crise na qual a localidade se encontrava, principalmente por conta dos tributos atrasados. A gravidade da situação o fez perdoar os impostos acumulados, apesar da necessidade premente de angariar fundos para a expedição contra a Pérsia.

A chegada do imperador a Antioquia não significou bom presságio, pois se deu no segundo dia do festival anual de Adônis, quando a morte do deus era pranteada. Esse fato lhe foi lembrado pela população quando uma seca causou o fracasso da colheita de trigo, o que agravou ainda mais o estado de penúria alimentícia e a inflação que assolavam os antioquenos.

Logo após a sua chegada, Juliano convocou, em conferência, os principais cidadãos locais, especialmente os proprietários agrícolas, comerciantes e artesãos, os quais tentou persuadir a baixar os preços. Ouvindo a promessa de que isso seria imediatamente feito, ele voltou-se para as outras preocupações que demandavam sua atenção. Dentre elas, uma das principais era o reavivamento do helenismo que, na opinião dos neoplatônicos, estava vinculado ao paganismo, o que levava Juliano a restaurar todas as observâncias dos festivais e rituais pagãos.

O imperador, antes de sua estada em Antioquia, já havia enviado à cidade, como *Comes Orientis*, seu tio materno e homônimo, Juliano, que, tendo sido cristão em sua juventude, se convertera ao paganismo e demonstrava grande zelo pelo helenismo. Ao assumir seu posto, foram-lhe confiadas, além dos deveres regulares de um alto cargo da administração civil, a supervisão dos cultos e sacrifícios em sua circunscrição.

O próprio imperador Juliano, pouco após sua instalação na cidade, começou a visitar os centros e santuários pagãos e a executar os ritos do culto. Na realidade, antes mesmo de sua chegada, havia ordenado a reparação do templo de Apolo em Daphne,

cujo mármore que o revestia havia sido pilhado pelos cristãos com a permissão dos imperadores que o antecederam. Juliano, porém, ficou visivelmente desapontado ao visitar os trabalhos de restauração, que estavam mais atrasados do que o esperado e não contavam com o apoio de boa parte da população.

As dificuldades encontradas por Juliano para executar sua reforma do paganismo podem ser comprovadas também pelo fato de ele ter mandado acelerar a restauração do templo de Zeus no Monte Cássio para o festival anual, esperando uma efetiva participação da população na cerimônia, com sacrifícios, libações, incensos e com os jovens em torno do santuário com brancas e esplêndidas vestimentas. Entretanto, ao adentrar o local, encontrou apenas o sacerdote com um ganso que trouxera de sua casa como sacrifício, sendo informado de que a cidade não havia feito nenhum dos preparativos necessários à celebração. Como nos relata o próprio imperador:

No décimo mês, há um festival fundado por seus antepassados em honra aos deuses, e era dever de toda a comunidade ser zelosa com o templo. Adequadamente eu acelerei a preparação do templo de Zeus Cássio, enquanto pensava que, por conta disso, eu deveria desfrutar de uma visão de riqueza e espírito público. E eu imaginei o tipo de procissão que haveria, como um homem que vê visões em um sonho, bestas para sacrifício, libações, coros ao deus, incenso, e os jovens da cidade cercando o santuário, as almas deles adornadas com toda a santidade, e com vestes brancas e esplêndidas. Mas quando eu entrei no santuário, eu não achei nenhum incenso, nenhum bolo, nem uma única besta para sacrifício. Naquele momento eu estava pasmo e pensando se estava ainda fora do santuário e que vocês estavam lá esperando o meu sinal, me fazendo honras porque eu sou o pontífice supremo. Mas quando eu comecei a indagar qual sacrifício pretendia a cidade oferecer na celebração do festival anual em honra ao deus, o sacerdote apareceu e me disse "eu trouxe comigo, de minha própria casa, um ganso como um oferecimento para o deus, mas a cidade não fez nenhuma preparação" (*Misopogon*, 361d).

Essa passagem nos permite captar uma indiferença local para com os antigos cultos, bem como a rejeição em relação à política religiosa que estava em curso nesse momento. No que poderia ser chamado de ato retaliativo, Downey (1961, p. 385) nos descreve a atitude tomada por Juliano:

Mandou preparar uma procissão ao longo da cidade e da qual participou, com inúmeras vítimas sacrificais. Atitude que não parecia apropriada a um período de alta inflação e escassez de trigo. Outra razão que causou uma impressão ruim à população local foi a atitude dos soldados, principalmente os de origem ocidental, que Juliano trouxera com ele da Gália, de se banquetear com a carne sacrificial.

Além disso, o imperador dirigiu um discurso à cúria municipal, no qual afirmava os deveres dos decuriões de apoiar os sacerdotes no desempenho de suas atribuições locais e de não dedicar recursos para as celebrações ou atividades filantrópicas cristãs. Juliano, prosseguindo com sua política religiosa, procurou reavivar o oráculo de Apolo e, com este fim, ordenou a remoção das relíquias do mártir cristão Bábilas, enterrado no local, pois um corpo era, para os neoplatônicos, um elemento altamente poluente e, por isso, prejudicial às premonições do deus.

A exumação e o traslado do corpo de Bábilas foram convertidos pela população cristã em uma cerimônia pública, com os cristãos saindo numa grande procissão, o que era, sem dúvida, uma manifestação de afronta a Juliano. Essa tensão inicial entre o poder imperial e os antioquenos foi logo exarcebada pela irrupção de um fogo misterioso que consumiu todo o telhado do templo de Apolo e destruiu a estátua do deus. Enquanto os cristãos viam o incêndio como uma resposta divina às suas súplicas contra a profanação do mártir, Juliano e seus conselheiros pagãos acreditavam numa ação humana premeditada. Amiano Marcelino nos relata o acontecimento:

Onze dias antes das calendas de novembro, o esplêndido templo de Apolo em Daphne, que Antioco Epífanes, aquele rei irascível e cruel, construiu, assim como a imagem que havia nele imitando a de Zeus, foram consumidos por um incêndio repentino. A destruição inesperada dele por um acidente tão terrível levou o imperador a tal cólera que ordenou que se iniciassem investigações mais estritas que o habitual e a maior igreja de Antioquia fosse fechada, pois suspeitava que os cristãos havia sido os autores (AMIANO, *apud* HUNT, 1998a, p. 70).

Como podemos observar pela passagem, o clima de conflito cultural já havia se manifestado abertamente e não havia nenhum espaço para explicações de que tal incêndio não fora propositado. Por isso, quando o tribunal de investigação não ofereceu ao imperador os culpados, sendo até mesmo o sacerdote de Apolo interrogado com o objetivo de identificar quem estivera no local, Juliano recorreu a represálias, como o fechamento da principal igreja da cidade e o confisco dos seus bens (HUNT, 1998a, p. 71).

Uma parcela significativa da população passou então a frequentar os templos pagãos, após esse ocorrido. Porém, o que poderia ser descrito, num primeiro momento, como uma vitória da política imperial, foi classificado pelo próprio Juliano como um profundo desrespeito aos deuses e à sua pessoa, que demonstrava oficialmente a sua vinculação com os ritos pagãos:

Observo, quando dizem: “você, senhor, vai regularmente para os templos doente ou sadio. Perverso e completamente inútil você é!” E quando fiz as massas fluírem aos recintos sagrados, assim como também a maioria dos magistrados, eles forneceram um acolhimento esplêndido, cumprimentando aos ritos com gritos e batendo palmas nos recintos, como se estivessem nos teatros. Vocês raramente se ajuntam nos santuários para prestar honras aos deuses, mas para me fazer honra vocês se apressam aqui em multidões e enchem os

templos com grande desordem, quando deveriam demonstrar serem homens prudentes em suas orações, tendo ordem e pedindo as bênçãos dos deuses em silêncio. Vocês nunca ouviram a máxima de Homero: “Em silêncio, para suas ações” ou quando Odisseu dirigiu estas palavras a Euricléia, quando ela estava ferida de assombro pela grandeza e pelo sucesso dele: “Alegre-se, mulher, em seu coração, mas contenha-se; por que profere grito alto?” E, novamente, Homero nos mostrou quando as mulheres de Tróia, que rezavam por Príamo ou qualquer uma de suas filhas ou filhos, até mesmo para o próprio Heitor (ele realmente diz que os homens de Tróia eram acostumados a rezar para Heitor como a um deus); mas ele mostrou no seu poema que, no ato de oração a Athena, todas as mulheres ergueram as mãos e gritaram o que era em si uma coisa selvagem e não demonstrava nenhuma piedade aos deuses com tal conduta. Mas seria melhor, eu penso, nem sequer adorar ou lisonjear os deuses se não estiverem com corações temperados (*Misopogon*, 344d).

Verificamos, pelas próprias palavras de Juliano, que a atitude de grave desrespeito tomada pela população foi considerada como uma ofensa à autoridade imperial, já que, ao rejeitar os rituais religiosos vinculados diretamente à casa imperial, os cristãos estavam, em última análise, rejeitando o poder do qual Juliano era o supremo representante.

A utilização de Homero na repreensão imperial aos habitantes de Antioquia é outro ponto importante nessa passagem, pois a bacia oriental do Mediterrâneo tinha profunda conexão com a herança cultural grega. Os poemas homéricos configuram, nesse aspecto, um dos maiores ícones da cultura helênica e, por extensão, do próprio paganismo, pois se encontram envolvidos de narrativas mitológicas e de tradições culturais pagãs. Nas escolas imperiais, gramáticos, retores e filósofos não cessavam de utilizar os poemas de Homero, especialmente a *Ilíada*, para a instrução dos alunos, tendo Juliano sido educado nos clássicos gregos desde cedo, por intermédio de Mardônio, o pedagogo que respondia pela formação do futuro imperador (BIDEZ, 1965, p. 18). A

vitalidade do helenismo, no Baixo Império, nos impediria, assim, de considerar as alusões a Homero presentes na sátira de Juliano uma mera convenção estilística. Afinal, as imagens do passado grego evocadas eram capazes de veicular significados precisos e importantes para a população.

Houve, assim, uma série de contendas entre a população cristã de Antioquia e a pessoa do imperador, nas quais a questão religiosa era um dos aspectos mais importantes devido aos propósitos de Juliano. Contudo, a religião não foi o único foco de tensão. Houve, por outras razões, outros que foram igualmente destacados em seu *Misopogon*. O primeiro deles foi à crítica ao fato de Juliano ter se negado a participar das corridas do hipódromo, uma das atividades mais destacadas entre a população local, pois, o imperador, não tinha nenhum interesse pelas corridas de cavalos, a não ser que tivessem alguma conexão com os festivais pagãos. Juliano procurou justificar tal atitude fazendo referência à digna educação que recebeu de seu tutor, o eunuco Mardônio:

Meu tutor me ensinou a entrar em um caminho direito, e agora ele é o responsável por minha disputa com vocês. Foi ele que forjou a minha alma e me incutiu algo que eu não desejei, e, entretanto, era muito zeloso, como se estivesse produzindo alguma característica encantadora; o que lhes parece grosseria ele chamou de dignidade; o que lhes parece falta de gosto ele chamava de sobriedade. Eu lhes asseguro, por Zeus e as Musas, que quando eu ainda era um mero menino, meu tutor me dizia freqüentemente: “Nunca deixe a multidão que se reúne à frente dos teatros, enganá-los, fazendo-o almejar tais espetáculos ou incitando-o a ter uma paixão por corridas de cavalos. Homero, muito habilmente escreveu: leia os livros e estude. Você o ouve falando sobre dançarinos ou pantomimas?” (...) E agora vocês querem que eu lhes conte o nome de meu tutor e a nacionalidade do homem que dizia essas coisas? Ele era um bárbaro, além de ser eunuco (...) Platão, Sócrates e Aristóteles, este velho homem, em sua loucura, foi convencido de sua opinião por eles, e passou a mim

desde que era jovem, e me convenceu de que, se eu emulasse esses famosos homens em todas as coisas, estaria melhor, não talvez a outros homens - mas certamente melhor que meu ego interior. Adequadamente eu lhe obedeci e, agora que estou distante de poder mudar meu caráter, me culpo por permitir toda a impunidade a homens que estavam cometendo atos falhos. As palavras do ateniense Platão ocorre em minha mente: “Aquele que não faz nada de errado, é merecedor de honra. Entretanto, aquele que não permite que se cometa o erro é merecedor duas vezes de honra” (*Misopogon*, 351 c, 352a, 353d).

De acordo com Juliano, ele foi moldado pela educação que recebeu. Essa educação, embora lhe tenha sido ministrada por um bárbaro, parecia aos seus olhos melhor do que a recebida pelos antioquenos, já que estava ligada intimamente aos preceitos clássicos do helenismo, patrimônio de todo homem que tivesse recebido um aprendizado esmerado, o que não era o caso da população de Antioquia.

Outra situação que contribuiu para as críticas do povo de Antioquia e que Juliano repudiou, foi a difícil situação econômica em que a cidade se encontrava devido à alta da inflação. Dizia-se que o imperador teria demorado para tomar uma atitude mais enérgica, talvez por ter mantido a esperança de que o problema seria resolvido pelas autoridades municipais ou de que os principais agentes que se beneficiavam da crise cumpririam a promessa que haviam feito de baixar os preços em nome da harmonia social. Porém, com o agravamento da situação, Juliano teve de agir: mandou uma parte dos soldados que trouxera consigo da Gália retornar para suas localidades, a fim de aliviar o peso que a presença deles causava, economizando assim alimentos e forragens. Dez dias depois, emitiu um decreto aumentando o número de decuriões da cidade, assim como seu poder decisório.⁴⁵ Tal medida, porém, não teve o efeito de

⁴⁵ Os decuriões, também conhecidos como *curiales*, compunham uma ordem local. Tinham múltiplas responsabilidades: eram responsáveis pelo abastecimento de cereais à sua província,

auxiliar o restabelecimento financeiro da situação, pois os decuriões nomeados agravaram a especulação inflacionária, procurando muito mais tirar proveito dela do que solucionar a situação (DOWNEY, 1961, p. 386).

Com a aproximação do outono e o aumento do sofrimento da população, Juliano interveio diretamente nos trabalhos ligados ao mercado da cidade, ordenando o controle dos preços de todos os gêneros alimentícios e requisitando suprimentos de cidades vizinhas, além dos carregamentos de trigo vindos de Alexandria, que eram originalmente destinados a Constantinopla. Tais medidas, porém, não foram suficientes, pois os maiores proprietários retiveram a produção, não a enviando à cidade para, dessa forma, forçar o aumento dos preços e os reclames da população.

Na raiz dessa tensão estava o volumoso exército aquartelado nas cercanias da cidade, que ofereciam uma excelente oportunidade de obterem ganhos mais lucrativos na comercialização de seus produtos. A visão dos militares bem alimentados, em contraste direto com sua situação, incitava na população local um sentimento de repúdio ao imperador que, pressionado pela situação, se defende:

Vocês não vêem o que várias lojas que estão nesta cidade fazem? Sou odiado pelos lojistas porque não lhes permito vender mercadorias às pessoas comuns e aos que estão visitando a cidade, ao preço que seria de seu agrado, e culpam os proprietários de terras pelos preços altos; mas vocês fazem desses homens seus inimigos em vez de compeli-los a fazer o que é direito? Eu quero dizer que obviamente ambas as fontes, proprietários e comerciantes, desfrutavam da situação, e eles são agora cobrados por mim, que lhes roubei seus lucros. (*Misopogon*, 350a).

pela manutenção da ordem pública e pelas obras públicas, além de serem obrigados a financiar espetáculos quando investidos de uma magistratura. Também administravam as finanças da comunidade e eram responsabilizados pelas dívidas dessa; estavam encarregados de cobrar o imposto, eram pessoalmente responsáveis pela cobrança, sob a pena de castigos severos em caso de negligência (Alföldy, 1989, p. 213-215).

Juliano ressalta, nessa passagem, que tomou todas as providências cabíveis no que dizia respeito à solução do que, para ele, era a causa primeira do problema, sendo por isso odiado. Contudo, o povo não tomou consciência do fato e, pior, o culpava por sua situação de penúria, o que para Juliano, como um autêntico filósofo que amava as cidades, células do Império, era injusto, principalmente levando-se em consideração os seus esforços no sentido de minimizar o sofrimento dos antioquenos, que lhe retribuíam com a mais profunda ingratidão ao ofender a sua dignidade pessoal:

Mas a maior ofensa de todas, a que me despertou um ódio violento, foi a seguinte: antes mesmo de chegar à localidade fui informado da situação difícil e, no primeiro dia de minha estada, tive uma entrevista com seus cidadãos poderosos e tentei persuadi-los de que era melhor menosprezar os lucros injustos e beneficiar os cidadãos e peregrinos da cidade. Eles prometeram se encarregar do assunto, entretanto durante três meses sucessivos não houve nenhuma modificação; eles negligenciaram o assunto de um modo que ninguém teria pensado ser possível. E, quando observei, que havia verdade no clamor da população e que a pressão no mercado não era devida a qualquer escassez, mas à ganância e insensatez dos ricos, eu determinei um preço justo a ser estabelecido, para que os cidadãos tivessem tudo de que necessitassem em grande abundância, por exemplo, o azeite de oliva. Mas reconheci que realmente faltava o trigo, porque tinha havido um fracasso terrível das colheitas devido às secas, decidi trazê-lo de Cálcis e Hierápolis, as cidades dos arredores e ainda importei quatrocentas mil medidas de trigo, vindas do Egito. Por que, eu repito, em nome do céu, sou tratado com tanta ingratidão? É porque eu os alimento generosamente, de minha própria bolsa, uma coisa que antes nunca havia ocorrido nesta cidade? Porque eu aumentei o número de Senadores? Ou porque, quando eu os peguei no ato de fraudar, não procedi adequadamente contra? (*Misopogon*, 369a-b)

A tensão social em Antioquia se tornou insustentável, quando, em uma aberta

demonstração de repúdio ao imperador, os antioquenos passaram a ridicularizar seus hábitos ascéticos e sua aparência, especialmente sua barba, que estava em consonância direta com as suas crenças religiosas, enquanto enalteciam a figura de Cristo e Constâncio II, denominados como *Chi* e *Kappa*, o que veio a causar grande indignação a Juliano, que retrucou nos seguintes termos:

Mas eu vou tolerar até onde puder os sarcasmos contra mim e com uma mão liberal permito abaixo de minha própria cabeça esses comportamentos abusivos. Isto, devido a minha própria loucura, já que eu não entendi desde o princípio o temperamento desta cidade. Mas agora, ponderando o assunto, eu acho que cometi outros pecados terríveis. Mas o fiz porque não sabia que estava vindo a uma cidade que não tolerava um cabelo desleixado; além de ter ousado, em outro grande erro, entrar sem ter raspado o rosto e estar com uma barba longa, como homens que estão há um tempo longe do barbeiro, pois as pessoas ao me verem nessa condição pensaram ter visto algum homem velho e doente, ou talvez um soldado louco. Talvez devesse me embelezar para parecer com um menino florescente, um moço de modos e características afeminadas (*Misopogon*, 349c).

A atitude desrespeitosa dos cidadãos de Antioquia para com o imperador era grave, razão pela qual, em outra passagem, Juliano chega a citar um exemplo do que poderia lhes ocorrer por terem manifestado tal afronta contra a pessoa imperial:

Em determinada ocasião, os cidadãos de Tarento pagaram aos romanos alta penalidade por causa desse tipo de zombaria, pois, tendo se embebedado no festival de Dionísio, insultaram os embaixadores romanos. Mas vocês são sob todos os aspectos mais afortunados que os cidadãos de Tarento, pois têm prazer ao longo do ano inteiro, em vez de apenas durante alguns dias; e em vez de embaixadores estrangeiros, vocês insultam seu próprio soberano, e o fazem se remetendo a sua barba e aos símbolos gravados em suas moedas. É evidente que, ao adotar esse comportamento e ao ouvir esse tipo de gracejos, sentem prazer. Vocês fazem bem por serem

uma cidade de notável importância, o que faria de mim um homem indigno se decidisse tomar providências cabíveis para conter e castigar as suas licenciosidades. (*Misopogon*, 355d)

A ameaça velada não podia ser ignorada pela população que, ao tomar conhecimento dessa resposta, se dirigiu ao imperador, na pessoa do retor Libânio, com pedidos de desculpas, pois Juliano já tinha se retirado da cidade com sua comitiva, para dar início a sua campanha militar contra a Pérsia. Assim, os antioquenos comprovavam não desconhecer a penalidade que podia recair sobre eles devido ao comportamento insensato que demonstraram durante a estada do imperador na cidade.

O fato de o imperador ter se retirado de Antioquia imediatamente após a divulgação do *Misopogon* era um fator de preocupação, pois ele poderia estar planejando uma retaliação junto com seus soldados, o que, no entanto, não ocorreu. Existem três razões que poderiam explicar a não aplicação de uma punição imediata aos antioquenos pelo seu comportamento indigno: a preocupação imperial, nesse momento, com a questão persa; a morte prematura de Juliano um pouco depois do ocorrido e a demonstração de sua filantropia, de benevolência para com as cidades, o que fazia parte da filosofia política que regia suas atitudes e decisões à frente do Império.

Na realidade, esse último ponto é altamente relevante para nossa discussão, já que poderia explicar não apenas a ausência da retaliação habitual em casos de ofensa à majestade imperial, mas também a incompreensão gerada pela presença de Juliano em Antioquia. Isso pode ser compreendido se levarmos em consideração a mudança brusca no modo de se apresentar e, conseqüentemente, de representar seu poder promovido pelo imperador, em relação direta com sua filosofia política. Quando comparado a Constâncio II, que havia estado na cidade um pouco antes em 361, o cortejo de Juliano denunciava uma flagrante simplicidade.

Com Constâncio II, a cidade assistiu a uma teatralização de poder que retratava a pessoa imperial como portadora de sacralidade. O ateliê local cunhou inclusive séries monetárias com o imperador ocupando um carro triunfal cercado por moedas de ouro. Provavelmente, essa representação estava relacionada com a forma como Constâncio se apresentou diante da cidade, ressaltando seu papel de provedor de opulência e benesses materiais.

A estada do antecessor de Juliano em Antioquia revela muito acerca da sua política de sacralização do poder, que vigorava naquele momento, principalmente na porção oriental do Império, onde o imperador era tido como um ser portador de uma aura diferenciada da dos outros seres humanos, em virtude do seu caráter sobrenatural.

Em contraste direto com esse comportamento, Juliano se apresentou diante dos antioquenos de forma completamente diferente: não se portava como um ser excepcional, como se deduz do fato de que se negou a autorizar o ritual da *adoratio*, ao receber os dignitários locais, os mesmos que anteriormente haviam adorado Constâncio, já que não acreditava que poderia se igualar em majestade aos deuses.

O comportamento de Juliano era, na realidade, uma conseqüência da sua rejeição aos fundamentos da *basileia* e a tentativa de implementar uma nova concepção de poder, numa demonstração direta de que havia outros “projetos” de realeza possíveis de ser implantados como uma alternativa à sacralização imperial. A partir desse momento passaremos a discutir exatamente os princípios norteadores de tal política.

A filosofia política neoplatônica

Juliano estava ciente de que seu comportamento em Constantinopla e Antioquia demonstrava toda a sua rejeição à realeza sagrada, e que, como representante máximo

da autoridade romana, não poderia simplesmente dismantelar uma arquitetura simbólica de poder sem criar ou adotar outra que desse conta de sustentar e legitimar suas ações. Era necessário, portanto, justificar suas concepções políticas e sua prática de governo com base no paganismo, uma alternativa colocada diante do cristianismo, que, a essa altura, era o principal suporte ideológico da *basileia*.

Juliano, então, se voltou para o pensamento político que já vinha sendo gestado no interior do neoplatonismo, como uma forma de resistência ao pensamento político-religioso cristão. Para auxiliá-lo, convocou seus antigos professores, que lhe haviam fornecido muito de sua base pagã: Máximo de Éfeso e Crisânncio, ambos convidados a residir na corte imperial, em Constantinopla, conforme nos relata Eunápio:

Ele convocou ambos e estes decidiram consultar os deuses sobre que atitude deveria tomar, então, combinaram seus poderes e energia para esse propósito, porém lhes foram revelados presságios hostis. Crisânncio, subjugado pelo que viu, disse: “eu devo ficar aqui, Máximo querido, e devo me esconder de todos os homens”; mas Máximo, após pensar lhe respondeu: “penso que é dever dos homens instruídos e helenos genuínos não se intimidar perante o primeiro obstáculo que encontrar, mas lutar com seus poderes divinos até que lhes façam inclinar a sua vontade” (*Vit. Soph.*, 1922: 441).

O relato sobre a convocação desses dois filósofos a Constantinopla, feito por Eunápio, nos demonstra que eles estavam cientes da tarefa que o imperador iria lhes destinar. Afinal não ignoravam a política de restauração pagã, um empreendimento que estava sendo executado em todo o Império com grande repercussão nas províncias, havendo, no entanto, a necessidade de uma teoria que legitimasse as ações de Juliano. Apenas Máximo aceitou a convocação imperial e, ao chegar à corte para ali residir, se converteu no maior representante do neoplatonismo à época.

Graças à ação política de Juliano, podemos identificar os princípios norteadores

da estratégia de resistência pagã diante do cristianismo. Para a compreensão dessa problemática, analisamos dois documentos escritos por Juliano em Antioquia: o *Misopogon* e as suas *Cartas*, os quais expõem grande parte de suas idéias acerca do governante ideal como uma resposta aos ataques que recebeu por parte dos antioquenos.

A primeira atitude assumida pelos neoplatônicos ao formularem a sua filosofia política foi a de tentar denegrir, de alguma forma, o cristianismo e, por esse motivo, afirmavam que os cristãos haviam elaborado uma doutrina repulsiva aos homens de maior visão, tais como os filósofos, os legisladores e os reis. Afirmavam ainda que a aceitação do cristianismo se deu entre as camadas menos esclarecidas da população, que não possuíam a instrução adequada, advinda da *paidéia*. Além disso, referiam-se aos cristãos utilizando o termo galileus, pois segundo Simon e Benoit (1987, p. 116), os cristãos seriam um grupo de pescadores galileus que haviam acolhido os humildes das cidades mediterrâneas, escravos, libertos e artesãos. Donini (1988, p. 45), por sua vez, nos informa que galileu, no tempo de Jesus, era sinônimo de salteador, sendo identificado como vagabundo e espertalhão. Assim, galileu seria o nome dado a Jesus e seus sequazes, com um propósito claramente depreciativo.

Embora o uso se tenha tornado corriqueiro, Juliano utilizava o termo com uma evidente intenção negativa, visto que criticava o cristianismo por ser uma religião de pessoas indignas. Isso porque o contexto da época era de agressões e lutas simbólicas, em que as ideologias começavam a tornar-se cruciais como fontes de significados e atitudes políticas, sendo, portanto, uma resposta à tensão (GEERTZ, 1989, p. 25). Como demonstração dessa situação conflituosa, observamos uma carta de Juliano dirigida a Atarbio, um governador da província de Eufrates, na qual Juliano expõe sua posição contrária aos adeptos do cristianismo: “pelos deuses, não quero matar os galileus, nem golpeá-los injustamente, nem que sofram algum outro tipo de desgraça,

mas afirmo veemente que prefiro aqueles que veneram os deuses, pois as loucuras dos galileus têm subvertido tudo, enquanto a benevolência dos deuses a todos tem salvado” (*Carta*, 83).

O imperador criticava o cristianismo, alegando que os cristãos se caracterizavam pela subversão, pois para Juliano eles corrompiam as antigas tradições, sendo por isso responsáveis por todos os vícios e males do Império. Na opinião do imperador, eles também eram autores de vários crimes, uma provável referência às atitudes belicosas dos cristãos com relação não apenas às outras crenças, mas também às heresias. Essas atitudes tumultuavam várias cidades do Império e comprometiam, na visão dos pagãos, a almejada harmonia social. Em suma, o ataque de Juliano pode ser entendido como um meio de preservação da herança helenístico-romana, da *paidéia*, a qual julgava ser a cultura unificadora do Império e que era subvertida pelos cristãos, que se apropriavam indevidamente dela e a corrompiam.

Essas críticas eram uma comprovação de que os neoplatônicos pagãos reconheciam a força social embutida no cristianismo. De acordo com Ehrhardt (1953, p. 460), a fé cristã estimulava uma religiosidade instintiva, pois a saga do martírio e ressurreição de Jesus despertava muita emoção. Além da paixão de Cristo, destacava-se também a influência dos mártires cristãos, que eram objeto de culto por todo o Império. Como uma maneira de contrabalançar esse apelo popular dos heróis cristãos, vemos se produzir, durante o episódio da reação neoplatônica, uma memória em torno dos homens divinos pagãos, que também são apresentados como mártires.

Devido a esse fato, a narrativa biográfica de Máximo de Éfeso elaborada por Eunápio é carregada de relatos detalhados de sua entrega em sacrifício em nome de sua fé, numa clara tentativa de criar uma figura, dentro do paganismo, que despertasse a emoção geralmente ligada aos mártires. Máximo, após a morte de Juliano, permaneceu

na corte de Joviano, o que comprova o seu prestígio. Porém, no reinado seguinte, o de Valente, foi torturado por ordem do imperador. Tendo sobrevivido, retornou a Constantinopla para se defender, mas acabou morto, vítima inocente de uma conspiração palaciana arquitetada por bispos e cortesãos adeptos do cristianismo contra a sua pessoa. É o que nos relata Eunápio:

Ocorreu por esse tempo um forte clamor contra ele, em público nos teatros e reservadamente para o imperador; apesar disto, ganhou admiração de todos, pois agüentou calado grande calúnia. Não obstante eles infligiram a ele um severo castigo, porque o multaram em uma grande soma de dinheiro - isto era porque eles suspeitaram que possuísse muitas propriedades. Pouco depois, Clearco descobriu Máximo atormentado por torturas, de forma que mal conseguia suportá-las. Então Clearco mandou castigar os soldados que o torturavam e exigiu que o reembolsassem de tudo que lhe haviam roubado. Assim recuperou não apenas seu corpo das feridas, mas também lhe foi restituída toda sua riqueza. Decidiu, em seguida, retornar para a corte imperial, para se defender, em nome da honra aos deuses (*Vit. Soph.*, 1922, p. 453-455).

A atuação do círculo dos filósofos neoplatônicos não se restringiu de forma alguma apenas às críticas. Sua maior importância, como já foi citada, relaciona-se a sua concepção acerca da forma de governo e do governante ideal que, graças a Juliano, podemos identificar em maiores detalhes. Enfim, estamos nos referindo à filosofia política, elaborada pelos filósofos neoplatônicos nesse contexto de tensão cultural e apropriada e desenvolvida sob o governo de Juliano.

A principal característica do pensamento político neoplatônico reside na exaltação da figura imperial, princípio que compartilhava com a *basileia*. Afinal, ambas as teorizações provinham de uma mesma base cultural. Desse modo, o exercício da autoridade estava vinculado diretamente ao imperador, independentemente da ideologia

religiosa que o legitimasse. As semelhanças, porém, se encerram nessa questão, pois no caso da teoria neoplatônica, o imperador era exaltado, mas não divinizado e muito menos sujeito à adoração. Na opinião de Juliano: “o mesmo que rende culto as imagens dos reis, que nada necessitam, sem contudo atrair para si boa disposição, deveria render culto a imagens dos deuses, que não necessitam, mas o fazendo lhes convencem a defendê-lo” (*Carta*, 89 b).

Na filosofia política neoplatônica, vigorava a irrestrita obediência às leis, entendidas como ordenações divinas para organizar a vida humana, ou seja, princípios transcendentais de ordenação do cosmos, que agem sobre um mundo tido como uma sombra de uma esfera perfeita e imutável. Assim, a obediência às leis era também uma forma de obediência à vontade divina, e a lei ideal, redigida pelos deuses, regeria o Estado da mesma forma que a alma, aprisionada no corpo humano o rege. A origem divina das leis é exposta pelo próprio Juliano em uma carta que ele enviou ao sacerdote Teodoro: “crendo ser necessário guardar o princípio das leis, que evidentemente nos deram os deuses, porque não seriam tão boas e corretas se tivessem uma origem humana” (*Carta*, 89a).

Juliano inicia essa missiva afirmando que seu conteúdo era mais privado que as outras, pois Teodoro compartilhava com ele de longa amizade, desde o período dos seus primeiros estudos neoplatônicos, numa clara referência ao fato de que havia outras delas de caráter público. Tal declaração se justifica, pois essa carta continha um resumo da encíclica que enviou a todos os sacerdotes pagãos, documento a que o imperador se refere várias vezes, principalmente quando admoesta todo o grupo a ter um maior respeito pelas leis, que estavam sendo negligenciadas por alguns deles: “da aplicação da justiça, de acordo com as leis civis são evidentes que se ocupam os governantes das cidades, e também conviria que vocês como exemplo, não transgredissem as leis dos

deuses, que são divinas” (*Carta*, 89b).

Nessa carta, observamos que Juliano compreende a lei como um produto divino e que, por isso, não apenas ele, o imperador, mas todos os sacerdotes deveriam obedecê-las, estando, portanto todos abaixo dela. Nesse sentido, do mesmo modo que o homem sábio procura purificar seu corpo para que a alma possa ascender de encontro à esfera inteligível, o governante sábio procura obedecer às leis, pois, como fruto da vontade divina, elas o guiarão no caminho correto e almejado pelos deuses. Como os habitantes de Antioquia, ao contrário de Juliano, não demonstravam o devido respeito e obediência às leis, foram repreendidos por ele de forma categórica:

vocês para começar se divertem até o amanhecer, passam suas noites em prazeres e mostram, não apenas por suas palavras, mas por suas ações, que menosprezam as leis. Realmente essa autoridade, que deveria inspirar medo nos homens, é por vocês ignorada de forma que pisoteando as leis insultam aqueles cuja autoridade está acima de tudo. E vocês sentem prazer com esse tipo de atitude e a mostram claramente em muitas ocasiões, mas especialmente nos mercados e teatros (*Misopogon*, 342c).

Numa outra passagem do *Misopogon*, o imperador coloca a obediência aos deuses e às leis no mesmo nível de igualdade, o que comprova a íntima conexão entre ambos elementos no mundo neoplatônico. Juliano, no *Misopogon*, esclarece que a obediência aos deuses e às leis deve-se estender também às autoridades, que não deveriam ser alvo de críticas ou abusos:

Sabendo que todos os homens devem ser escravizados aos deuses e às leis, comportando-se com esses com igual justiça. Sendo, por respeito a esses, pacientes e mansos sobre o desígnio de qualquer autoridade; estudando e pensando que o pobre não pode sofrer nenhuma injustiça que venha das mãos dos ricos; e, ao atingir isto, agüentará todos os aborrecimentos que encontrará naturalmente e

frequentemente: ódio, raiva e abuso (*Misopogon*, 343b).

Ao insistir sobre o respeito dos soberanos às leis, independentemente do caráter que elas possuem, Juliano rejeita a *basileia*, no sentido de que a lei, entendida como princípio transcendente de ordenação do cosmo, não poderia encarnar no soberano, alterando assim sua natureza. Concordamos com Silva (2005, p. 84) quando este afirma que Juliano nega os aspectos divinos do poder imperial, retendo apenas a vaga idéia de que os imperadores governam com o auxílio dos deuses, obtido com a irrestrita obediência às leis.

As virtudes, obtidas por meio da obediência aos deuses e às leis, são elementos essenciais no seio do pensamento político neoplatônico, pois elas são um dos meios principais pelos quais os homens podem se purificar do mal que impregna a realidade sensível e elevar sua alma ao Uno.

O papel que a figura imperial possui, nessa teorização política, é central, já que Juliano seria o mais próximo às leis divinas na terra, pois assume publicamente ser o seu supremo guardião e o faz quando se declara o *Pontifex Maximus*: “Graças aos deuses sou o soberano pontífice e, ainda que totalmente indigno de tão grande tarefa, quero sê-lo continuamente e por isso suplico continuamente aos deuses” (*Carta*, 89 b). O imperador reitera e reafirma essa posição de sua dignidade sacerdotal no *Misopogon* (361d): “estando esperando o meu sinal, e me fazendo honras porque sou o pontífice supremo.”

Assim, o imperador, ao revestir o pontificado máximo do Império, assume publicamente que é o elemento mais próximo dos deuses, os provedores da ordem. Portanto, dentre todos os seres humanos, seria o mais indicado para governar, pois, ocupando o cargo mais alto da hierarquia sacerdotal, conheceria melhor os ordenamentos divinos, e conseqüentemente, também as leis que emanam deles.

Enfim, as leis seriam as ordenações supremas da realidade sensível, por serem emanações diretas do mundo inteligível, e os sacerdotes, por terem um contato maior com os deuses, seriam os melhores conhecedores dessas prescrições jurídicas e, portanto, mais aptos a governar os homens. Dessa forma, quando o imperador se coloca na posição de pontífice supremo, está afirmando ter o direito legítimo de ser máxima autoridade religiosa do Império. No *Misopogon*, Juliano, ao repreender os habitantes de Antioquia que o rejeitaram, situa sua autoridade logo abaixo da dos deuses e das leis, ao mesmo tempo em que assume que sua autoridade advém da obediência a essas duas instâncias que lhe são superiores: “É, eu penso que vocês estão assim contentes porque recusam toda forma de escravidão; primeiro recusando a escravidão aos deuses, secundariamente às leis, e em terceiro lugar a mim, que sou o guardião das leis” (356d).

Na realidade, Juliano entende que todos os sacerdotes, por estarem mais próximos aos deuses, são os que mais conhecem as leis devendo, assim possuir privilégios, reconhecimento e prestígio:

Convém não somente adorar as imagens dos deuses, mas também seus templos, recintos e altares. E é lógico que também devem honrar aos sacerdotes, que são ministros e servidores dos deuses. Sendo justo, pois, retribuir a todos eles honras não menores, senão maiores do que aos magistrados civis. Se alguém crê que deve repartir as mesmas honras aos sacerdotes e aos magistrados civis, porque de certa maneira eles também são sacerdotes dos deuses, já que são guardiões das leis, ao menos é preciso reservar aos primeiros uma parte muito maior da benevolência (*Carta*, 89 b).

Enfim, Juliano reitera a relevância dos sacerdotes e se coloca, ele mesmo, como um sacerdote supremo, ocupando o cume da hierarquia de especialistas religiosos. Deveria, por isso, zelar pela imagem dos sacerdotes, esclarecendo para eles quais seriam as atitudes cabíveis a indivíduos nessa posição, dentre as quais recolher-se e evitar obras

e conversas lascivas, especialmente as advindas das comédias. A leitura ideal seria a filosófica e a dos autores dos clássicos da educação greco-romana:

Como deve ser o sacerdote intentarei dizê-lo (...) sabendo que os deuses têm dado aos sacerdotes grandes recompensas, devemos garantir antes de tudo a dignidade dos deuses (...) é preciso que os sacerdotes estejam limpos não apenas das obras impuras e das ações impudicas, mas também de dizer ou escutar palavras semelhantes. Devemos rechaçar todas as palavras pesadas e conversa impudica. E, para que você possa saber o que eu quero dizer qualquer pessoa dedicada ao sacerdócio não deve ler a Arquíloco, nem a Hiponate, nem a nenhum outro dos escritores semelhantes. Decline-se da leitura de toda a comédia. A filosofia é a única leitura que pode nos convir, além daqueles autores que nos educam tendo os deuses como guia, como Pitágoras, Platão, Aristóteles (*Carta*, 89b).

A menção do saber filosófico como aquele que seria, em primeiro lugar, o mais indicado a todos os sacerdotes demonstra a importância que esse elemento possui dentro de seu pensamento. Afinal, a filosofia seria essencial para a purificação da alma junto com uma série de práticas ascéticas, para a elevação do *nous* à esfera transcendental.

Juliano prossegue destacando a importância da leitura e do que se lê, como afirma em sua *Carta* (89 b): “não é qualquer leitura que convém ao consagrado, porque os discursos produzem na alma certa disposição e pouco a pouco despertam as paixões e de repente acendem uma chama terrível, da qual eu penso ser necessário manter a distância”. O hábito da leitura imprópria tem assim consequências nocivas para a alma do indivíduo que almeja o contato direto com os deuses e que, para tanto, deve exibir o máximo de retidão.

O imperador também aponta várias outras atitudes que os sacerdotes conscientes da dignidade da sua posição, devem adotar, entre as quais as seguintes: “conhecer de

memória os hinos dos deuses, orar continuamente aos deuses tanto em público, quanto em privado, três vezes ao dia e, se não, pelo menos de manhã e de tarde; realizar sacrifícios diários; purificar-se, penetrar nos templos e ali permanecer dias filosofando sem contato com qualquer pessoa” (*Carta*, 89 b). Juliano orienta também os sacerdotes quanto às vestes adequadas a pessoas em sua posição: “Convém, no meu entender, que os sacerdotes, quando oficiando dentro dos templos, utilizem uma veste magnífica, mas fora do templo devem usar algo simples, sem luxo, pois não seria lógico que abusássemos dos bens que têm sido ofertados para honrar aos deuses por vaidade e orgulho inútil. Por isso, devemos rechaçar as vestes demasiadamente luxuosas na ágora” (*Carta*, 89b).

Observamos, na documentação, que o imperador aconselha os sacerdotes a utilizar, em público, roupas simples e a rejeitar o luxo, exceto quando estiverem executando ofícios nos santuários. Juliano, na realidade, não apenas exortava-os a se vestir com simplicidade, mas ele próprio também o fazia, como comprovam as sátiras e zombarias que os antioquenos, para sua indignação, lhe dirigiam, por se vestir de forma simplória se comparado a seu antecessor. Sua exortação à simplicidade é justificada pela prudência devida aos deuses e aos bens ofertados em honra a eles, os quais não deveriam ser dissipados por hábitos luxuosos.

O processo de purificação, para a ascensão da alma adotado por Juliano incluía sacrifícios, libações e estudos filosóficos. Abrangia também a obtenção de quatro virtudes cardeais, que deveriam ser exercitadas pelos homens divinos, em especial o que ocupava o maior dos cargos, o de *Pontifex Maximus*. De acordo com Ehrhardt (1953, p. 464), essas virtudes eram *phronesis*, *andreia*, *sophrosyne* e *dikaiosyne*, ou seja, prudência, coragem, autodisciplina e justiça, que juntas iriam prover saúde e força ao indivíduo, para que este pudesse então alcançar a nova fase, que era a da purificação e

da perspicácia religiosa. Juliano e Máximo de Éfeso acreditavam cumprir todas elas, pois teriam conseguido, na prática, alcançar um alto nível de contato com as esferas celestes, que, em reconhecimento lhes consagraram um estatuto superior.

Assim, a glória do imperador não se assentaria sobre um estatuto sobrenatural misterioso, mas sobre o exercício de um conjunto de virtudes, alcançadas até onde era possível por um esforço humano e, quando este não fosse mais possível, pelos favores dos deuses. Tais virtudes são ressaltadas por Juliano ao longo de sua contenda com os habitantes de Antioquia para destacar que ele não era a encarnação viva do Logos, pois não estaria acima das leis, já que não havia nenhum imperativo natural que tornava os reis superiores à humanidade, mas havia, e ele reconhecia, uma distinção entre os homens virtuosos e aqueles a quem faltavam virtudes.

Observamos, assim, que não existia na teoria política neoplatônica, uma idéia do imperador como um ser divino devido à sua ascendência, como se esta pudesse ser transmitida por via hereditária, nem devido à sua riqueza ou beleza física. Os neoplatônicos reconheciam, porém, que havia seres especiais devido à função de seus próprios méritos, advindos da busca pela virtude e pelo saber filosófico, o que os aproximaria da condição divina. Daí a exortação de Juliano para que os sacerdotes cumprissem certas prescrições, se ausentassem de determinados locais, se vestissem e se apresentassem em público conforme prescrito e, acima de tudo, não se contaminassem com leituras e locais impróprios, mas se ocupassem com hinos, orações e sacrifícios aos deuses, permanecessem dentro dos templos e santuários e procurassem ler tratados filosóficos e da educação clássica eivados de respeito e de exemplos de reverência aos deuses. Dessa forma, eles conseguiriam alcançar as virtudes necessárias a indivíduos que ocupavam cargos sacerdotais.

O imperador, na condição de *Pontifex Maximus* teria que possuir o maior

número de virtudes e, para isso, deveria não apenas estabelecer várias prescrições, mas também cumprir todas elas. E Juliano as seguia, de maneira que foi atacado por causa delas pelos habitantes de Antioquia, que não entendiam a finalidade de práticas ascéticas, sua barba, suas roupas e vida cotidiana simples, suas visitas diárias aos santuários e sua recusa em freqüentar os teatros e o hipódromo. Algumas de suas práticas ascéticas estão contidas na descrição que Amiano Marcelino faz de Juliano:

Distinguiu-se por sua castidade tão inviolada que, após perder sua esposa, sabe-se que não teve nenhuma relação sexual (...) coadjuvando com isso, comia e descansava parcamente tanto em casa quanto fora dela, pois em época de paz seu modo de vida e a frugalidade de sua mesa deixavam admirados aqueles que podiam julgá-lo adequadamente, como era o caso daqueles que, como ele, se revestiam do manto de filósofo. E nas diversas ocasiões em que estava em campanha tomava uma sucinta e vulgar comida, às vezes de pé como os soldados (AMIANO, *apud*, BLANCO, 1979, p. 329-330).

O próprio Juliano ressalta a virtude da temperança, quando se defende por não buscar o prazer necessário a todos os homens, mas, acima de tudo, por buscar a obediência aos deuses e às leis:

Paciente, firme, não se ressentindo ou dando razão à raiva, mas se treinando até onde possível na prática da temperança; as pessoas definem como temperança aquele que se priva de todo prazer, porque se convencem que é impossível um homem ser temperado na sua vida privada, como se é em público; em resumo, se temperança realmente for este tipo de coisa, então vocês se arruinaram e além disso estão arruinando a todos nós, já que não podem agüentar sequer ouvir a palavra escravidão, principalmente se for aos deuses ou as leis (*Misopogon*, 343c).

Amiano Marcelino, no retrato que fez de Juliano, enumerou uma série de virtudes que ele possuía:

duríssimo censor da vigilância dos costumes, distinguiu-se na justiça, comportando-se com grande suavidade contra alguns inimigos que haviam conspirado abertamente contra ele, a fim de corrigir a dureza dos castigos com sua inata benevolência; sua participação nas guerras nos indica sua fortaleza, assim como sua resistência a suportar intensos frios e calores; sua autoridade era firme e há ainda muitos testemunhos de sua generosidade, entre os quais, a imposição de tributos leves, o induto coronário, o perdão de dívidas acumuladas; além do mais, nunca teve ambição de aumentar suas riquezas, que pensava estarem mais bem guardadas nas mãos de seus donos, dizendo em diversas ocasiões, que, quando perguntavam a Alexandre Magno onde tinha tesouros, respondia-lhes afavelmente “entre meus amigos” (AMIANO, *apud*, BLANCO, 1979, p. 330-331).

Temos de ter consciência de que Amiano Marcelino era um autor, que admitia claramente sua crença no paganismo romano e, conforme observamos na passagem acima, tinha uma profunda admiração por Juliano, exaltando suas virtudes. O próprio imperador irá ressaltar aquela que, para ele, é a sua maior qualidade e que deveria ser compartilhada com todos os que possuem contato com os deuses e que procuram purificar sua alma: a filantropia. É o que observamos na seguinte passagem:

Compartilharei meus bens com todos os homens, mas com os bons o farei de forma mais liberal, e com os que carecem de falta de recursos e os pobres o que basta para sua necessidade; eu afirmaria, inclusive, ainda que pareça um paradoxo, que seria divino compartilhar das vestes e alimentos também com inimigos, porque damos ao ser humano e não a um indivíduo determinado. Por isso creio que este cuidado deve também aplicar-se aos que se encontram encarcerados,

pois em nada impedirá a justiça este tipo de filantropia (*Carta*, 89 b).

Juliano, ao se dizer capaz de distribuir sua riqueza com os ricos e pobres, amigos e inimigos e também com os encarcerados, se afirma detentor de filantropia, termo que, segundo Silva (2003a, p. 125), é entendido como sintetizador, em um indivíduo, de todos os predicados positivos existentes no mundo. O imperador, dessa forma, não seria apenas justo, benevolente e firme, qualidades essenciais em um *Pontifex Maximus*, mas seria também humilde e propiciador de bem-estar e abundância.

Esse conjunto de virtudes até então descritas e que encontram a sua síntese na filantropia são atributos essenciais para que o imperador romano possa exercer a liderança do Estado, pois cumprem o papel de engrandecer a sua alma para superar com firmeza, sabedoria e benevolência os desafios colocados aos homens de governo.

Os filósofos que acompanhavam Juliano na corte e o auxiliavam na elaboração do seu pensamento político também ocuparam um papel de destaque. Afinal, como *theioi andrés*, possuíam a capacidade de realizar maravilhas graças aos seus contatos diretos com o mundo transcendental e, conseqüentemente, com seus habitantes, os deuses, sendo também sacerdotes. Os filósofos deveriam então auxiliar o imperador diretamente, pois, tendo contato com as esferas celestes por meio de uma vida ascética, que purificava a alma, podiam consultar o mundo ideal, a fim de conduzir o Império ao melhor caminho.

A constatação desse fato é evocada por Eunápio (*Vit. Soph.*, 1922, p. 439), que descreve Juliano e Máximo juntos consultando os oráculos: “incessantemente eles consultavam os deuses acerca de questões que surgiam na vida diária deles.” A constatação de que Máximo participava ativamente, como principal sacerdote, do cotidiano político do Império comprova a ligação intrínseca existente entre poder e religião.

O paganismo, aos poucos, foi construindo, assim, uma teoria sobre o poder imperial, tendo sempre por referência a exaltação da figura do imperador, que era considerado um homem divino, por conta especialmente de suas virtudes, tal como os filósofos neoplatônicos. Eunápio (*Vit. Soph.*, 1922, p. 445) se refere inúmeras vezes a Juliano utilizando o termo divino: “o divino Juliano escreve para eles como se fossem amigos íntimos e os implora como se fossem deuses para ir residirem com ele.” Além disso, se o melhor governo é o dirigido por homens sábios, Juliano poderia ser considerado o governante perfeito, de acordo com Eunápio, que tem uma preocupação incessante em explicitar a avidez de Juliano pela sabedoria:

Porém, quando o santo Juliano ouviu o relato de Eusébio, falou: adeus e se dedique a seus livros; você me mostrou o homem que eu procurava. E foi ter com Máximo e se pôs a aprender tudo o que ele lhe ensinava. Tinha tal sede de adquirir conhecimento com Máximo e Crisânio, que os estudos dele prosperaram, quando ouviu a respeito da grande sabedoria, que os sacerdotes gregos possuíam dos deuses, correu para lá. (*Vit. Soph.*, 1922: 435-437).

Enfim, o que se pode observar é a construção de um imaginário em torno da figura do imperador, que é representado como um homem divino, representante e protegido pelos deuses, ou seja, um governante perfeito, tal como a teoria neoplatônica defendia: sábio, divinizado e cercado por homens considerados cheios de glória e sabedoria, com amplo acesso às esferas divinas. Além disso, a ética política do neoplatonismo exigia uma moralidade pessoal irrepreensível, como Juliano se esforçava por observar.

Portador de virtudes essenciais, sacerdote supremo, guardião das leis, o imperador seria, nesse quadro teórico, um elemento essencial, seguido dos sacerdotes, encarnados, dentre outros, na pessoa dos filósofos neoplatônicos. O que se observa,

enfim, é reafirmação da realeza, porém não da *basileia*, pois o imperador, apesar de possuir um papel destacado no mundo, tem que se submeter a práticas ascéticas, pois não é um Deus e, além disso, em nenhuma circunstância se encontra acima da Lei, como preconizado pelos seus antecessores, principalmente por Constâncio II.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na presente dissertação, buscamos demonstrar de que maneira, no contexto do Baixo Império, ocorreu a elaboração de uma filosofia política, de cunho pagão, como uma das estratégias de resistência e enfrentamento diante da ascensão do cristianismo e do subsequente enfraquecimento do prestígio cultural das crenças pagãs, desde o governo de Constantino. Conseqüentemente, buscamos compreender, de modo indireto, um dos aspectos que caracterizam o contexto histórico do Baixo Império, a existência dos homens divinos, que, nesse momento da história romana, adquiriram um papel primordial, devido a sua influência, não apenas junto à população, mas também na corte imperial.

A atuação desses especialistas, capazes de produzir maravilhas em nome de sua crença religiosa, tornou-se importante a ponto de eles se converterem em porta-vozes de suas comunidades em diversas ocasiões, tais como nas reivindicações e manifestações, fossem elas pacíficas ou não. Diante da reflexão historiográfica, verificamos que o Baixo Império caracterizava-se como um período de profundas mudanças e, nessa reestruturação, que atingiu todos os aspectos da vida social, houve diversas ocasiões em que a sociedade se manifestou favorável ou contrariamente às modificações que a atingiam diretamente e, nesse cenário, emerge a ação dos homens divinos.

Embora a ação dos homens divinos cristãos - monges, diáconos, presbíteros e bispos - seja mais investigada pela historiografia, destacamos, em nossa pesquisa, que o paganismo, mesmo sofrendo um processo de franco desfavorecimento pela casa imperial, não era um elemento decadente e amorfo, como nos comprova a presença dos *theioi andrés* pagãos, que, como representantes desse sistema de crença, praticavam

maravilhas, ocupavam-se de práticas oraculares e possuíam cargos políticos, inclusive na corte.

No século IV, os detentores de um estatuto especial, de matiz tanto cristão como pagão, são frutos de um mesmo contexto, por isso partilhavam das mesmas prerrogativas, o que ressaltava sua rivalidade. Afinal, uns e outros, apesar de comungarem de crenças diferentes, viviam na mesma época, e, já que o indivíduo é parte de uma coletividade, compartilha, como tal, de um sistema de valores comum a todos os seus membros. Os diferentes grupos integram, assim, um universo simbólico comum, mesmo que a apropriação por cada um dos grupos esteja relacionada às suas características e aos seus 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 e a forma pela qual suas partes se relacionam.

A análise do embate entre dois grupos, representantes de crenças religiosas diferentes, o pagão e o cristão, pela monopolização do campo do sagrado foi uma das preocupações desse estudo. Mas certamente não demos conta de toda a complexidade desse assunto, por restringirmos nossa análise às atitudes dos filósofos neoplatônicos, em especial às suas ações de resistência cultural e simbólica, diante do crescimento e da ascensão do grupo rival.

Muito do que se sabe sobre os filósofos neoplatônicos, convertidos, ao longo do século IV, em homens divinos, se deve às biografias, escritas geralmente por indivíduos do mesmo grupo, ou que, pelo menos, por aqueles que compartilhavam da mesma crença, caso de Eunápio de Sárdis, que produziu uma série de biografias acerca do grupo de que também fazia parte, os homens divinos neoplatônicos. Tais obras biográficas elucidam as ações práticas desses indivíduos em meio aos seus pares, aos

seus discípulos, e também junto à população, e, por meio dessas obras, pudemos entrever a imagem que esse grupo tinha de si próprio e que tipo de memória pretendia perpetuar. Enfim, essas obras biográficas nos fornecem um retrato da identidade social desse grupo, forjada diante de um processo de alteridade.

Toda a luta entre os dois grupos sociais, o pagão e o cristão, perpassa pela concepção de poder e religião, já que, no período do *Dominato*, o imperador justificava seu poder e todo o aparato simbólico e material decorrente dele com base em preceitos religiosos, como ocorreu na formação da *basileia*, quando os imperadores Constantino e Constâncio II se utilizaram de concepções cristãs, com o auxílio de membros da hierarquia eclesiástica, para legitimar seu poder. Isso explica o favorecimento do cristianismo, principalmente na parte oriental do Império. Os neoplatônicos, adeptos do paganismo, reagiram a esse processo criando mecanismos de resistência, como a reformulação de sua identidade, a criação de mártires pagãos e a elaboração de uma filosofia política.

A relevância de nossa pesquisa se insere exatamente na análise do impacto dessa filosofia política sobre o exercício do poder, que era, ademais, uma comprovação da existência de outras concepções políticas acerca da justificação e legitimação do poder imperial, portanto, uma forma de contraposição à *basileia*, que aliava Estado e Igreja ao colocar a figura de Cristo, maior símbolo cristão, no centro da política romana.

A concepção pagã do poder imperial elaborada nesse contexto de intenso embate cultural foi, por nós, identificada mediante a análise dos escritos legados pelo imperador Juliano, que, ao assumir a púrpura em 361, realizou uma série de reformas no intuito de restabelecer a supremacia do paganismo diante da casa imperial. A sua atitude, de cunho religioso e político, foi, sobretudo, baseada nos preceitos do paganismo neoplatônico, cujos filósofos foram seus mestres e conselheiros. Juliano não apenas

rejeitou a doutrina religiosa cristã, mas também a *basileia*, como forma de justificação do poder imperial e, ao fazê-lo, adotou a filosofia política neoplatônica como a teoria que o legitimaria no trono e, conseqüentemente, reforçaria a restauração do paganismo e inauguraria uma nova etapa na luta de representações entre os homens divinos pagãos e cristãos.

Entre a grande quantidade de escritos deixados por Juliano, analisamos, para a compreensão da filosofia política pagã, algumas de suas *Cartas* e o *Misopogon*, ambos redigidos por ocasião de sua estada em Antioquia, cidade que se mostrou hostil para com o imperador em vários aspectos: suas atitudes de ascetismo, seus sacrifícios em homenagem aos deuses, sua aparência despojada e sua recusa em participar de eventos de agrado da população. Na realidade, entendemos que os antioquenos estavam rejeitando a política religiosa adotada por ele em seu governo. Juliano, ao compreender a opinião dos habitantes da cidade, redigiu a defesa daquela que era, na realidade, a filosofia política do neoplatonismo, adotada desde o início do seu governo e aperfeiçoada por ele e pelos filósofos neoplatônicos que residiam, nesse momento, na corte, a seu pedido, principalmente Máximo de Éfeso, que se consagrou como o maior dentre os sacerdotes pagãos do período.

Os preceitos dessa teorização, de cunho eminentemente político, estabelecia que o imperador não seria, por sua natureza, um pólo irradiador de sacralidade. Um fato relevante que não pode ser dissociado dessa discussão é que tanto os cristãos como os pagãos não discutiam ou questionavam a legitimidade do Estado imperial como a melhor forma de governo. Ambos estavam, nesse momento, elaborando aquela que seria a melhor justificativa para legitimar o poder do imperador, mas de forma alguma para contestá-lo.

Para os pagãos, o imperador teria, como todos os habitantes do Império, que estar abaixo das leis e sujeito a elas, já que estas seriam obras dos deuses para ordenar a realidade humana. As leis eram, portanto, emanações diretas da esfera transcendental, e ninguém estaria acima delas, pois essa atitude equivaleria a identificar-se como um ser no mesmo nível que os deuses, entidades que deveriam ser respeitadas sobre todas as coisas e por toda a sociedade do Império, sem exceção. Qual o papel do imperador nesse pensamento? Como explicar e justificar sua autoridade sobre a população em um contexto de proeminência suprema das leis?

O imperador teria, nesse pensamento político, uma série de prerrogativas que o tornaria o indivíduo mais apto a exercer autoridade sobre todos os demais. A primeira delas seria a vida de ascese, estudos filosóficos, simplicidade e comprometimento com a devoção aos deuses, o que levaria à purificação de sua alma e, conseqüentemente, a elevaria, ainda que por alguns instantes, às hipóstases, fases que compõem a esfera suprema e perfeita. Por isso, Juliano rejeitava vestes luxuosas e se afastava de elementos poluidores, por excelência, como os funerais, o hipódromo, teatros e a literatura imprópria. A segunda questão a ser considerada para a exaltação da dignidade imperial era o fato de que, após entrar em contato com o mundo transcendental, o imperador se converteria em um *theos aner*. Porém, a sua natureza diferenciada seria preservada, diante dos filósofos neoplatônicos, se levarmos em consideração que havia distinções no interior da categoria de homens divinos.⁴⁶ Devido a esse aspecto,

⁴⁶ Havia três tipos de homens divinos na concepção neoplatônica: o primeiro abrangia os magos e taumaturgos, que utilizavam a teurgia, e possuía grande apelo popular; o segundo era formado por aqueles indivíduos que possuíam poder devido aos seus estudos filosóficos, suas práticas ascéticas e a conseqüente purificação e ascensão da alma. A escola siríaca acabou por unir essas duas concepções de *theioi andrés*. O terceiro tipo era formado por aqueles que foram eleitos pelas divindades, por suas virtudes, como os melhores homens para governar e representar a vontade dos deuses na terra. Formam parte dessa última categoria os imperadores (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 190).

Eunápio refere-se a Juliano, não apenas usando termos provenientes da deferência a sua autoridade, mas também utilizando-se do epíteto de “divino”.

O terceiro aspecto a ser considerado são as inestimáveis virtudes – prudência, coragem, autodisciplina e justiça - que o imperador adquiria na medida em que passasse pelas etapas de purificação da alma. Para Ehrhardt (1953, p. 475), havia várias esferas para a ascensão da dignidade pessoal, e, na medida em que o imperador as percorria, adquiria, graças às benesses divinas, virtudes. Em diversas passagens da documentação, observamos referências às virtudes imperiais. Uma delas, entretanto, nos chama a atenção, pois o próprio Juliano a ressalta inúmeras vezes, como um de seus maiores predicados, a filantropia, que denota o amor de quem a pratica pela humanidade, o desprendimento, a generosidade para com outrem e a caridade. Segundo Silva (2003b, p. 125), o imperador sintetiza, em sua pessoa, por meio da filantropia, todos os predicados positivos existentes e propicia prosperidade, riqueza e abundância.

Por fim, Juliano se intitula como o maior guardião das leis na terra, devido ao cargo de *Pontifex Maximus*, ou seja, o imperador seria o maior dentre os sacerdotes; seria o homem na terra com maior proeminência no contato com os deuses e com as benesses advindas deles, como as leis, e teria, portanto, a responsabilidade de salvaguardá-las. Inclusive, para Juliano, o papel dos sacerdotes estava no mesmo nível que o de um senador ou decurião. Afinal, os especialistas religiosos eram guardiães das leis, assim como os magistrados. Assim, os detentores do poder, nessa concepção, deviam seus talentos políticos a disposições preexistentes, advindas de prerrogativas divinas, que eram alcançadas mediante uma série de atitudes e comportamentos que Juliano procurava cumprir e respeitar.

A filosofia política adotada por Juliano não permaneceu, após a sua morte, no centro da política de legitimidade imperial; pelo contrário, a concepção da realeza

sagrada retornou com grande força a corte. Embora tenhamos consciência de que muitos de seus posicionamentos foram reinterpretados e reutilizados pelos especialistas cristãos, sendo essa característica uma das grandes forças do cristianismo, o fato é que a teoria acerca da justificação do poder imperial de cunho pagão não logrou sucesso após a morte de seu benfeitor político.⁴⁷

As razões para esse rápido desaparecimento são várias. Uma delas seria a forte reação cristã junto à corte após a tentativa de restauração do paganismo. Outro motivo pode ter advindo das idéias filosóficas neoplatônicas, de cunho elitista, que demandavam certa compreensão, provida pela educação clássica, que boa parte da população não possuía condições materiais de patrocinar. O fato é que, se levarmos em consideração a reação dos antioquenos diante da política e da representação imperial adotadas por Juliano, somos levados a supor que a maioria da sociedade romana não compreendeu suas idéias acerca da legitimidade do poder imperial.

Devemos levar em consideração também que a política de sacralização do imperador, que Juliano rejeitou ao assumir a púrpura imperial, era uma teorização já aceita pela maioria da população. Afinal, foi executada gradualmente, e não apenas pelos dois governos anteriores ao de Juliano, que se caracterizavam pela formação e consolidação da *basileia*, pois podemos observar um movimento nesse mesmo sentido desde o final da Anarquia Militar e o início do *Dominato*, sob o governo de Diocleciano, imperador que foi um dos grandes perseguidores dos cristãos. Portanto, a potencialização de uma realeza sagrada já se manifestava no interior do Império havia décadas, inclusive sob o reinado de imperadores pagãos, e, se a sociedade, em algum momento, produzira uma rejeição social, de grande envergadura, a essa concepção da

⁴⁷ Conforme Salamito (1995, p. 692-3), a rápida difusão e universalização do cristianismo, a partir do século IV, deve-se a sua capacidade de adaptação ao meio e ao seu dinamismo em converter a seu favor a força política da coletividade que se encontrava marginalizada social e politicamente, pois a conquista e a reinvenção da cultura clássica e da tradição pagã pelos bispos fizeram dos discursos cristãos um instrumento poderoso nas disputas políticas.

legitimação do poder imperial, no momento da ascensão de Juliano ela já não mais existia.

Os círculos pagãos, em conjunto com o imperador, teriam que organizar uma ampla e organizada propaganda de cunho político em consonância com a apresentação prática da nova imagem imperial, de forma que ela não causasse estranheza social, ou, mais grave, rejeição popular, não tanto pelo fato de ela se opor ao cristianismo, mas por negar o caráter sacro ligado ao imperador. O fato é que o imperador Juliano não teve tempo de desenvolver tal representação a fim de reforçar sua concepção de filosofia política, pois veio a falecer pouco depois de deixar a cidade de Constantinopla. E, após seu governo, gradualmente desapareceu também a filosofia política pagã.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentação primária impressa

EUNAPIUS. *The lives of sophists*. In: PHILOSTRATUS & EUNAPIUS. English Translation by Wilmer Cave Wright. London: William Heinemann, 1922.

JULIANO. *Cartas y fragmentos*. Introducciones, traducción y notas por José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo. Madrid: Gredos, 1982.

JULIANO. *Discursos I - IV*. Introducciones, traducción y notas por José García Blanco. Madrid: Gredos, 1979.

JULIANO. *Misopogon*. English translation by Wilmer Cave Wright. London: Loeb Classical Library, 1913.

PHARR, C. & DAVIDSON, T. S. (trad.) *Codex Theodosianus and novels and Sirmondian Constitutions*. Princeton: Princeton University Press, 1952.

Obras teóricas

BALANDIER, G. *O poder em cena*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.

_____. *Antropologia política*. Lisboa: Difusão Européia do Livro, 1969.

BOBBIO, N. *Dicionário de política*. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1992.

_____. *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política*. 9. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

BORDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

BURKE, P. *A fabricação do rei*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

CERTEAU, M. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CHARTIER, R. *A história cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUBY, G. História social e ideologia das sociedades. In: LE GOFF, J.; NORA, P. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 130-145.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.

GUARINELLO, N. Uma morfologia da história: as fontes da história antiga. *Politéia*, Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, p. 41-61, 2003.

HUNT, L. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LE GOFF, J. Documento/Monumento. In:_____. *História e Memória*. Campinas: UNICAMP, 1996, p. 535-553.

MARROU, H. I. *Sobre o conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

SILVA, T. T. da. *Identidade e diferença: uma perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

VEYNE, P. *O inventário das diferenças*. Lisboa: Gradiva, 1989.

Obras Gerais

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins fontes, 1998.

AJA SÁNCHEZ, J. R. La crisis de Antioquía del año 354: un ejemplo de la pervivencia de la “Vis Publica” en la Antigüedad Tardia. *Antigüedad y Cristianismo*, Murcia, v. 14, p. 61-81, 1997.

_____. El linchamento del bispo Jorge y la violencia religiosa tardoromana. *Antigüedad y Cristianismo*, Murcia, v. 8, p. 111-136, 1991.

ALFÖLDY, G. *A história social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.

_____. A. Some portraits of Julianus Apostata. *American Journal of Archaeology*, Boston, v. 66, n. 4, p. 403-405, 1962.

ALONSO-NUNEZ, J. M. El ultimo discurso del emperador Juliano según Ammiano Marcelino. *Hispania Antiqua*, Madrid v. 6, p. 233-237, 1976.

_____. En torno del neoplatonismo del emperador Juliano. *Hispania Antiqua*, Madrid, v. 2, p. 179-185, 1973.

_____. Notas sobre el Epistolário y las poesias del emperador Juliano. *Hispania Antiqua*, Madrid, v. 2, p. 55-60, 1972.

_____. Relación de fuentes para la historia del emperador Juliano. *Hispania Antiqua*, Madrid, v. 1, p. 5-10, 1971.

ARCE, J. El historiador Ammiano Marcelino y la pena de muerte. *Hispania Antiqua*, Madrid, v. 4, p. 321-344, 1974.

ATHANASSIADI, P. Dreams, theurgy and freelance divination: the testimony of Iamblichus. *The Journal of Roman Studies*, London, v. 83, p. 115-130, 1993.

_____. *Julian: an intellectual biography*. London: Routledge, 1992.

_____. Philosopher and oracles: shifts of authority in later paganism. *Byzantion*, Bruxelles, v. 4, p. 45-62, 1992.

BAJO, F. El patronato de los bispos sobre ciudades durante los siglos IV-V en Hispania. *Memorias de Historia Antigua*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1981, p. 203-213.

BAKER, A. Eunapius and Jerome. *Greek, Roman and Byzantine studies*, North Carolina, v. 27, n. 3, p. 319-324, 1986.

_____. Eunapius and Photius. *Greek, Roman and Byzantine studies*, North Carolina, v. 29, n. 4, p. 389-402, 1988.

_____. The date of Eunapius' vitae sophistarum. *Greek, Roman and Byzantine studies*, North Carolina, v. 25, n. 2, p. 183-192, 1984.

BARNES, T. D. A correspondent of Iamblichus. *Greek, Roman and Byzantine studies*, North Carolina, v. 24, n. 1, p. 181-184, 1978.

_____. *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

_____. A law of Julian. *Classical Philology*, Chicago, v. 69, n. 4, p. 288-291, Out. 1974.

BAUAB, M. A. R. Comentário sobre a política religiosa do imperador Flávio Cláudio Juliano, o Apóstata. *Revista de História*, São Paulo, v. 45, n. 91, p. 3-25, 1972.

BAYNES, N. H. The date of the composition of the Historia Augusta. *The Classical Review*, Cambridge, v. 38, n. 7-8, p. 165-169, Nov./Dec. 1924.

_____. The death of Julian the Apostate in a christian legend. *The Journal of Roman Studies*, London, v. 27, p. 22-29, 1937.

_____. The early life of Julian the Apostate. *The Journal of Hellenic Studies*, London, v. 45, p. 251-254, 1925.

_____. The Historia Augusta: its date and purpose: a reply to criticism. *The Classical Quarterly*, London, v. 22, n. 3-4, p. 166-171, Jul./Oct. 1928.

BIDEZ, J. *Le vie de l'empereur Julien*. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

BLANCO, J. G. Introducción general a Juliano. In: JULIANO. *Discursos*. Madrid: Gredos, 1979.

BLOCKLEY, R. C. Constantius Gallus and Julian as caesars of Constantius II. *Latomus*, Bruxelles, t. 31, f. 2, p. 433-468, 1972.

_____. Dexippus of Athens and Eunapius of Sardis. *Latomus*, Bruxelles, t. 30, f. 3, p. 710-715, 1971.

BOAS, G. A Source of the Plotinian mysticism. *The Journal of Philosophy*, New York, v. 18, n. 12, p. 326-332, Jun. 1921.

BOLTON, C. A. The emperor Julian against "Hissing Christians". *The Harvard Theological Review*, New York, v. 61, n. 3, p. 496-497, Jul. 1968.

BONFANTE, L. W. Emperor, god and man in the IV century: Julian the apostate and Ammianus Marcelinnus. *La Parola del Passato*, Napoli, n. 94, p. 401-427, 1964.

BOWERSOCK, G. W. *Hellenism in late antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. *Julian the apostate*. Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

_____. From emperor to bishop: the self-conscious transformation of political power in the Fourth Century A.D. *Classical Philology*, Chicago, v. 81, n. 4, p. 298-307, Oct. 1986.

BRADBURY, S. Constantine and the problem of anti-pagan legislation in the Fourth Century. *Classical Philology*, Chicago, v. 89, n. 2, p. 120-139, Apr. 1994.

_____. The date's of Julian's: letter to Themistius. *Greek, Roman and Byzantine studies*, North Carolina, v. 28, n. 2, p. 235-251, 1987.

BREHIER, E. *História da Filosofia*. v. II. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

BROWING, R. *The emperor Julian*. Califórnia: University of Califórnia, 1978.

BROWN, P. *Ascensão do cristianismo no ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.

_____. *O fim do mundo clássico*. Lisboa: Verbo, 1972.

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

BRUN, J. *O neoplatonismo*. Lisboa: Edições 70, 1988.

BURCKHARDT, J. *Del paganismo al cristianismo: la época de Constantino el grande*. México: Fondo de Cultura Económica, 1945.

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

CARVALHO, M. M. A "Urbs" nos discursos e testemunhos de Juliano: documentação textual e epigrafia. *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 3, p. 225-235, 1997.

_____. *Análise da legislação municipal do imperador Juliano: cúrias e decuriões*. 1995. 210 p. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

_____. Código legislativo em Juliano: cúrias e decuriões. *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 2, p. 169-192, 1996.

_____. Gregório de Nazianzo e a polêmica em trono da restauração pagã de Juliano. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: Edufes, 2006.

_____. Logos cristão e logos pagão no universo político-cultural do século IV d.C.: apontamentos sobre o Contra Juliano. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 17, p. 61-79, 2004a.

_____. *Paidéia e retórica no século IV d.C.: a construção da imagem do imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno*. 2003. 202 p. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

_____. Paidéia, retórica e uma nova abordagem sobre o Contra Juliano de Gregório Nazianzeno. *Dimensões: Revista de História da UFES*, Vitória, v.16, p. 189-201, 2004b.

_____. Política e cidade na filosofia mística do imperador Juliano. *História*, São Paulo, v. 15, p. 215-229, 1996.

CHADWICK, H. *A Igreja primitiva*. Lisboa: Ulisséia, 1967.

CHALMERS, W. R. Eunapius, Ammianus Marcellinus, and Zosimus on Julian's persian expedition. *The Classical Quarterly*, London, v. 10, n. 2, p. 152-160, Nov. 1960.

_____. The Nea 'EKAOZIZ of Eunapius histories. *The Classical Quarterly*, London, v. 3, n. 3/4, p. 165-170, Jul./Oct. 1953.

CLOTA, J. A. *El neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona: Anthropos, 1989.

CORASSIN, M. L. Constantino e o império cristão. *Revista de História*, São Paulo, v. 52, n. 104, p. 741-765, 1975.

COX, P. *Biography in late antiquity: a quest for the holy man*. Berkeley: University of California press, 1983.

CURTA, F. Atticism, homer, neoplatonism, and Fürstenspiegel: Julian's second panegyric on Constantius. *Greek, Roman and Byzantine studies*, North Carolina, v. 36, n. 2, p. 177-211, 1995.

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

DILLON, J. M. Plotinus at work on platonism. *Greece & Rome*, Cambridge, v. 39, n. 2, p. 189-204, Oct. 1992.

_____. Plotinus, Enn. 3.9.1, and later views on the intelligible world. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Atlanta, v. 100, p. 63-70, 1969.

DODDS, E. R. New light on the "Chaldaean Oracles". *The Harvard Theological Review*, New York, v. 54, n. 4, p. 263-273, Oct. 1961.

_____. Theurgy and its relationship to neoplatonism. *The Journal of Roman Studies*, London, v. 37, p. 55-69, 1947.

DONINI, A. *A história do cristianismo*. Lisboa: Edições 70, 1988.

DOWNEY, G. *A history of Antioch in Syria: from Seleucus to the arab conquest*. New Jersey: Princeton University Press, 1961.

_____. *Ancient Antioch*. New Jersey: Princeton University Press, 1963.

_____. Julian the Apostate at Antioch. *Church History*, New Haven, v. 8, n. 4, p. 303-315, Dec. 1939.

_____. Themistius and the defense of hellenism in the Fourth Century. *The Harvard Theological Review*, New York, v. 50, n. 4, p. 259-274, Oct. 1957.

_____. The size of the population of Antioch. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Atlanta, v. 89, p. 84-91, 1958.

DVORNICK, F. The emperor Julian's reactionary ideas on kingship. In: WEIZMANN, K. (Ed.). *Late classical and medieval studies in honor of Alliert Mathias Friend Jr.* Princeton: Princeton University Press, 1955. p. 71-81.

EHRHARDT, A. The political philosophy of neo-platonism. *Studi in Onoredi Vincenzo Arango-Ruiz*, Napoli, p. 457-482, Jov. 1953.

FESTUGIERE, A. J. Julien a Macellum. *The Journal of Roman Studies*, London, v. 47, n. 1/2, p. 53-58. 1957.

FINAMORE, J. F. Qeoi Qewn: an iamblichean doctrine in Julian's against the galilaeans. *Transactions of the American Philological Association*, Atlanta, v. 118, p. 393-401, 1988.

FINBERG, H. P. R. The filiation of aesthetic ideas in the neoplatonic school. *The Classical Quarterly*, London, v. 20, n. 3/4, p. 148-151, Jul./Oct. 1926.

FINDLAY, L. M. Reconstruing faith: Strauss, Vigny, and the Emperor Julian. *Comparative Literature*, Eugene, v. 43, n. 3, p. 246-259, Summer, 1991.

FORNARA, C. W. Julian's persian expedition in Ammianus and Zosimus. *The Journal of Hellenic Studies*, London, v. 111, p. 1-15, 1991.

FOUQUET, C. L'hellénisme de l'empereur Julien. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, v. 2, p. 192-202, juin. 1981.

FOWDEN, G. The pagan holy man in late antique society. *The Journal of Hellenic Studies*, London, v. 102, p. 33-59, 1982.

FRAKES, R. M. The dynasty of Constantine down in 363. In: LENSKI, N. *The Cambridge companion to the age of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

FRANTS, A. Did Julian the Apostate rebuild the Parthenon? *American Journal of Archaeology*, Boston, v. 83, n. 4, p. 395-401, Oct. 1979.

_____. From paganism to christianity in the temples of Athens. *Dumbarton Oaks Papers*, Cambridge, v. 19, p. 185-205, 1965.

FREND, W. H. C. The failure of the persecutions in the Roman Empire. *Past and Present*, Oxford, n. 16, p. 10-30, Nov. 1959.

GILLIARD, F. D. Notes on the coinage of Julian the Apostate. *The Journal of Roman Studies*, London, v. 54, p. 135-141, 1964.

GLEASON, M. W. Festive satire: Julian's Misopogon and the new year at Antioch. *The Journal of Roman Studies*, London, v. 76, p. 106-119, 1986.

GONÇALVES, A. T. M. Os severos e a anarquia militar. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: Edufes, 2006. p. 175-191.

GREGORY, T. E. Julian and the last oracle at Delphi. *Greek, Roman and Byzantine studies*, North Carolina, v. 24, n. 4, p. 355-366, 1983.

GUARINELLO, N. L. Prefácio. In: SILVA, G. V. da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. Vitória, Edufes, 2003.

HARDY, H. The emperor Julian and his school law. *Church History*, New haven, v. 37, n. 2, p. 131-143, Jun. 1968.

HERNÁNDEZ, A. M. La *vetus Latina* y la confrontación cultural entre el paganismo y cristianismo. *Antigüedad y cristianismo*, Murcia, v. 7, p. 91-97, 1990.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. Ciudades griegas en el Imperio Romano: la mirada de los sofistas. *Hispania Antiqua*, Valladolid, v. 20, p. 75-114, 2002.

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

_____. Teología política de Juliano como expresión de la controversia paganismo-cristianismo en el siglo IV. *Antigüedad y cristianismo*, Murcia, v. 7, p. 179-195, 1990.

HOEBBER, K. Julian the apostate. In: THE CATOLIC Encyclopedia. New York: Robert Appleton, 1910. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/08558b.htm>>. Acesso em: 13 jun. 2008.

HUNT, D. Julian. In: CAMERON, A.; GARNSEY, P. *The Cambridge ancient history: the late empire AD 337-425*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998a. v. 13, p. 44-77.

_____. The successors of Constantine. In: CAMERON, A.; GARNSEY, P. *The Cambridge ancient history: the late empire AD 337-425*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998b. v. 13, p. 1-43.

IGAL, J. El enigma del oraculo de Apolo sobre Plotino. *Emerita*, Madrid, t. 52, f. 1, p.83-115, 1984.

JAEGER, W. *Cristianismo y paidéia griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JONAS, R. A newly discovered portrait of the emperor Julian. *American Journal of Archaeology*, Boston, v. 50, n. 2, p. 277-282, Apr./Jun. 1946.

JONES, R. M. Chalcidius and neo-platonism. *Classical Philology*, Chicago, v. 13, n. 2, p. 194-208, Apr. 1918.

JUNEAU, J. Pietas and politics: Eusebia and Constantius at court. *The Classical Quarterly*, London, v. 49, n. 2, p. 641-644, 1999.

KATZ, J. Plotinus and the gnostics. *Journal of the History of Ideas*, Lancaster, v. 15, n. 2, p. 289-298, Apr. 1954.

KIRSCHNER, R. The vocation of holiness in Late Antiquity. *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 38, n. 2, p. 105-124, Jun. 1984.

LEE, A. D. Traditional religions. In: LENSKI, N. *The Cambridge companion to the age of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

LIEU, S.; MONTSERRAT, D. *From Constantine to Julian: pagan and byzantine views*. London: Routledge, 1996.

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

MARROU, H. I. *História da educação na antigüidade*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1990.

MAZA, C. M.; ALVAR, J. Transferencias entre los misterios y el cristianismo: problemas y tendencias. *Antigüedad y cristianismo*, Murcia, v. 14, p. 47-59, 1997.

MENDES, N. M. *O sistema político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

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

_____. The disadvantages of monotheism for a universal state. *Classical Philology*, Chicago, v. 81, n. 4, p. 285-297, Oct. 1986.

MONTERO, P. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1990.

MOORE, C. H. The pagan reaction in the late Fourth Century. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Atlanta, v. 50, p. 122-134, 1919.

MORÓN, J. M. C. Retórica y filosofía en Juliano. *Emerita*, Madrid, t. 55, f. 2, p. 313-328, 1987.

NICHOLSON, O. The Corbridge Lanx and the Emperor Julian. *Britannia*, London, v. 26, p. 312-315, 1995.

NIXON, C. E. V. Aurelius Victor and Julian. *Classical Philology*, Chicago, v. 86, n. 2, p. 113-125, Apr. 1991.

NOCK, A. D. Deification and Julian: I. *The Journal of Roman Studies*, London, v. 47, n. 1-2, p. 115-123, 1957.

_____. The emperor's divine comes. *The Journal of Roman Studies*, London, v. 37, p. 102-116, 1947.

NORMAN, A. F. Magnus in Ammianus, Eunapius, and Zosimus: new evidence. *The Classical Quarterly*, Chicago, v. 7, n. 3-4, p. 129-133, Jul./Oct. 1957.

_____. The book trade in Fourth-Century Antioch. *The Journal of Hellenic Studies*, London, v. 80, p. 122-126, 1960.

OLIVEIRA, M. A. M. *O Império Romano e o reino dos céus: a construção da imagem sagrada do imperador em De laudibus Constantini, de Eusébio de Cesaréia (séc. IV d.C.)*. 2005. 160 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2006.

PACK, R. Ammianus Marcellinus and the curia of Antioch. *Classical Philology*, Chicago, v. 48, n. 2, p. 80-85, Apr. 1953.

_____. A romantic narrative in Eunapius. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Atlanta, v. 83, p. 198-204, 1952.

_____. Notes on the Caesars of Julian. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Atlanta, v. 77, p. 151-157, 1946.

_____. The roman digressions of Ammianus Marcellinus. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Atlanta, v. 84, p. 181-189, 1953.

_____. Two sophists and two emperors. *Classical Philology*, Chicago, v. 42, n. 1, p. 17-20, Jan. 1947.

PEROLI, E. Gregory of Nyssa and the neoplatonic doctrine of the soul. *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 51, n. 2, p. 117-139, May 1997.

PINTO, P. G. H. R. Transformações no paganismo romano. *Phoînix*, Rio de Janeiro, v. 3, p. 343-369, 1997.

PRICE, S. R. F. Between man and god: sacrifice in the Roman Imperial cult. *The Journal of Roman Studies*, London, v. 70, p. 28-43, 1980.

_____. Gods and emperors: the greek language of the Roman Imperial cult. *The Journal of Hellenic Studies*, London, v. 104, p. 79-95, 1984.

RAUBITSCHKE, A. E. Iamblichos at Athens. *Hesperia*, Princeton, v. 33, n. 1, p. 63-68, Jan./Mar. 1964.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. v. IV. São Paulo: Loyola, 1994.

RÉMONDON, R. *La crisis del Império romano: de Marco Aurélio a Anastasio*. Calábria: Editorial Labor, 1967.

RIST, J. Plotinus and christian philosophy. In: GERSON, L. P. *Plotinus*. London: Routledge, 2001.

RODRÍGUEZ GERVÁS, M. J. Constantino y la utilización político-ideológica de Roma. *Historia Antigua*, Salamanca, v. 8, p. 49-53, 1990.

_____. Los sueños de Constantino en autores paganos y cristianos. *Antigüedad y cristianismo*, Murcia, v. 7, p. 143-150, 1990.

SACKS, K. The meaning of Eunapius' history. *History and Theory*, Middletown, v. 25, n. 1, p. 52-67, Feb. 1986.

SAID, E. W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SALAMITO, J. M. La christianisation et les nouvelles règles de la vie sociale. In: MAYER, J-M., PIETRI, C., *Histoire du christianisme*. Tomo 2. Paris: Desclée, 1995, p. 657-717.

SÁNCHEZ, B. E. Juliano y su lucha intencionada contra la alteridad bárbara germana. *Hispania Antiqua*, Valladolid, v. 16, p. 233-246, 1998.

_____. La actuación del César Juliano en la Gália. *Florentia Iliberritana*, Granada, n. 11, p. 55-68, 2000.

SANTOS YANGUAS, N. V. Juliano y Teodosio: ¿la antítesis de dos emperadores? *Memorias de Historia Antigua*, Oviedo, 15/16, p. 183-213, 1994-1995.

SCIACCA, M. F. *História da filosofia*. v.I. São Paulo: Mestre Jou, 1961.

SEAGER, R. Perceptions of Eastern frontier policy in Ammianus, Libanius, and Julian (337-363). *The Classical Quarterly*, London, v. 47, n. 1, p. 253-268, 1997.

SILVA, E. C. M. *Igreja, conflito e poder no século IV d.C.: João Crisóstomo e o levante das estátuas em Antioquia*. 2006. 187 f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2006.

_____. Império Romano e cristianismo: a idéia de império na obra a cidade de Deus de Agostinho de Hipona. In: SILVA, G. V. *Religião e pensamento político no Mundo Antigo: entre a tradição clássica e a cristã*. Vitória: PPGHis/ UFES, 2005. p. 75-91.

SILVA, G. V. A comunicação política no Baixo Império Romano. *Revista de História*, Vitória, v. 12, p. 205-212, 2001a.

_____. A configuração do Estado Romano no Baixo Império. *História*, São Paulo, v. 17-18, p. 199-223, 1999a.

_____. A prática da astrologia e a perseguição aos *mathematici* no IV século. *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 195-204, 1998.

_____. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: Edufes, 2006. p. 241-266.

_____. Constâncio II, o anticristo: Hilário de Poitiers e a construção da imagem imperial. *Dimensões: Revista de História da UFES*, Vitória, v. 15, p. 219-235, 2003a.

_____. Educação, filosofia e poder no século IV: Temístio de Bizâncio e a defesa da ação pública dos filósofos na *Oratio XXVI*. *Fênix*, Uberlândia, v. 3, p. 1-15, 2007.

_____. Magia e poder no Império Romano: a perseguição aos mágicos e adivinhos entre a história e a antropologia. *Revista de História*, Vitória, v. 8, p. 38-44, 1999b.

_____. Memória, história e historiografia em torno do Baixo Império Romano. *Pós-história*, Assis, v. 9, p. 71-91, 2001b.

_____. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basílica (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003b.

_____. A Construção da imagem heróica de Constâncio II na *Oratio III* de Juliano. *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 11, p. 71-89, 2005.

SILVA, G. V.; MENDES, N. M. As representações do poder imperial em Roma entre o principado e o Dominato. *Dimensões: Revista de História da UFES*, Vitória, n. 16, p. 241-270, 2004.

_____. Diocleciano e Constantino: a construção do Dominato. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: Edufes, 2006, p. 193-222.

SIMON, M.; BENOIT, A. *Judaísmo e cristianismo antigo*. São Paulo: Pioneira, 1987.

SMITH, R. *Julian's gods: religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*. London: Routledge, 1995.

SOMVILLE, P. Portrait physique de l'empereur Julien. *L'antiquité Classique*, Bruxelas, t. 72, p. 161-166, 2003.

SPINELLI, M. *Helenização e recriação dos sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo: Séculos II, III e IV*. Porto Alegre: EDIUCRS, 2002.

TARAN, L. Amelius-Amerius: Porphyry Vita Plotini 7 and Eunapius Vitae Soph. 4.2. *The American Journal of Philology*, Baltimore, v. 105, n. 4, p. 476-479, Winter 1984.

THOMPSON, E. A. Ammianus' account of Gallus Caesar. *The American Journal of Philology*, Baltimore, v. 64, n. 3, p. 302-315, 1943.

TOUGHER, S. Ammianus Marcellinus on the Empress Eusebia: a split personality? *Greece & Rome*, Cambridge, v. 47, n. 1, p. 94-101, Apr. 2000.

_____. The advocacy of an empress: Julian and Eusebia. *The Classical Quarterly*, London, v. 48, n. 2, p. 595-599, 1998.

VANDERSPOEL, J. Iamblichus at Daphne. *Greek, Roman and Byzantine studies*, North Carolina, v. 29, n. 1, p. 83-86, 1988.

VIVANCOS, A. E. El mediterráneo oriental. *Antigüedad y cristianismo*, Murcia, v. XXII, p. 73-119, 2005.

WALLACE-HADRILL, A. Mutatio morum: the idea of a cultural revolution. In: HABINEK, T.; SCHIESARO, A. *The roman cultural revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WIEMER, H. Libanius on Constantine. *The Classical Quarterly*, London, v. 44, n. 2, p. 511-524, 1994.

WIND, E. Julian the Apostate at Hampton Court. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, London, v. 3, n. 1/2, p.127-137, Oct. 1939-Jan. 1940.