



O Império Romano e o Reino dos Céus





Miguel Marvilla

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.)*



 **FLOR&CULTURA**
editores

Ilha de Vitória, 2007

© 2007, Miguel Marvilla

Todos os direitos reservados. A reprodução de qualquer parte desta obra, por qualquer meio, sem autorização da autora ou da editora, constitui violação da LDA 9610/98.

editores • Gilvan Ventura da Silva • Miguel Marvilla

conselho editorial • Adriana Pereira Campos (Ufes) • Antônia de Lourdes Colbari (Ufes) • Bernadette Lyra (Univ. Anhembi Morumbi) • Evando Nascimento (UFJF) • Flávio Martins Carneiro (Uerj) • João Luiz Fragoso (UFRJ) • Lênia Márcia Mongelli (USP) • Manolo Garcia Florentino (UFRJ) • Marcus Vinicius de Freitas (UFMG) • Maria Cecília Bruzzi Boechat (UFMG) • Marília Rothier Cardoso (PUC-Rio) • Norma Musco Mendes (UFRJ) • Paulo Roberto Sodrê (Ufes) • Wilberth Claython F. Salgueiro (Ufes)

projeto gráfico, capa, editoração eletrônica • Priscila Costa Patrício

impressão e acabamento • Gráfica Ita

Dados internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Ana Maria de Matos Mariani

Marvilla, Miguel, 1959-

M48i 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.) / Miguel Marvilla. – Vitória : Flor&cultura, 2007.
176 p. ; 21 cm. – (Coleção Biblioteca Universitária, vol. 2)

ISBN 978-85-88909-61-8

1. Eusébio, de Cesaréia – Oração Tricenal – História e crítica. 2. Cristianismo e outras religiões. 3. Roma – História eclesiástica. 4. Constantino I, imperador de Roma, m. 337. 5. Teologia política. 6. Paganismo. 7. Teologia e história das religiões. 8. Roma – História – Império, ca. 250 d.C.-337 d.C. 9. Roma – Política e governo, 306 d.C.-337 d.C. 10. História antiga – Séc. IV. I. Eusébio, de Cesaréia, Bispo de Cesaréia, ca. 260- ca.. 340. II. Título.

CDU: 931

[2007]

HELVÉTICA PRODUÇÕES GRÁFICAS E EDITORA LTDA.
Rua Antônio Aleixo, 645, Consolação
Telefones: 29050-150 — Vitória — ES
(27) 3322-4777 • 9979-1987
florecultura@gmail.com



*Para Frederico e Íris, eles sabem por quê.
Para tia Valdira, que, infelizmente, não vai saber.
Para o Gilvan.*





O I M P É R I O R O M A N O E O R E I N O D O S C É U S
S U M Á R I O

<i>Agradecimentos</i>	9
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO PRIMEIRO <i>ECCLESIA MARTYRIS, ECCLESIA TRIUMPHANS</i>	25
O Império em crise	25
Tempo de mudanças	31
De Décio a Diocleciano	37
CAPÍTULO SEGUNDO COM ESTE IMPERADOR VENCERÁS	45
Bacia do Mediterrâneo, o cruzamento do mundo	61
Soldados, mercadores e escravos: um deus perto dos homens	63
Um Deus, um imperador	70
Um imperador em busca de consenso	76
Conversão e guerra	79
Sacrifícios proibidos, cismas e concílios: um deus sobressai, um imperador se afirma, um império se unifica	87
CAPÍTULO TERCEIRO JUBILEU, PANEGÍRICOS, BASILEIA	101
Exéquias reais	101
Dois panegíricos, dois reinos, um Deus, um rei	108
Ele agora é <i>basileus</i>	114
Os números falam	117
Virtudes e vícios, reis e tiranos	129
<i>Rex imago Dei</i>	137
CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
NOTAS	149
BIBLIOGRAFIA	165



AGRADECIMENTOS

A minha mãe, *Antônia*, primeira e grande incentivadora, a mulher que até hoje me embala e protege quando estou com medo;

ao Prof. Dr. *Gilvan Ventura da Silva*, por ter aceitado orientar no mestrado na Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) o “estranho no ninho” da História que eu era; por ter-me ensinado tudo que aprendi e desenvolvi nesta pesquisa; por me fazer compreender a extrema beleza do que estudamos; por se deixar fascinar pelo conhecimento — e contaminar com isso quem dele se aproxime; por ter posto a minha disposição seu talento, sua erudição, sua biblioteca, sua rara sabedoria (para ensinar e para ouvir); pela paciência infindável com meus erros e atrasos; e, especialmente, pela amizade;

ao Prof. PhD *Harold A. Drake*, da University of California, Santa Barbara (USA), autor de *In praise of Constantine: a historical study and new translation of Eusebius' Tricennial Orations*, fonte primária deste livro, não apenas pela boa vontade em responder a algumas de minhas dúvidas em relação a sua obra ou enviar-me exemplares de seus livros e artigos de difícil acesso publicados no exterior, mas também pelo incentivo e pelas preciosas informações que me forneceu em nossa freqüente correspondência por e-mail;

ao Prof. Dr. *Sebastião Pimentel Franco*, pela amizade que nos une há tempos e pelo incentivo constante;

às bibliotecas de Letras e de História/Geografia da FFLCH da Universidade de São Paulo (USP), onde encontrei boa parte da bibliografia utilizada nesta pesquisa;

aos meus ex-alunos do curso de “Paganismo e Cristianismo no Mundo Romano”, especialmente ao *Tiago Brandão Zardini*, ao *Paulo Tigges Júnior* e à *Giovanna Entringer*, por me terem proporcionado minha primeira (e inesquecível) experiência como professor;

à *Ana Gabrecht* e à *Érica Cristhyane Morais da Silva*, pela amizade e pelas muitas conversas que tivemos, até que pensamentos se encaixavam e raciocínios se completavam. Saibam que mesmo o que não foi aproveitado foi útil;

ao *Christoph Schneebelli*, que, além da amizade, me ofereceu todos os recursos tecnológicos da *Hans Matrizes Gráficas*, sem os quais as pesquisas na internet, os arquivos eletrônicos de que necessitei e as (muitas) cópias a *laser* desta pesquisa não teriam sido possíveis;

ao *Reinaldo Santos Neves*, cuja amizade é perene e — sempre — instrutiva. Cada palavra dele nunca é em vão — mesmo quando é;

à *Aline*, que teve paciência para ficar de lado enquanto eu escrevia, com todos os meus sentidos no século IV; e, principalmente,

a *Eusébio de Cesaréia* e *Constantino*, sem cuja existência este livro seria outro, este mundo seria outro.



'Tis not good to have many lords; let there be one lord, one king.
—HOMER, *The Illiad*, book II





INTRODUÇÃO

I

Quando Constantino tornou-se imperador romano, com a morte do pai, Constâncio Cloro, em 306 d.C., já estavam em curso no interior do Império profundas e intensas transformações. Após o período da Anarquia Militar,¹ consolidou-se a instituição de um novo sistema político, o *Dominato*, em lugar do Principado, e tornou-se necessária a reelaboração qualitativa das relações entre o Estado e a sociedade. Para se manter, o Estado viu-se obrigado a criar e aperfeiçoar mecanismos de ação que lhe proporcionassem um meio eficaz de angariar recursos de toda sorte em tempo hábil. Iniciadas já na segunda metade do século III, as reformas que permitiriam ao Império Romano reconstruir seu poderio e recuperar o prestígio perdido desde a morte de Marco Aurélio (180), que Alföldy (1989:172) reputa como “o fim de uma era de ouro e o princípio de uma época de ferro e ferrugem”, foram desenvolvidas mais intensamente com Diocleciano (c. 236-305) e Constantino (c. 272-337), entre 284 e 337.

Em tal contexto ocorreram vigorosos e quase sempre hostis embates intelectuais entre pagãos e cristãos, que resultaram no mais das vezes em grandes perseguições, a princípio, aos seguidores de Cristo. Na medida, porém, em que eles se expandiam e se transformavam de “cordeiros em leões”, a situação se inverteu: não apenas os pagãos passaram a ser perseguidos, mas, principalmente, os hereges.²

Com o advento da Grande Perseguição — última tentativa sistemática de supressão do cristianismo —, iniciada por Diocleciano (284-305) em 303, raramente se passaria um ano da década seguinte sem que uma igreja fosse destruída ou uma congregação cristã, aterrorizada pela destruição ou pela morte de seus membros. Os cristãos, no entanto, provaram-se resistentes. Ancorados numa organização hierárquico-eclesiástica sem precedentes, em uma ética admirada mesmo pelos adversários,³ em uma crença férrea nos milagres produzidos por seus mártires e santos e no milagre maior de sua fé, a encarnação e ressurreição de Cristo, os cristãos sobreviveram — mais uma vez.⁴

Apesar das perseguições e da pecha de néofito que ainda carregava, se comparado às religiões clássicas, o cristianismo entrou no século IV fortalecido e encontrou o seu *turning point* na conversão de Constantino. Joseph Lynch registra em *The medieval church* (1994:10) a rapidez com que as mudanças então se processaram: “Em uma geração, a Igreja cristã deslocou-se de uma posição de inferioridade e feroz perseguição para uma de favorecimento”.

Essa mudança de posição consolidou-se no governo de Constantino. A partir do momento em que teve a famosa “Visão da Cruz”,⁵ a que se seguiu a morte do usurpador Maxêncio (c. 278-312), naquele instante controlador dos territórios da Península Itálica, 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. Em 312, Constantino já havia angariado respeito e temor, por força de seu poderio militar e de sua refinada habilidade política. Com a vitória na ponte Mílvia⁶ e, logo depois, em 313, com o suposto “edito” de Milão, passou a ser reconhecido também como paladino da Igreja

e mensageiro de Deus.⁷ Com isso, reforçou-se a idéia de que o poder dos imperadores emanava diretamente da divindade e não da vontade coletiva expressa pelo *populus romanus*. Desnecessário dizer que tal idéia não surgiu com Constantino nem por sua causa: ela possui raízes helenísticas — remonta, quando nada, ao século III a.C. Nas sociedades anteriores ao séc. XVIII, o rei carregava elementos de ordem sobrenatural e era percebido tanto como representante de uma entidade humana superior aos indivíduos, que se poderia chamar de Estado, quanto como alguém que se relacionava diretamente com as divindades, diz Gilvan Ventura da Silva (2003:99 ss)⁸. Diante disso, o papel de Constantino não é o de eliciador, senão o de consolidador da idéia de realeza sagrada, já não mais em termos pagãos, mas cristãos.

II

MUITO DA POLÊMICA QUE CERCA o estudo da estreita relação de Constantino com o cristianismo depende de uma implícita presunção de que motivações políticas e religiosas possam ser tão facilmente distinguidas no Baixo Império como o são nos dias de hoje (Drake, 1976:13). Durante muito tempo esteve em vigor a tese segundo a qual a conversão de Constantino não estaria ligada a suas convicções religiosas, mas a uma única e incontrolável ambição pessoal: poder. Sob esse ponto de vista, defendido principalmente por Jacob Burckhardt (1982), Constantino teria forjado uma aliança com a Igreja não por causa de sua fé, mas por cobiçar o enorme potencial representado pelos cristãos, com seus bem organizados quadros, distribuídos por todas as partes do Império. Drake (2002:13) e Franz G. Maier (1986:39), contudo, discordam. Para Maier, tal tese só poderia ser sustentada se não fosse necessário, a fim de corroborá-la, atribuir a Constantino

uma visão exageradamente profética sobre as reais possibilidades do cristianismo: “Constantino possuía, sem dúvida, uma predisposição religiosa e buscou com denodo, durante muito tempo, a segurança na fé”, afirma ele. Além do mais, a idéia de Constantino como um político calculista, cuja única intenção seria manter-se no poder, parte da premissa de que os domínios do político e do espiritual estejam separados, sejam recíproca e fundamentalmente excludentes e incompatíveis (Drake (1976:14). Talvez isso seja verdade para o mundo em que vivemos, mas teria sido assim no quarto século?

De qualquer maneira, salienta Drake (1976:13),

apontar o valor político da procura de Constantino por um protetor divino poderia simultaneamente não só banalizar nosso conhecimento dos seus motivos e da sua política como também distorcer significativamente o assunto. [...] é preciso ter em mente que a ênfase contemporânea seja no aspecto político seja no aspecto religioso dessa questão é artificial, produzida em razão de uma época que é capaz de distinguir claramente essas duas categorias em seus próprios assuntos.

Constantino e sua época não pensam — ou sentem — a fé no sentido espiritualizado que lhe damos modernamente. Ele não era “nem o puro autocrata nem o *homo religiosus*, cujas decisões seriam independentes das considerações políticas. Para ele, uma decisão religiosa podia conter componentes políticos, sem que visse nisso uma contradição” (Maier, 1986:40-1).

Nem poderia ser de outra forma: o Estado, no Mundo Antigo, era considerado uma instituição tão política quanto religiosa: a mais sofisticada forma de política era a manutenção da paz dos deuses, sem a qual não prosperariam os interesses humanos. Ou, dito de outra maneira: ao tempo de Constantino acreditava-se, de uma forma que talvez escape ao nosso entendimento mo-

derno, na direta intervenção das forças divinas nos assuntos dos homens.

Com a vitória devastadora sobre Maxêncio, creditada à visão que tivera da Cruz, antes da batalha final, Constantino sedimentou sua aproximação com os cristãos, transformando-se em “seguidor, protetor e, posteriormente, legislador da Igreja cristã” (Momigliano, 1997:96). Que Império e Igreja não precisavam necessariamente ser antagonistas era uma idéia já amadurecida e atraente às duas partes antes mesmo da conversão de Constantino, e os cristãos souberam avaliar e explorar bem o milagre que transformou o imperador em protetor da Igreja, decidida a não retornar às condições de inferioridade e perseguição anteriores (*ib.*).

Naquelas décadas de relativa tranqüilidade e segurança para os cristãos conhecidas como a “Pequena Paz da Igreja” (260-303), a idéia de ressaltar a correlação entre a *Pax Romana* e a mensagem cristã já se havia tornado a mola mestra das reflexões políticas de Eusébio, bispo de Cesaréia, na Palestina, herdeiro da biblioteca e das convicções de seu mestre e amigo Pânfilo, martirizado em 310, nos estertores da perseguição movida pelos tetrarcas. Eusébio contava já mais de sessenta anos (nasceu entre 260 e 265, os registros divergem), quando se tornou súdito do primeiro imperador cristão. Timothy Barnes (1981:104-5), em seu livro *Constantine and Eusebius*, diz que

Eusébio começou como erudito, transformou-se em historiador e tornou-se apologista apenas por força das circunstâncias. Todas as suas obras, mesmo as que escreveu já no fim de sua longa vida, refletem atitudes formadas em Cesaréia, quando ele era um jovem pupilo de Pânfilo. As três características dominantes de seu pensamento são uma ênfase contínua na Bíblia, uma armação intelectual derivada de Orígenes, e a celebração do sucesso do cristianismo no mundo romano.

Historiador,⁹ cronologista, teólogo, apologista, político, retórico e cronista, considerado o mais erudito clérigo de sua época (Drake, 2002:9), 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. Não é de estranhar, portanto, que, no jubileu do trigésimo aniversário de ascensão de Constantino ao trono de Roma (o reinado mais duradouro até então, sem contar o de Augusto, três séculos antes), Eusébio fosse um dos oradores. Talvez o principal deles, dada a amizade¹⁰ que o unia ao imperador desde a posição conciliadora que, atendendo a um pedido imperial, adotara no Concílio de Nicéia (325), aonde chegara sob excomunhão provisória, inscrito entre os mais importantes e radicais arianistas.

III

TALVEZ CHOVESSE. HOJE, PORÉM, dezessete séculos depois, ninguém seria capaz de afirmar com certeza as condições meteorológicas daquele domingo¹¹, a considerar-se a lógica do tempo gregoriano, 25 de julho de 336, em Constantinopla. A cidade, construída às margens do Bósforo por Constantino, no perímetro da antiga Bizâncio, para marcar a vitória sobre Licínio e a unificação do Império Romano, deveria chamar-se Nova Roma, mas os súditos imperiais — *vox populi, vox Dei* — acabaram por torná-la conhecida pelo nome de seu fundador (Barnes, 1981:212), o qual ostentaria até 1930, quando passou a denominar-se Istambul.

Naquele domingo, Constantino ainda não sabia que viveria só mais alguns meses. O momento era de celebração e júbilo. E Eusébio de Cesaréia trouxe a público um discurso — a *Oração Tricenal* ou *De laudibus Constantini*, como ficou conhecida — que ratifica os

princípios de uma *teologia política* com base cristã que começava então a se afirmar e da qual foi um dos principais artífices.

CERTA VISÃO ROMÂNTICA PERMITE imaginar Eusébio como uma eminência parda, “o poder por trás do trono, o árbitro das políticas religiosas de Constantino”, diz Drake, (1976:7), para, em seguida, admitir que se pode também retratá-lo como “pouco mais que um laçao, executando as ordens de seu mestre em troca de proteção contra seus inimigos eclesiásticos” (*ib.*). Difícil comprovar uma ou outra posição. Eusébio, como erudito cristão, era tido em alta conta por Constantino, que a ele recorreu quando as novas igrejas de Constantinopla necessitaram de cinquenta cópias acuradas da Bíblia. Isso faz do bispo de Cesaréia um hóspede reverenciado, embora não muito freqüente, devido à distância, na corte. Pesa a favor do respeito que Constantino dedicava a Eusébio também o episódio da escolha do bispo de Cesaréia para dirigir a sé de Antioquia. Eusébio recusou. Os bispos do concílio, apelaram a Constantino, pedindo-lhe que confirmasse a indicação (Barnes, 1981:228; *Vita Constantini* [doravante VC], III;60.3). Eusébio escreveu pedindo o contrário. O imperador atendeu às ponderações de Eusébio e sugeriu que os bispos escolhessem outro candidato (VC III.62.2-3) para exercer a presidência de uma comunidade tão sensível e volátil. Tanto o pedido de produção de Bíblias (tarefa hercúlea, mesmo nos dias atuais) quanto o indeferimento da solicitação dos bispos para instalar Eusébio em Antioquia parecem comprovar que o imperador e Eusébio, durante os anos em que conviveram, aproveitaram as vantagens da proximidade. Constantino incentivava a paixão do bispo por escrever e divulgar panfletos dedicados a ele. Eusébio, por sua vez, tinha consciência de que a recepção desses panfletos na corte reforçava sua influência contra aqueles que o haviam classificado de herético (Drake, 1976:7-8).

Imperador e bispo deram, assim, materialidade, posto que incipiente, ao conjunto de atitudes e atributos que viria mais tarde evidenciar a *basileia*, a realeza sagrada helenístico-cristã característica do Baixo Império. Investigando seus fundamentos místicos, Silva (2003:103) propõe que a *basileia* estrutura-se a partir de três princípios:

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 ordem sobrenatural; 2) a ação do soberano em face do sagrado, o seu direito de intervir em assuntos religiosos ao mesmo tempo que se incumbem das tarefas ordinárias de defesa e de justiça; 3) a existência de todo um repertório de atributos visíveis e invisíveis que expressem a inserção do soberano no mundo divino.

Constantino encontrou em Eusébio um parceiro leal e respeitado, em sua intenção de converter todo o império e estabelecer a paz. Para realizar esses objetivos, servia-se tanto de leis severas contra os pagãos e hereges quanto de incentivos aos cristãos. Sua propaganda compreendia desde cunhagem de moedas comemorativas e construção de igrejas até a produção de panegíricos.

Os panegíricos designavam, em sua origem, os discursos pronunciados na Grécia por ocasião de determinadas assembleias solenes, como as que tinham lugar durante as Panatenaicas e os Jogos Olímpicos. Em 380 a.C., com o discurso de Isócrates em louvor a Atenas, os panegíricos convertem-se em orações laudatórias destinadas a celebrar a glória das cidades ou de indivíduos em particular. Somente a partir de Cícero o gênero difunde-se em Roma, tendo *laudatio* por sinônimo. No decorrer do Principado, os

panegíricos são integrados ao protocolo imperial, pronunciados em diversas ocasiões, na maior parte das vezes sem que os protagonistas (isto é, os imperadores) estivessem presentes: aniversário da fundação de Roma; comemoração do *dies imperii*; súplica de uma cidade; *natalis* imperial; morte de um usurpador e *gratiarium actio* pelo consulado. Os panegíricos eram, em geral, encomendados aos oradores mais respeitados de cada município, os quais atuaram de modo decisivo no sentido de adaptar a retórica à comunicação política no Império Romano, segundo Rodríguez Gervás (1991).

Foi assim que, apesar de haver produzido um sem-fim de discursos, cartas, obras apologéticas, exegéticas, e teológicas, Eusébio de Cesaréia passou à posteridade principalmente, como o autor (e criador) da *História eclesiástica*, de uma *Vita Constantini* (“Vida de Constantino”) e de *De laudibus Constantini* (“Em louvor a Constantino”). Em quarenta e quatro páginas, sua feição atual, na edição crítica de Drake (1976), a *Oração Tricenal* enumera os atributos materiais (a púrpura, o diadema); as ações miraculosas (sobrenaturais), como a visão da cruz de Cristo, em que se inscreviam as palavras *in hoc signo vinces* (“com este sinal, vencerás”), antes da batalha final contra Maxêncio; as virtudes (sabedoria, justiça, vitória sobre os prazeres físicos); as ações piedosas para com a Igreja (construção de templos) e atribui ao soberano inúmeros epítetos (“amado de Deus”, “guardião da verdade e da virtude”, “amigo de Deus”). Aos ouvidos dos presentes, e aos olhos dos leitores futuros, esse conjunto de qualidades indissociáveis de Constantino, fruto de sua relação direta com a divindade cristã, automaticamente lhe conferia o *status* de representante de Deus perante a humanidade.

Embora exista, especialmente entre pesquisadores europeus e americanos, muita discussão a respeito de elementos conflitantes — e intrigantes — encontrados na *Oração Tricenal*, dos quais se falará mais detidamente no capítulo terceiro, não resta nenhuma

dúvida de que ela é o primeiro e mais importante documento a especificar as raízes de uma teologia política que ratifica a sacralidade do imperador em termos cristãos. É esse documento que o presente estudo se propõe a examinar, em busca de compreender o processo de associação (calçado na construção da imagem de um imperador que surge como *mimesis* da própria divindade cristã) entre o Estado romano e a Igreja de Cristo, os quais abandonaram uma atitude de animosidade total para alcançar o mais completo entendimento, no século IV.

DUAS DIRETRIZES DISTINTAS, posto que interligadas, permitirão interpretar os dados obtidos na documentação primária impressa com abrangência suficiente para delinear e compreender algumas das polissêmicas implicações aí contidas: a História Cultural e a Antropologia Política. Com suas reflexões em torno do poder nas sociedades tradicionais, uma e outra percebem a cultura não exclusivamente como realidades tangíveis e palpáveis, idéias, doutrinas e coisas do domínio privado ou de sociedades primitivas, mas, principalmente, como significados incorporados em universos de signos e símbolos com inclusão dos aspectos cognitivos, assim como as suas expressões concretas de sociedades atuais. A cultura, Geertz (1973:89), por exemplo, a define como um “padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos; um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem o seu conhecimento e suas atitudes em relação à vida”. Tentar compreender como elementos simbólicos da mística imperial pagã, podem ser reelaborados, em *De laudibus Constantini*, para expressar as concepções culturais cristãs do século IV e transmiti-las aos séculos seguintes, alterando e simultaneamente consolidando caracterís-



ticas morais, sociais e intelectuais, de modo que se possa afirmar que a aceitação do cristianismo por Constantino funciona como um “divisor de águas” da História, é, então, o que se intenta aqui.

* * *





O Império em crise

Não foi de repente, como um *insight* ou um acidente. Não foi inesperada, porque os sinais de que aconteceria já estavam anunciados havia algum tempo, aqui e ali, feito nuvens carregadas que antecipam a tempestade. Não foi silenciosa, porque seus atos e intenções se alastraram rapidamente pelas províncias com jeito de incêndio em savana, inexoráveis. De tal modo, porém, foi feroz e implacável que a surpresa se instaurou. E a confusão. O medo. O martírio. E um paradoxo, do qual se falará mais adiante.

A Grande Perseguição começou — ou recomeçou — na catedral de Nicomédia, a capital do Império, no dia da Terminália, o festival em honra do deus Terminus. Em 23 de fevereiro de 303, “os agentes imperiais entraram na catedral e o trabalho de destruição começou” (Baynes, 1939:666), encerrando uma era de paz sem precedentes na história da Igreja. Quarenta e três anos antes, Galieno (253-260) pusera fim à perseguição promovida por Décio e Valeriano e devolvera à Igreja, primeiro por rescrito, depois por vários decretos, a liberdade de culto, as propriedades confiscadas, as casas de oração e os cemitérios (Keresztes, 1979:375).

Eusébio (*HE VIII.1.1-9*) certamente não exagerou na descrição que fez da paz alcançada pelos cristãos na era pós-Galiano, quando a eles confiaram-se governos de províncias e lugares de destaque na burocracia imperial. Enquanto alguns de seus líderes eram reverenciados pelas autoridades, a membros da corte e da própria família imperial era permitido professar abertamente, senão sua fé, pelo menos sua simpatia pelo cristianismo. Não. Eusébio não exagerou: o número de cristãos cresceu enormemente naquele período e várias novas igrejas foram construídas. “Mas”, diz ele,

a inteira liberdade degenerou em relaxamento e descuido. Nós nos invejávamos e injuriávamos mutuamente e, quando havia oportunidade, pouco faltava para que nos combatêssemos com as armas, ou com as lanças das palavras; os chefes em desavenças com os chefes, o povo contra o povo. A maldita hipocrisia e a dissimulação haviam atingido o mais alto grau de malícia. [...]

Agíamos como ateus, julgando não constituírem nossos interesses objeto de solicitude e vigilância divina e acumulávamos as maldades umas sobre as outras. Os pretensos pastores, desdenhando as normas da piedade, lançavam-se apaixonadamente em mútuas contendas; nada mais faziam que entregar-se a disputas, ameaças, invejas, inimizades e ódios recíprocos; ambicionavam ardorosamente o poder, qual tirania (*HE VIII.1.7-8*).

Eusébio é cáustico, severo e triste nessa passagem (a essa altura, a ira de Deus já se abateu sobre a Igreja que descreve), talvez interprete a Grande Perseguição que testemunha — sob a qual irá perecer seu mestre, amigo e inspirador, Pânfilo — como um castigo merecido. Tanto é que não se furta a comparar a situação de discórdia de que fala a um dos cantos fúnebres do *Livro das Lamentações*, atribuído a Jeremias:

O Senhor, em sua ira, escureceu
a filha de Sião!
Do céu, precipitou sobre a terra
a glória de Israel!
No dia de sua ira
esqueceu-se do estrado de seus pés.

O Senhor destruiu sem piedade
todas as moradas de Jacó.
Em seu furor demoliu
as fortalezas da filha de Judá. (*Lamentações*, 2.1-2)

Eis aí as palavras e as preocupações de um homem que não apenas viveu intensamente os acontecimentos de seu tempo como também deles tomou parte de maneira decisiva. A serenidade reinante no período compreendido entre a Paz de Galieno e o início da Grande Perseguição de Diocleciano deu ensejo a que a Igreja se digladiasse, por questões de toda ordem. “Quando é deixado por sua própria conta, o cristianismo está sempre propenso a se dividir em disputas relativas a crenças, organização e disciplina”, observa Lynch (1994:11). As diatribes e os cismas se sucederiam e atravessariam os séculos — e os olhos de Eusébio certamente podiam delinear o perigo que as dissensões representavam para a sobrevivência da Igreja.

NEM AS ACALORADAS E, MUITAS VEZES, virulentas discussões eclesiológicas nem as conseqüências do edito imperial para o mundo romano se deram ao acaso, longe da vida cotidiana dos cidadãos, mas, sim, no bojo das transformações profundas por que passava o Império. A segunda metade do século III, em que essas transformações

são mais facilmente reconhecíveis, traz em si tanto o apogeu da crise quanto a gênese de seu desfecho. As causas da crise não podem, no entanto, ser reduzidas a um denominador comum, uma vez que fatores de ordens diversas, externas e internas, e de múltiplos efeitos contribuem para sua ocorrência. Se, por um lado, as guerras contra os inimigos externos geram perda de força de trabalho e dão impulso ao aumento do poder dos militares, por outro, as causas da fraqueza de Roma diante dos bárbaros que atacavam suas fronteiras decorriam também de “terríveis perdas demográficas provocadas por epidemias”, segundo Alföldy (1989:176-7).

Com a transformação do Principado em *Dominato*, criou-se uma monarquia militar absoluta (Maier, 1986:22), embora paradoxalmente instável, pois cada vez mais dependente das forças e da vontade do exército, o que implicava, além da acentuada ascendência militar sobre o imperador, gastos maiores com a manutenção das tropas, enquanto a crise econômica fazia-se sentir em todos os segmentos sociais. Silva (2001:33-34), contudo, analisando a maneira pela qual se estruturou ideologicamente o Principado, discorda de que a monarquia possa fundar-se apenas sobre o monopólio dos meios de coerção. Primeiro, porque qualquer dirigente político precisa buscar o controle dos “efetivos militares disponíveis sob pena de, não o fazendo, ficar privado de um recurso significativo para o exercício de seu poder”; segundo, porque nenhum regime consegue manter-se continuamente baseado na repressão militar, uma vez que o poder é uma relação entre pessoas que se institui apenas se um determinado indivíduo ou grupo concorda em comportar-se como deseja um outro indivíduo ou grupo. É preciso, portanto, que, para o exercício do poder, exista um mínimo de consenso entre os diversos segmentos que compõem os grupos sociais envolvidos. Niklas Luhmann (1985:22-27 *passim*), por sua vez, ao discutir o poder como *meio de comunicação*, apresenta

uma outra vertente do debate: o poder, como capacidade de prejudicar, aumenta na proporção do dano capaz de causar, mas essa associação estreita entre poder e perigo só é adequada em “sociedades e pensamentos arcaicos”, sem meios de comunicação diferenciados. Ainda que o termo “arcaicos”, por seu sentido pejorativo, indutor de juízos de valor, deva ser substituído por “tradicionais” na referência a sociedades pré-capitalistas, isso não invalida o fato de que Luhmann abre uma possibilidade de interpretação do *Dominato* como um período em que os governos sustentaram-se, principalmente, com base no poderio militar, talvez até pela ausência de movimentos civis contestatórios de grande alcance. Repouse a autoridade imperial exclusivamente no poderio militar, como sugere Luhmann, ou seja ela fruto de um consenso, como sugere Silva, o fato é que a crise econômica estava em curso e era evidente.

Por volta de 253, por exemplo, acentuou-se a escassez de alimentos, o aumento de preços, o esgotamento das minas, o declínio da produção de mercadorias, a falta de mão-de-obra agrícola, atingindo diretamente os setores econômicos urbanos, fazendo com que a produção de mercadorias decrescesse significativamente (Alföldy, 1989:174). Com uma inflação incontrolável, o comércio cada vez mais dificultado, em especial nas províncias em luta contra os invasores, e sob o peso dos ataques, o tecido social e político do Império Romano esgarçava-se. A série quase ininterrupta de guerras civis e defensivas contribuiu em larga escala para o desordenamento político e econômico,¹ uma vez que aumentaram desmesuradamente as demandas fiscais. O *Dominato* ampliou os poderes do imperador, o qual passou a exigir dos súditos submissão total (Alföldy, 1989:174), mas, até sua implantação definitiva, com Diocleciano, Roma testemunhou ainda a Anarquia Militar, um período de turbulências políticas, freqüentes usurpações, guerras civis e surgimento de outros imperadores nas províncias, durante o qual governaram

cerca de três dezenas de imperadores-soldados — o que revela a extensão da crise política e da fragilidade do regime.

A crescente militarização do governo, contudo, estendeu-se também à administração civil: muitos dos antigos oficiais militares foram alçados a cargos importantes da burocracia estatal, ampliando progressivamente sua área de abrangência até os domínios da vida econômica, em que se elaborou um rigoroso sistema de coleta de impostos e de controle estatal sobre a economia. Segundo Maier (1986:24-5),

Mediante medidas coercivas, a burocracia pretendeu espoliar os últimos bens do campo, com o que, naturalmente, não se deteve a decadência econômica. O que originalmente se concebera como medidas de emergência serviu de base a um novo planejamento, que continha os elementos mais significativos da estrutura social do século IV: prestação de serviços ao Estado por pessoas ou cidades; exploração dos arrendatários camponeses; formação compulsiva de corporações de trabalhadores manuais e de profissionais do transporte. O peso econômico começou a deslocar-se das cidades, em parte gravemente afetadas pela crise, para o campo. [...] As medidas tomadas pelos imperadores e as novas funções da burocracia tiveram repercussões decisivas na vida social, preparando aquelas profundas transformações da economia e da sociedade que alcançaram seu pleno desenvolvimento no século seguinte.

Fundada na conjugação de vários acontecimentos interligados, que, ocorridos simultaneamente, não permitem que se possa definir com clareza absoluta qual deles é sintoma e qual é efeito, a crise do século III não surge do nada, e suas conseqüências fazem-se sentir em todos os quadrantes do mundo romano, seja em decorrência de atitudes relacionadas diretamente à vida cotidiana dos cidadãos,² seja de maneira indireta: a decomposição acelerada do tecido social tra-

dicional que dava sustentação ao sistema de governo faz surgir o que Alföldy denomina “vácuo ideológico e moral”. Nele vicejam novas correntes espirituais, como os cultos e as religiões orientais dos mistérios (favorecidos em grande parte pelo recrutamento de soldados no Oriente), o neoplatonismo e o cristianismo.

Tempo de mudanças

“DIE EARLY AND AVOID THE FATE” — o verso do poeta norte-americano Robert Frost (1874-1963) poderia facilmente dirigir-se aos habitantes do mundo romano de meados do século III a princípios do IV e teria facilmente encontrado eco. A expectativa de vida reduziria-se drasticamente com as guerras, tanto externas quanto internas, a fome e as epidemias. A ordem tradicional já não satisfazia ao indivíduo, carente de proteção e segurança. Neste ponto é preciso, então, recorrer a Georges Balandier e seu memorável *A desordem*: as sociedades tradicionais sobrepõem a presença de deuses, entidades, forças, potências, como fatores de ordem “em um mundo humano, onde a desordem trabalha permanentemente”. É isso que confere a essas sociedades sua “estrutura simbólica forte e estável” e lhes concede um sentido dissociado das condições históricas: todas as alternativas individuais encontram suas explicações, sua defesa e suas soluções fora da alçada do humano, no âmbito das potestades e das forças que se encontram além do território habitado pela História. “Esta não é ignorada”, ressalva Balandier, “mas o acontecimento, o inesperado, a novidade, o desconhecido e o acidente não lhe são, em princípio, atribuídos” (1997:155-7, *passim*). A tradição oferece às sociedades a segurança de um passado atualizável, em que os acontecimentos não possuem o caráter irreversível de que se revestem nas sociedades contemporâneas,

como se “as flores não voltassem a cada primavera, como se os rebanhos parassem em seus deslocamentos, como se os navios não tivessem de vogar sobre um mar real, que muda com as estações” (Braudel, 1992:14). Reveses e provações, desgraças e fatalidades... Diante dos eventos que lhe sucedem, o homem das sociedades tradicionais encontra alento e explicação fora do mundo verificável, além do visível, entre os deuses que governam sua existência. É sua maneira de não se sentir abandonado, de corrigir a má sorte ou submeter-se a ela com razões para aceitá-la. Ele percebe que, sob a aparente anormalidade, e a despeito de sucessivas transmutações de formas, natureza e estruturas do seu universo habitual, resiste uma continuidade, “uma profunda permanência”, de sorte que a desordem momentânea não é o resultado de sucessivos processos de desequilíbrio que levam a mudanças irrevogáveis, mas, sim, “um movimento, um jogo de forças que é preciso dominar, a fim de esvaziá-lo de sua carga negativa e de empregá-lo a serviço da ordem”. Este é o papel dos dispositivos simbólicos e rituais de que dispõem essas sociedades, aos quais se recorre mais do que à repressão, “no sentido policial moderno”, porque “a potência simbólica — não a do instrumento repressivo ou corretivo especializado — submete a desordem e, por meio dela nutre a ordem que a define” (Balandier, 1997:156-7).

Estamos no campo das ideologias e sua função de sustentar a permanência de determinados padrões de comportamento quando valores tradicionais já não são capazes de fornecer explicações para acontecimentos que instauram ou pretendem instaurar uma nova ordem. O ser humano tem como uma de suas principais características a busca de sentido para o que observa na realidade, escreve Silva (2001:33-4), acrescentando que esse sentido expressa-se nos símbolos, padrões culturais que fornecem parâmetros para a compreensão, o julgamento e a manipulação do mundo, propici-

ando a organização de processos psicossociais de naturezas diversas: religiosa, filosófica, artística, científica, ideológica. As ideologias possuem capacidade de “produzir consenso, de angariar o apoio de amplos segmentos da população, de gerar valores que legitimem o poder instituído”, e dependem das formas que assumem, porque os símbolos de que se servem são recolhidos do contexto cultural e se revestem de alto valor significativo para os atores políticos envolvidos (Silva, 2001:35).

ESSA RÁPIDA DIGRESSÃO VIA Balandier, Braudel e Silva faz-se necessária porque, no ambiente social, cultural e político do século III, confrontado com mudanças radicais em todas as instâncias da vida cotidiana, as ideologias e seus recursos simbólicos assumem papel preponderante tanto para a compreensão das transformações que então se operam quanto para a própria operação dessas transformações. Naquele momento, todo o ordenamento social e cultural estava sendo reestruturado em face da nova realidade.

Três forças principais estão envolvidas na crise do século III: O Estado romano, a cultura helenística e a Igreja cristã (Baynes, 1939:647). Não é pouca coisa. Ainda que até fins do século I a religião fundada na Galiléia pelo filho de um carpinteiro judeu crucificado durante o reinado de Tibério (14-37) fosse tida na conta de uma superstição oriental incapaz de atrair pouco mais que o desdém e a zombaria do mundo romano, já no século seguinte esse quadro estaria consideravelmente mudado. Prova disso é a sobejamente conhecida correspondência que Plínio, o Jovem, governador da Bitínia, na Ásia Menor, envia ao Imperador Trajano (98-117.), indagando qual o melhor procedimento a adotar a respeito dos cristãos, cuja fé se difundia rapidamente das cidades para o campo. Plínio estava sendo pressionado pela população local para que

executasse os cristãos, pois os templos estavam ficando vazios e tornava-se difícil comercializar a carne dos animais sacrificados. Em seu rescrito, Trajano recomenda moderação. Não deveria haver perseguição generalizada. Que fossem ignoradas as acusações anônimas e investigadas convenientemente as apresentadas por pessoas idôneas. “Nenhum cristão deveria ser punido, se fizesse sacrifícios”, afirma Johnson (2001:88). “Essa era a linha que os governos romanos costumavam seguir. Se estivessem fortes e seguros, ficavam menos inclinados a ceder ao preconceito”. Apesar das acusações de orgias, canibalismo, incesto, ódio ao Estado romano e prática de rituais secretos de iniciação, aos quais era vedada a presença de estranhos (Lietzmann, 1939:516), Plínio viu-se forçado a reconhecer que os cristãos pareciam moralmente inocentes. Na opinião de Baynes (1939:647), apenas sua [dos cristãos] “perversa obstinação ofendia o senso romano de disciplina”. Por sua vez, Lietzmann (1939:516) afirma:

Em geral, os princípios estabelecidos por Trajano em seu rescrito a Plínio (de que os cristãos não deveriam ser perseguidos) valiam para todo o Império. Entretanto, se acusações válidas fossem levadas às autoridades, o cristão deveria oferecer sacrifício ou morrer. Isso parece estranho, mas nos mostra claramente que a questão da tolerância ao cristianismo dizia respeito não a um jurídico, porém a um político ponto de vista .

Esse comportamento do governo imperial leva a duas constatações. Por um lado, em caso de acusações contra os cristãos, os governantes locais tinham ampla liberdade para agir. O governo imperial havia estabelecido uma base legal, mas a decisão a ser tomada pelos governadores e prefeitos cabia exclusivamente a eles. Se o controle efetivo da atuação dos governantes, ainda hoje, com toda a tecnologia de comunicação disponível, afigura-se tarefa hercúlea, de concretização no

mínimo duvidosa, em um território tão vasto quanto o Império Romano, com todas as dificuldades conhecidas de comunicação e transporte, isso se afigura impossível e se constitui, provavelmente, em uma das principais causas do fracasso das grandes perseguições movidas por Décio, Valeriano, Diocleciano, Galério e Maximino Daia.

A segunda constatação é de que, até meados do século III, não houve perseguição sistemática contra os cristãos, mas apenas episódios isolados, o pior deles, no Vale do Ródano, em 177, cuja deflagração não encontrou até hoje explicação. Durante a reunião anual de verão para pagamento dos impostos tribais, começaram a circular as mesmas acusações de sempre aos cristãos (incesto, festins, canibalismo) e seguiu-se uma espécie de tumulto supervisionado pelo Estado, em que pereceram muitos cristãos, alguns decapitados, outros jogados às feras, outros ainda sob intensa tortura (Sanctus, um diácono de Vienne, por exemplo, teve lâminas em brasa inseridas em seus testículos), muitos nas celas e nos troncos de tortura. Apesar de toda a virulência dessa ação, houve julgamentos normais, diante do prefeito, Rústico: “Isso não parece um *pogrom* descontrolado”, conclui Johnson (2001:90).

Afora outros episódios esporádicos como esse, os cristãos tocavam a vida com relativa segurança e tranqüilidade. E assim permaneceram até a segunda metade do século III. Sua eventual atitude hostil para com o Estado era reconhecida como judicialmente bem estabelecida. Essa atitude, como tal, não era punida. O Estado lhes oferecia a oportunidade de retratar-se, oferecendo sacrifício perante a estátua do imperador. A recusa ao sacrifício e, portanto, a violação da reverência devida à majestade imperial e seus deuses tutelares é que era punida com a morte (Lietzmann, 1939:517).

A morte foi sempre uma das palavras-chaves do cristianismo. Foi por meio da morte (e ressurreição) de seu fundador que a fantástica engrenagem que moldaria os rumos de boa parte da huma-

nidade se pôs em movimento. Por meio dela, também, com o sacrifício de seus mártires, o cristianismo derrotaria, paradoxalmente, as sucessivas perseguições a que fora exposto.³ Com efeito, que poder tem o Estado, na atualização de sua “alternativa a evitar”⁴ (Luhmann, 1985) como instrumento de implantação de sua vontade, diante daqueles que não apenas não temem a punição como também a procuram?

Quando Orígenes, em 248, escreveu seu famoso desafio ao Império, em *Contra Celso*, “Cristo era mais forte que César. A Igreja havia sobrevivido, apesar de tudo o que seus inimigos fizeram contra ela” (Frend, 1959:10) e o Império Romano representava para seus coetâneos o que os Estados Unidos deste princípio de século XXI representam para os homens modernos. Todos, do Senado aos imperadores, do exército ao povo e aos parentes dos fiéis, haviam lutado contra o Evangelho e sido derrotados pelo poder divino, que conquistou o mundo todo que estava conspirando contra ele (*ib.*). O *Discurso verdadeiro* de Celso, publicado em 180, foi um dos primeiros ataques sérios à nova fé, mas havia passado despercebido, até Orígenes trazê-lo ao debate. Na verdade, a considerar-se a opinião de Baynes, Celso poderia ter sido guiado pelo sarcasmo, pela ridicularização e pelo rancor, mas parece pretender, em sua obra, não um ataque aos cristãos, mas um chamado à cooperação com o Estado, por meio do engajamento no serviço do Estado, “ameaçado pelo caos do barbarismo circundante”. Sua mensagem é: “Venham e nos ajudem” (Baynes, 1939:647-8).

Depois da morte de Marco Aurélio, a insegurança e a insatisfação conduziram a uma mudança profunda na mentalidade da sociedade romana. Tanto a religião politeísta pagã quanto o mundo cultural clássico que lhe era adjacente foram sendo paulatinamente abandonados e substituídos por outras formas de pensamento religioso, traduzidas pela penetração no mundo romano de cultos

e religiões de mistérios, em especial nos territórios periféricos. Essas religiões, opostas à religião civil tradicional, eram monoteístas de revelação e salvação. Introduziu-se a palavra “esperança” no vocabulário das coisas sagradas da época (Momigliano, 1996). Os novos tempos exigiam novas respostas e as religiões orientais as forneciam de maneira compreensível: o conhecimento da divindade é adquirido por meio da iluminação e a redenção advém da revelação (Maier, 1986:25). O que se propunha, pois, “era uma ruptura fundamental com o universalismo racional da Antigüidade clássica greco-romana” (*ib.*). Nesse contexto, o cristianismo, com suas festas, ritos e mártires, mais a grandeza de sua divindade, começou a chamar a atenção “por sua rigorosa oposição às exigências puramente formais do culto oficial. Em suas múltiplas comunidades, sobretudo nas do Oriente, mas também nas da Itália, Gália e África, começaram a criar-se as bases de uma ordenada hierarquia e organização” (*ib.*). Nem toda a Igreja, porém, se opunha sistematicamente ao Império, apesar de suas negativas de apresentar as oferendas prescritas, com base em razões religiosas. Será isso que desencadeará as abertas perseguições de Décio e Valério, das quais surgirá “a *ecclesia martyrum*, com aquela nova confiança em si mesma que Tertuliano resumiu na orgulhosa fórmula *militia Christi* (o exército de Cristo)” (Maier, 1986:26).

De Décio a Diocleciano

A AFIRMAÇÃO DE QUE OS CRISTÃOS não ofereciam razões para as coisas em que acreditavam, enquanto procuravam manter à distância as pessoas sábias, cultas e sensatas, e buscavam o convívio com os ignorantes, incultos e sem inteligência, talvez não passasse de uma crítica caricatural. Mas essa crítica logo perdeu qualquer verniz de verdade que pudesse ter, pois o cristianismo, em pouco tempo,

aprendeu a fazer uso dos instrumentos a seu dispor, derrubou as barreiras de classe e educação e penetrou tão definitiva quanto profundamente na política secular e na cultura imperial: sua maturidade intelectual foi atingida dentro dos padrões do mundo romano (Johnson, 2001:90). Um choque com o Estado era inevitável: o cristianismo era não mais uma seita rejeitada por seus “cultos repulsivos” (Lietzmann, 1939:516), mas uma “alternativa universalista à religião civil”, além de ser muito mais dinâmico e mais bem organizado (Johnson, 2001:90). Teria de ser exterminado ou aceito.

Por volta de 250, Décio optou pela primeira alternativa. A crise do terceiro século trouxe à cena novos atores. Roma havia encontrado entre os soldados do Danúbio, que aderiram com entusiasmo à crença nas tradições imperiais e em seu passado pagão, seus defensores. Com esse novo romanismo do Danúbio, reacendeu-se a animosidade contra uma fé que abandonara a adoração dos deuses romanos, responsáveis pela paz e prosperidade do Império. Se a grandeza de Roma era assegurada pela manutenção da *Pax Deorum*, como poderia ela ser bem sucedida senão por uma maciça demonstração de lealdade ao Estado? Talvez tenha sido um pensamento desse tipo que levou o imperador Décio a ordenar a toda a população do Império que oferecesse sacrifício para atestar sua devoção aos deuses. A situação para os cristãos tornou-se radicalmente diferente: a perseguição agora não era mais originada por ódio e animosidade contra o cristianismo, mas por iniciativa do governo central — era a política oficial do Império. Mas não é fácil encontrar fundamentos meramente religiosos para a atitude de Décio. Em defesa do bem-estar do Estado ameaçado, ele publicou duas determinações. Não é essa uma atitude mais política do que religiosa?, pergunta-se Baynes (1939:656-7), autor do raciocínio que se vem desenvolvendo neste parágrafo. E Baynes sustenta sua pro-

vocação: “Décio não exigiu dos cristãos que abjurassem de sua fé — apenas que se juntassem à *supplicatio* que Roma tradicionalmente empregava em tempos de crise nacional”.⁵

A súbita ordem para sacrificar desabou sobre a Igreja como uma tempestade. A Igreja, após um longo período de segurança e certa estabilidade, em que as conversões se multiplicaram a olhos vistos, defrontou-se com a primeira — e talvez mais séria — ameaça a sua sobrevivência. Muitos se renderam ao comando imperial e ofereceram o sacrifício exigido; os que não o faziam eram executados. Incontáveis mártires entregaram-se aos alçózes, em busca de repetir o sacrifício de Cristo e encontrar recompensa em outra vida. No entanto, não era tarefa de pouca monta, para aqueles que estavam encarregados de levar a cabo a ordem de Décio, sustentar por muito tempo a política do governo. Assim que as atenções do imperador se voltaram para as operações militares, os procedimentos contra os cristãos foram suspensos. Apesar do pouco tempo que durou (249-251), a perseguição de Décio quase alcançou seu intento, aproveitando-se da principal fraqueza da Igreja na primeira metade do século III: seu caráter essencialmente urbano⁶ (Frend, 1959:14). Embora a propagação da fé em Cristo até então houvesse gozado de liberdade e fosse “geral o anúncio da doutrina cristã” (HE VI.36.1), a estrutura da Igreja estava baseada em um episcopado urbano. Com isso, o controle sobre a atitude dos fiéis tornava-se tão impossível ou difícil de realizar quanto a do Império sobre os governantes locais. Tantos foram os que cederam às pressões do governo e ofereceram sacrifício aos deuses pela segurança do imperador e sua vitória frente às ameaças que pairavam sobre o Estado, sem contar os inúmeros mártires, que a Igreja quase entrou em colapso. O tom de Eusébio de Cesaréia, ao narrar esses acontecimentos, varia entre a crítica e uma piedosa compreensão:

11. Ora, todos foram tomados de pavor. Muitos, porém, dos que estavam mais em evidência, imediatamente compareceram ao tribunal: uns amedrontados; outros, funcionários, obrigados por suas funções públicas; outros ainda entregues por seus conhecidos. Chamados nominalmente, aproximavam-se dos impuros e ímpios sacrifícios, uns, pálidos e trêmulos, não aparentavam ser sacrificadores, e sim vítimas prestes a ser imoladas aos ídolos. Eram acolhidos pelos risos zombeteiros da plebe circunstante e evidenciava-se que eram inteiramente covardes, quer para morrer, quer para sacrificar.

12. Outros acorriam mais resolutamente aos altares, assegurando com ousadia que jamais haviam sido cristãos. Sobre eles é bem verídica a profecia do Senhor de que dificilmente se salvarão (Mt 19,23; Mc, 10.23; Lc, 18;24). Dos restantes, imitavam alguns a esses últimos, enquanto os demais fugiam.

13. Alguns eram aprisionados e dentre esses, uns, após cadeias e prisões, ou até depois de vários dias encarcerados, por fim abjuravam, antes mesmo de comparecerem perante o tribunal; outros suportavam por algum tempo as torturas, mas desistiam de ir até o fim. (HE VI.41.11-13)

Entretanto, a Igreja sobreviveu e ressurgiria mais forte nas décadas seguintes, apesar de continuamente perseguida, até que encontrasse seu protetor na pessoa de Constantino. Tanto sob Décio, Galo e Valeriano quanto sob Diocleciano, Galério e Maximino Daia, certas características inerentes aos cristãos fizeram com que, a despeito de todas as vicissitudes, a Igreja de Cristo não apenas fosse bem sucedida na conquista de novos adeptos como também, dessa forma, adquirisse musculatura invejável. O Império Romano, na verdade, jamais dispôs de meios para combater uma organização cuja fé, difundida da periferia para o coração do Império, enraizou-se nas cidades, de onde, num *moto continuo*, se ramificou em todas as direções e cujos adeptos, por volta de 250, já alcançavam uma considerável proporção da população das províncias adjacentes ao

Mediterrâneo. “O exílio de líderes cristãos para partes remotas foi um meio involuntário de difusão da Palavra. [...] O zelo missionário cristão foi uma das óbvias razões pelas quais as perseguições eventualmente fracassaram”, escreve Frend (1959:11). Não apenas isso, mas também, como Orígenes percebera, o que havia dado à Igreja sua espantosa habilidade para sobreviver em meio às tribulações havia sido a espantosa prontidão de seus seguidores para morrer por ela. Um idealismo exacerbado jamais esteve muito abaixo da superfície. O cristianismo era a religião do martírio e isso lhe conferia um caráter singular entre todas as outras religiões.

Muitas outras causas poderiam ainda ser apontadas 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... Das aldeias foi que surgiu o maior foco de resistência às perseguições: “Tornou-se impossível destruir a Igreja quando ela deixou de ser um movimento puramente urbano” (Frend, 1959:22-26, *passim*). Entre os homens simples do campo, o cristianismo era o representante de duas idéias alheias às antigas religiões do Império: justiça social e liberdade de um mundo opressivo. A nova religião, por meio da promessa de recompensa celestial e de alívio futuro das dores e privações do presente, nutria a esperança, apontava caminhos, dava rumo aos sentimentos da imensa e confusa massa de descontentes.

E, no dia do festival da Terminália de 303, veio o primeiro edito de Diocleciano, trazendo à tona o medo latente, a perplexidade, o sangue derramado. Não havia, contudo, nenhuma menção a derramamento de sangue nesse primeiro edito. Suas principais medidas consistiam em destruição das igrejas e das casas particulares em que se reuniam os cristãos para os seus cultos; proibição

de toda reunião de cristãos com intenções de culto; entrega das Escrituras e dos livros litúrgicos para serem queimados publicamente; perda de privilégios para os cristãos pertencentes a estratos superiores da sociedade (por exemplo, imunidade de tortura em processos judiciais) e colocação de todos os cristãos fora da lei, impedindo-se que pudessem defender direitos seus nos tribunais. Essa política, no entanto, logo seria abandonada, quando dois incêndios sucessivos irromperam no palácio imperial de Nicomédia, fazendo com que Galério “deixasse ostensivamente a cidade — ele não iria ser queimado vivo por incendiários cristãos”. Lactânio debita os incêndios a uma trama de Galério para incriminar os cristãos e pressionar Diocleciano a ser mais rigoroso; Galério, por sua vez, afirma que se tratava de um incêndio criminoso provocado pelos seguidores de Cristo (Baynes, 1939:666). Constantino, porém, discorda das duas versões: em sua *Oração aos Santos*, ele afirma que o palácio havia sido atingido por relâmpagos. Seja como for, a acusação de incêndio premeditado atingia os fins políticos a que se propunha: Diocleciano, furioso, mandou executar muitos dos servos imperiais. Com a eclosão de revoltas em outras regiões do Império, instigadas, dizia-se, por cristãos, Diocleciano promulgou um segundo edito, condenando os clérigos à prisão. Eusébio é testemunha ocular dos acontecimentos:

O espetáculo do que sucedeu nessas circunstâncias supera toda narrativa. Em toda parte, inumerável multidão era presa e em geral os cárceres, outrora preparados para assassinos e violadores de túmulos, estavam cheios de bispos, padres, diáconos, leitores e exorcistas, de sorte a não restar mais lugar para os condenados por seus crimes. (*HE VIII.6.9*)

No verão de 303, Diocleciano dirigiu-se a Roma, para o festival da Vicenália, preocupado com a questão da enorme quantidade de

cristãos que abarrotavam as prisões do Império. Por meio de um terceiro edito, ele decidiu que eles deveriam ser obrigados a sacrificar e, então, ser postos em liberdade. Todos os esforços deveriam ser despendidos para compelir ao cumprimento do decreto. Perpetrou-se uma série de pantomimas com os prisioneiros, de forma que, ao menos na aparência, ficasse entendido que ofereceram sacrifício. Alguns jamais tocaram o sacrifício, mas, por declarações de terceiros ficou aceito que sacrificaram; alguns, embora gritassem e protestassem que não concordavam, eram silenciados violentamente por funcionários especialmente escalados para essa tarefa. Havia ainda os que eram lançados violentamente fora das prisões, mesmo que não tivessem sacrificado. Até que, por fim, as prisões foram esvaziadas (Baynes, 1939:667).

Neste ponto, o acaso ocorre para piorar a situação dos perseguidos. Diocleciano, durante sua estada no Ocidente contraiu uma doença que, durante o retorno para Nicomédia, fez com que se acreditasse que estivesse à beira da morte ou já morto. Ao se recuperar, ele estava irreconhecível. Durante esse período de incapacidade do Augusto, Galério tomou as rédeas do governo e publicou um quarto decreto, este, sim, sangrento, o que corrobora a afirmativa de Baynes (1939:664-5) de que Galério era o verdadeiro autor da Grande Perseguição: todos — homens, mulheres e crianças — eram obrigados a sacrificar e a fazer libações sob pena de morte. Baynes sugere também (*id.*, 668) que Galério teria forçado Maximiano, o Augusto Ocidental, a aceitar os termos de sua decisão, com a ameaça de lançar contra ele as tropas que haviam recentemente derrotado os persas. Galério teria apresentado a Diocleciano sua decisão como um fato consumado e a resposta do Augusto a esse desafio foi a abdicação, juntamente com Maximiano.

Razões existem para acreditar que Diocleciano não iniciou por vontade própria a Grande Perseguição: foi ele quem abriu cami-

inho para os cristãos serem aceitos no serviço público, por vinte anos sob um inquestionável absolutismo; sua política de tolerância foi mantida e mesmo em Nicomédia, sua capital, a catedral cristã defrontava com o palácio imperial. Quaisquer que sejam as razões, no entanto, o fato inquestionável é que a política de intolerância do governo imperial, que se iniciara com a destruição da catedral de Nicomédia, permaneceu por longos oito anos, até que, às vésperas de morrer, Galério fizesse publicar um decreto de tolerância, quase que pressentindo a ascensão de Constantino e suas atitudes tão claramente favoráveis ao cristianismo. Depois disso, a mesma Igreja que iniciara o quarto século temerosa, mais uma vez, de sua própria sorte, triunfaria sobre seus inimigos, passaria de “cordeiro a lobo”, ou seja, de perseguida a inquisidora, no decurso de pouco mais de oitenta anos, e chegaria ao final do século como a religião oficial do Império.

* * *

C*idade de Deus*,¹ livro II: as palavras de Agostinho não apenas não procuram disfarçar como, principalmente, realçam a flamejante indignação com que ele narra as cenas relacionadas ao culto da Mãe dos Deuses (*Magna Mater*) que presenciou na juventude, em Cartago:

Eu mesmo, em minha juventude, costumava ir algumas vezes aos sacrílegos espetáculos e festas; eu via os sacerdotes desvairando-se em excitação religiosa e ouvia os coristas; eu me deleitava com os vergonhosos jogos celebrados em honra de deuses e deusas, da virgem Celeste e de Berecíntia, a mãe de todos os deuses. No dia consagrado a sua purificação, eram cantadas ante sua liteira obras tão obscenas e ofensivas aos ouvidos – eu não digo da mãe dos deuses, mas da mãe de qualquer senador ou homem honrado – e, além do mais, de tal forma impuras que nem mesmo a mãe dos próprios participantes poderia ter estado entre o público presente. [...] De maneira que os atos lascivos e as palavras sujas com que aqueles atores homenageavam a mãe dos deuses, em presença de uma vasta assembléia e de espectadores de ambos os sexos, eles não poderiam, por muita vergonha, ter ensaiado em casa, na presença de suas próprias mães. [...] Se esses são ritos sagrados, o que é sacrilégio? Se isso é purificação, o que é contaminação? [...] (Cap. 4)

[...]

Mas, se lhe perguntássemos [*a Scipio Nasica, escolhido pelo Senado o cidadão mais merecedor de receber nas mãos a imagem de Cibele e levá-la à cidade*] se, entre as honras prestadas a sua própria mãe, ele desejaria que ritos vergonhosos como esses fossem celebrados, ele não exclamaria de pronto que preferiria ver sua mãe estirada no túmulo a vê-la sobreviver como uma deusa para dar ouvidos a tais obscenidades? (Cap. 5)

Berecíntia, a quem Agostinho se refere no cap. 4, é um dos muitos nomes pelos quais é conhecida Réia, ou Cibele, cuja imagem era conduzida a Roma, na véspera dos idos² de abril (dia consagrado a sua festa) e, após ser lavada no córrego Almon, um tributário do Tibre, entronizada no templo de Vitória. A cada nova edição anual da festa, a lavagem da estátua era repetida, com muito mais pompa, no mesmo local (*De Civi. Dei*, II, 4, n. 91).

A reiteração do rito de Cibele, ano após ano, parece apropriada a corroborar a tese de M. Eliade (2002:54-6; 1992:64) segundo a qual o homem religioso move-se entre dois tempos: um, profano, concernente à ordem normal das coisas, à vida habitual, destituída de qualquer relação com qualquer divindade, caracterizado pela certeza da morte e pelos instintos de sobrevivência e de preservação da espécie; e outro, sagrado, o tempo das festas, o “*Tempo mítico primordial*”³, tornado presente. Narrar um mito, tanto para quem ouve quanto para quem narra, provoca, simbolicamente, a revogação do tempo cronológico, profano. O mito retira o homem de sua dimensão histórica individual e o projeta em um tempo impossível de ser mensurado, por não comportar idéia de duração — um tempo sem tempo. Em tal contexto, participar da festa religiosa equivale a projetar-se em um tempo mítico e hierático, que a festa reatualiza. “A cada festa periódica”, afirma Eliade (1992:64), “reencontra-se o mesmo Tempo sagrado — aquele que se manifestara na festa do ano

precedente ou na festa de há um século: é o Tempo criado e santificado pelos deuses por ocasião de suas *gesta*, que são justamente reatualizadas pela festa”.

Cedeu-se aqui a palavra a Eliade a fim de propiciar explicação para o fato de, ao tempo em que Agostinho, em Hipona, erigia a sua monumental *Cidade de Deus* (413-426), o culto da *Magna Mater* já estar enraizado há mais de seis séculos no dia-a-dia do Império Romano, embora não sendo o único a atrair adeptos. Outras religiões orientais de mistérios, dentre as quais se destacavam os cultos de Ísis-Serápis, Átis e Mitra, já haviam, muito tempo antes, encontrado seu caminho para o coração helênico do Império (coração, aqui, tomado também em seu aspecto de sede dos sentimentos) e compartilhavam não apenas a devoção dos fiéis como certos recursos rituais e até, por vezes, o mesmo altar, numa intrincada rede sincrética que servia tanto à sobrevivência dos deuses, de acordo com a região em que eram venerados, quanto à satisfação dos devotos.⁴ Não havendo fronteiras nítidas entre os cultos pagãos, nada havia que impedisse, por exemplo, um adorador de Átis de render suas homenagens ao deus no templo de Ísis ou de iniciar-se nos mistérios de Mitra. Como nada obstava também que todos tomassem parte no culto imperial, como demonstração de patriotismo.

Nenhuma estrutura religiosa, porém — e isso é bom que se frise de antemão, até para que sirva de pano de fundo às modificações que serão introduzidas por Constantino — era defendida por legislação:⁵ “Apenas a capital do Império possuía deuses que um ardente patriota poderia relacionar, de alguma forma, com uma entidade política. [...] Os imperadores não impunham visões religiosas específicas aos súditos [*até, pelo menos, Teodósio*], os quais, sem dúvida, aguardavam com curiosidade para ver quais deidades seriam promovidas por cada novo governante”, diz Ramsay MacMullen (1984:15-16)⁶.

A grande aceitação das religiões de mistérios, assim chamadas por exigirem, no mais das vezes, ainda que não na mesma medida, ritos de iniciação e, mais freqüentemente, instrução religiosa (Momigliano, 1996:304), pode ser em boa parte creditada a uma peculiaridade do caráter da religião oficial romana: seu pouco pendor a evocar veneração muito distinta de patriotismo. O panteão oficial, ainda que representasse a esplêndida herança artística, histórica e cultural da Grécia e de Roma não significava muito para o antigo mundo pagão. O próprio culto dos imperadores comportava significados ainda menos religiosos — antes, traduzia uma genuína lealdade ao Império, prestada à pessoa do soberano, estivesse ele vivo ou morto. “Tratava-se de homenagem e não de adoração”, resume Momigliano (1996:158-9), conquanto, logo a seguir, nos advirta de que negar valor religioso ao culto imperial equivale a adotar um ponto de vista essencialmente cristianizante da religião. Essa discussão, porém, não cabe nos limites deste capítulo. Homenagem ou adoração, o fato é que, nos domínios romanos, sacrifícios, libações, atos cerimoniais, jogos, estátuas e templos imperiais, representavam no imaginário popular (para usar termos tão caros à historiografia e à sociologia francesa recentes) a presença do imperador ausente, atualizando seu mito, convertendo em manifesto o impalpável, dando aparência ao nunca ou poucas vezes visto, incitando ou instituindo, assim, o interesse da população na preservação do mundo em que vivia.

Enquanto isso, muitos membros da aristocracia, educados desde a infância nos clássicos gregos e latinos, mesmo continuando a prestar reverência aos imperadores, favorecidos pela permeabilidade das religiões romanas e dada a dificuldade de separar “bajulação de emoção política e emoção política de excitação religiosa ou supersticiosa” (Momigliano, 1996:158), passaram simultaneamente a buscar — e encontrar — consolo espiritual na filosofia ou em al-

gum dos cultos orientais, capazes de provocar sentimentos intensos (Jones, 1948, 29-30)⁷.

A filosofia, no Baixo Império, já havia deixado de ser inspirada pela mera curiosidade intelectual e tornara-se fundamentalmente religiosa. As duas principais linhas de pensamento da época, o neoplatonismo e o neopitagorismo, são sistemas dualistas, que sustentam que a matéria é radicalmente maligna e que a elevação espiritual consiste em subjugar os desejos do corpo, de modo que, em um movimento de interiorização contemplativa, o ser humano possa retornar a suas origens e restabelecer a união com a divindade, com a pureza do espírito de Deus.

Nem essa filosofia parecia incompatível com a religião popular da época nem os deuses e seus seguidores davam demonstrações de preocupação com isso. O Baixo Império é um período de intensa religiosidade e, exceto entre um pequeno grupo de epicuristas, o racionalismo e o ceticismo não existiam, afirma Jones (1948:37). Todos, desde o mais bem-ducado aristocrata ao mais humilde dos trabalhadores rurais, acreditavam piamente que forças sobrenaturais eram responsáveis pelos destinos e possuíam vivo interesse nos assuntos da humanidade:

Os homens acreditavam que o bem ou o infortúnio dependiam do invisível e procuravam, de acordo com seu temperamento e convicções, adivinhar o futuro inevitável, conter o sobrenatural por mágica, aplacar a ira dos deuses ou conquistar seus favores, ou entrar em comunhão com o divino, o qual os colocaria além do alcance dos problemas terrenos. (Jones, 1948:37)

Ísis, Mitra, Átis e Cibele, com ritos secretos de iniciação, segredos, interesse na vida futura, oferta de purificação dos pecados e ensinamento moral, abriam as portas do desconhecido, punham o humano em contato com o imponderável, em comunhão com o

divino, senão a salvo por antecipação das vicissitudes da vida comum e contínua de todos os dias, pelo menos da idéia de estar sozinho no universo. Na seguinte passagem do romance de Apuleio, Ísis assim se anuncia a Lúcio:

Vê, Lúcio, *estou aqui*. Teus lamentos e preces me comoveram e *vim em teu socorro*. Eu sou *a mãe natural de todas as coisas*, senhora e governante de todos os elementos, a origem primordial dos mundos, principal dos poderes divinos, soberana dos manes, a primeira entre os deuses celestiais, a luz das deusas: ao meu desejo se dispõem os planetas do ar, o conjunto dos ventos dos mares e os silêncios do inferno. Meu nome e minha divindade são adorados ao redor do mundo, de diversas maneiras, em variados ritos e muitos nomes. Os frígios me chamam Mãe dos Deuses; os atenienses, Minerva; os cipriotas, Vênus; os cretenses, Diana; os sicilianos, Prosérpina; os eleusinos, Ceres. Para alguns, sou Juno; para outros, Belona; aqueles me chamam Hécate; estes, Nêmesis. E aqueles que são iluminados pelos primeiros raios do Deus Sol ao nascer, os etíopes, os africanos, e os egípcios, treinados nos ensinamentos antigos, adorando-me com minhas próprias cerimônias, chamam-me por meu verdadeiro nome, Rainha Ísis.⁸

Apuleio, em seu romance, além de pôr o sagrado em contato direto com o humano (a hierofania é algo, aliás, bastante comum na Antigüidade), tipifica, através da multiplicidade de antropônimos por que Ísis é conhecida, o processo mimético do paganismo⁹, um amálgama de crenças e liturgias de diferentes lugares e variados estágios de cultura, mantidos juntos apenas por tolerância mútua e uma vigorosa tendência ao sincretismo.

No ensaio “La religion romana: el período imperial” (1996:290-327), Momigliano relaciona três fatores que contribuíram para configurar dessa forma a religião romana, após Roma tornar-se um Estado mundial: a perda de importância da *evocatio*¹⁰, a qual pare-

ce não haver representado nenhum papel de destaque na conquista da Gália, da Hispânia ou do Oriente; a intensa absorção da língua, da literatura e da religião gregas; e a conquista da África, da Hispânia e da Gália, que, em sentido contrário, produziu uma identificação dos deuses púnicos, ibéricos e celtas com os deuses romanos, graças, em boa parte, a considerarem-se os critérios de *la longue durée*, aos soldados imperiais, que residiam entre os nativos por períodos cada vez mais extensos. Essas inclinações ao sincretismo produziram, na África, por exemplo, a identificação entre Saturno e Baal Hammon, enquanto Juno Celeste se tornava Tanit (ou Tinnit), companheira de Baal Hammon.

Dentre os cultos orientais de mistérios de que se trata aqui, o da *Magna Mater*, ou Cibele, foi dos primeiros a serem aceitos em Roma, onde veio a possuir um templo dentro do *pomerium*¹¹, embora tenha permanecido por cerca de um século, desde sua chegada ao Palatino, em 204 a.C., como um culto estrangeiro: “Nem a Roma republicana nem, durante muito tempo, a imperial estiveram dispostas a estendê-lo [*o culto à Magna Mater*] pelas províncias”, afirma Burckhardt (1982:159). Até meados do século I d.C., quando o imperador Cláudio (41-54) suspendeu a proibição, aos cidadãos romanos não era permitido tornar-se *galli*, os sacerdotes eunucos da deusa, voluntariamente castrados, na maioria das vezes em êxtase, durante a celebração denominada *Dies sanguinis* (24 de março). Esses *galli* entoavam hinos em grego e viviam reclusos no templo. Era sua função guiar os devotos em cerimônias orgiásticas, repletas de música frenética, marcadas por incontrolável emoção, tambores, dança, bebida e gritos, principalmente deles próprios, que se autoflagelavam com fervor desvairado. Não foi à toa que o cristão Agostinho se houvesse indignado e deixasse transparecer essa indignação com a lembrança (ou a culpa) do que testemunhara. Independentemente, porém, da violenta perseguição que lhe mo-

verá o cristianismo (em especial após a publicação do *Código Teodosiano* e os decretos de 389, 391 e 392)¹², já por volta do fim da República,¹³ a reverência à *Magna Mater*, essa divindade gálata acolhida por recomendação dos livros sibílinos e do Oráculo de Delfos (Burckhardt, 1982:159), alcançava grande popularidade, sob a proteção de membros da alta aristocracia romana.

Enquanto o culto de Cibele desenvolvia-se e cidadãos romanos passavam a desempenhar algumas funções sacerdotais, a ele se agregou o de Átis,¹⁴ cujas ressurreição e acolhida entre os imortais eram celebradas no quarto dia (chamado *hilarias*) do festival da *Magna Mater*. Átis tornar-se-ia o principal companheiro da deusa, seja como amante ou como filho — em ambos os casos, porém, como condutor emasculado de sua carruagem puxada por leões. Simultaneamente aos festivais que passaram a celebrar a ressurreição de Átis, o culto de Cibele passou a comportar também o ritual de sacrifício do touro (*taurobolium*), uma espécie de batismo de sangue, realizado, nos séculos II e III, tanto pelo bem-estar do imperador e do Império quanto da comunidade, ou, mais freqüentemente, em benefício de indivíduos privados. No final do terceiro e no quarto século, seu motivo mais usual era a purificação ou regeneração de um indivíduo, de quem se dizia ser *renatus in aeternum* (renascido para a eternidade), em consequência da cerimônia.¹⁵ Normalmente, considerava-se que seus efeitos perduravam por vinte anos. O poeta romano cristão Prudêncio (348-c. 410) pinta em cores vívidas o ritual. Na seguinte passagem de *Peristephanon*, quase se consegue ouvir o lamento do animal sacrificado, sua agonia ruidosa, seu esforço tão furioso quanto inútil para escapar ao destino; quase podemos sentir o cheiro abafado da morte, a respiração ofegante e, em uníssono, o coração acelerado dos participantes. Uma epifania acontece. Prudêncio domina de tal modo as palavras, sua descrição é de tal forma intensa que a cena atravessa os séculos e se materializa diante de nossa estupefação moderna:

O sumo-sacerdote da Grande Mãe, com uma coroa dourada na cabeça, as têmporas ricamente adornadas com tiaras, a toga usada *cinctu Gabino* [“*com a cabeça coberta*” *por uma dobra da toga*], desce a um fosso profundo, completamente coberto por uma plataforma de tábuas em que se perfurou um grande número de estreitos orifícios. A essa plataforma é conduzido um enorme e furioso touro, enfeitado com guirlandas de flores nos flancos, a frente reluzindo com ouro. Então é ordenado que a besta seja morta e seu peito é trespassado pela lança sagrada. Uma torrente de sangue fervilhante vaza da ferida aberta para a cobertura do fosso e jorra como chuva, através dos milhares de orifícios, no expectante sacerdote logo abaixo, o qual lança para trás a cabeça, a fim de oferecer o rosto, os lábios, as orelhas, narinas e mesmo a língua e o palato ao batismo purificante, até beber o sangue escuro, após ter lavado os olhos com o fluido. Depois disso, os flâmines removem o cadáver endurecido, agora que o sangue já se esvaiu, e do buraco emerge o pontífice, com os cabelos, a barba e as vestimentas encharcados de sangue, assim ele se apresenta à multidão de seguidores, que o saúda e reverencia como a alguém que foi purificado, a esse homem, poluído com tais contágios e imundo com o sangue profano do sacrifício recente, todos saúdam e reverenciam.¹⁶

Apesar da vigorosa e arrebatadora carga emocional do *taurobolium*, o culto da *Magna Mater*, igual a muitos outros, não existia somente em função do rito cerimonial, mas também pela camaradagem e pela convivência social. Através de seu *continuum* de privilégios religiosos, ele parece ter atraído para o seu serviço sagrado, nos tempos do Império, um grande número de adeptos, entre esses, alguns que não hesitavam em fazer uso do nome de Cibele para explorar a devoção das massas, encontrar abrigo nas casas dos ricos e tirar proveito da superstição das mulheres que, em troca de presenteá-los com ovos e roupas usadas, recebiam recomendações contra a febre outonal [*leptospirose*] (Burckhardt, 1982:160). A

religião, no entanto, possuía um lado mais sublime e mais nobre, que lhe permitiu ser capaz de, a intervalos, renovar-se e reviver.

RENOVAR. REVIVER. Eis aí duas palavras de significado precioso para a compreensão do predomínio que os cultos estrangeiros vão adquirindo na Roma Imperial. Na visão de alguns historiadores (Box, s.d.; MacMullen, 1984; Burckhardt, 1982; Chadwick, 1967, entre outros), aquele era um tempo de desintegração e de descrença nos velhos deuses, quando, diante do esgarçamento, senão do rompimento, da antiga moral e das sanções religiosas do passado, começam a ocorrer movimentos em direção a uma reforma moral, à individualização da religião, feito se, conscientemente e em conjunto, o mundo (pelo menos o da bacia do Mediterrâneo) se precipitasse no rumo de formas religiosas originais ou desconhecidas, mais conformes às novas necessidades, a fim de satisfazer sua ânsia por um novo conjunto de valores que norteasse as relações sociais e a conduta entre os homens.¹⁷ “Como podemos explicar a energia moral da propaganda missionária judaica (e mais tarde da cristã), a menos que houvesse em ambos os lados a convicção de que o paganismo perdera a fibra moral que apenas o judaísmo e o cristianismo poderiam oferecer?”, indaga-se Box (s.d.:40), ao considerar o conflito existente entre paganismo e cristianismo nos dois primeiros séculos de nossa era (com a vitória do segundo, no século IV) como conseqüência, em larga escala, do “caos” moral e ético do período.

Contudo, pensar a expansão das religiões orientais, entre as quais se inscreve o cristianismo, apenas em termos de crise ética e de uma possível decadência moral da época não parece a maneira mais apropriada de abordar a questão, uma vez que a religião romana oficial, simbiose entre política e religião, não se preocupava com questões éticas, morais ou sociais. A religião oficial do Estado

romano, na verdade, pode ser definida como uma “série de cultos que detinham reconhecimento expresso do poder público ou eram referendados pela tradição”¹⁸. Uma das funções dos cultos oficiais era fazer com que a religião comunitária, instalada com a construção de templos públicos, a fundação do fogo sagrado da comunidade e a instituição de dignidades sacerdotais doravante responsáveis pelos ofícios religiosos, fosse elemento de formação de uma identidade comum aos indivíduos, fazendo com que se estreitassem os laços que os ligavam a Roma. Em certa medida, um símbolo amplificado dos cultos familiares de antes, os quais, ainda que também buscassem soluções extra-humanas para problemas do cotidiano, visavam essencialmente à aglutinação em torno do líder, o *pater familias*, responsável pelos ritos domésticos de adoração.

A relação estabelecida entre o indivíduo e os deuses protetores do Império possuía, assim, um caráter eminentemente patriótico, uma vez que a manutenção da *pax deorum*, realizada através dos ritos e para a qual não se exigia entrega total por parte dos fiéis, ligava estreitamente a religião aos destinos da comunidade política. Manter em paz os deuses era dever de cada cidadão, através da participação nos cultos públicos. Era uma religião que não preconizava preceitos éticos ou morais, que nada pretendia no campo do comportamento individual, que não oferecia consolo, recompensa ou punição após a morte e cuja única preocupação social era a proteção da *civitas* contra inimigos externos, doenças e catástrofes — durante a vida.¹⁹ Os homens ofereciam práticas cerimoniais, não a própria alma, em troca da proteção das deidades. O rito é a forma e a devoção pagã sente um prazer especial em executá-lo, diz Peter Brown (1990:226), diante do conhecido baixo-relevo em que Marco Aurélio (161-180) oferece incenso no início de um sacrifício. Forma sem conteúdo, o rito é sua própria relevância, seu significado mais profundo, seu próprio fundamento e em si mesmo

se encerra. A ele não cabe enfatizar doutrinas, porque é inerente a essa religião oficial, de sacerdotes escolhidos pelo voto e pagos pelo Estado, não traduzir anseios pessoais, mas apenas os coletivos; não enxergar estados de alma individuais, senão prover somente para o bem-estar dos cidadãos, de suas esposas e filhos, únicos com direito a fruir plenamente os favores resultantes dos cultos públicos; e não satisfazer a angústia pelo que advirá além-túmulo, porque a existência era “o tempo presente, os homens presentes, a vida presente”, como nos belos versos que Drummond (1978:108), séculos depois, nos legaria.

Observar os rituais era o princípio essencial da relação com os deuses. Feito isso, desfazia-se então o contato entre as divindades e os humanos, mas restava implícito, como resultado do culto, que, se todo o cerimonial houvesse transcorrido a contento, nenhuma razão poderia existir para que os deuses não executassem sua parte no contrato com seus adoradores. Acontece que nem sempre o contrato era cumprido. Por vezes, os deuses pareciam surdos às súplicas de seus fiéis e a esses não restava senão contentar-se com a sua sorte.

E, NAQUELE TEMPO, A SORTE estava mudando. De um lado, a expansão de Roma para além das fronteiras da Península Itálica trazia como contrapartida a crise da cidade-Estado: a República não conseguiria manter-se intacta quando Roma já se movimentava em um ambiente de Império. Por outro lado, conseqüência primordial do processo expansionista, manifestou-se sem disfarce a degradação sociopolítica e econômica do campesinato. Um número incalculável de camponeses, espoliados de suas terras para que nelas fossem assentados os veteranos das legiões conquistadoras ou se estabelecessem as *villae* escravistas, buscou na *urbs* a sobrevivência

que no campo já não era possível e uma plebe urbana passou a fazer parte da paisagem das grandes cidades. Essa plebe, desamparada pelos deuses aos quais recorria, desiludida e com pouca ou nenhuma esperança de encontrar nos templos, nos sacrifícios ou nas libações lenitivo para suas tribulações, será o campo fértil em que os cultos de mistérios orientais fincarão suas raízes. A religião oficial parecia não dar conta de manter o equilíbrio entre deuses e homens, “rompido em benefício de alguns e detrimento de muitos”.²⁰

Diante disso, não parece, portanto, satisfatório creditar a uma crise moral e ética a expansão de novas idéias religiosas em Roma. Havia, isso sim, como afirma Marta Sordi (1986:152), uma crise *existencial* no mundo romano, nos últimos anos da República, efeito imediato da guerra civil e do colapso dos costumes tradicionais. Mas o “triunfo do cristianismo será encontrado nos mais profundos e autenticamente *religiosos* aspectos da mensagem dos evangelhos” (Sordi, 1986:154, o itálico é meu). Ou seja, os fundamentos principais da difusão das religiões orientais no ocaso da República e primeiros momentos do Império devem ser buscados principalmente no campo religioso *individual* (pois a doutrina dos novos cultos visa a qualquer um) e não no da moral ou da ética.²¹ Ademais, assim como os evangelhos constituem o núcleo do *corpus* canônico do cristianismo e, juntamente com os escritos de Paulo e os *Atos dos Apóstolos*, fornecem à religião cristã os parâmetros doutrinários de sua propagação, as outras religiões também trazem incorporados aos seus mitos e rituais normas e prescrições de relacionamento interpessoal, embora quase nada ao menos levemente semelhante a um cânone escrito tenha chegado intacto aos nossos dias.

Entre os cultos orientais, o de Ísis, por exemplo, estabelecia critérios morais bem definidos, atraindo tanto homens quanto mulheres. Conquanto seus sacerdotes fossem todos homens, o prestígio da deusa residia em seus poderes como mulher, por suas pró-

prias características femininas, de esposa, mãe e prostituta. Apesar de encontrar boa aceitação não somente entre as mulheres, mas também entre uma larga camada da população; e embora desde o ano 100 a.C. já estivesse presente em Roma, trazida por mercadores, que a conheceram na ilha de Delos, Ísis foi mantida por muito tempo longe do *pomerium*, desde que Otávio proibiu o culto aos deuses egípcios, pela proximidade deles com Cleópatra e Marco Antônio. Depois de anos de repressão sangrenta, até o governo de Tibério, o culto de Ísis finalmente foi liberado por Calígula, um devoto da deusa, que restaurou seu templo no Campo de Marte e inscreveu suas festas no calendário romano. No entanto, somente com Caracala, em 217, Ísis passou a fazer parte do *pomerium* e permaneceu, durante as ferrenhas — e sangrentas — batalhas de afirmação religiosa do século IV, juntamente com Mitra, um dos baluartes do paganismo contra a influência cada vez mais estridente do cristianismo.

Ísis era cultuada como legisladora e protetora do respeito às crianças por seus pais e como responsável por obrigar os homens a amar suas esposas. Ao mesmo tempo, supunha-se que fizesse também os poderes das mulheres iguais aos dos homens.²² Associada a Serápis²³, por volta do século I d.C., tornou-se objeto de um culto de mistérios, e é dessa forma que aparece em *O asno de ouro*, de Apuleio (Momigliano, 1996:306), o qual, sem dúvida, faz uso de uma liturgia da época para apresentar em seu esplendor a magnífica prece de agradecimento de Lúcio. Ao ser introduzido nos mistérios de Ísis, Lúcio a ela se refere como “a eterna e sagrada salvadora da humanidade”, que atende aos miseráveis em suas desgraças, que nem um dia ou um momento deixa que transcorra sem seus benefícios. Depois de uma longa série de epítetos e agradecimentos, ele finaliza, reconhecendo que, diante de tantas graças e da sua (dele) pouca habilidade com as palavras, o seu espírito é incapaz de

homenageá-la com uma prece digna da majestade. Por isso, “Teu divino semblante e tua sagrada presença eu guardarei dentro do templo do meu coração: lá eu te guardarei e continuamente manterei diante de meu espírito”, promete Lúcio.²⁴

Apuleio deixa patente nessa passagem uma das características mais marcantes das novas religiões, em relação ao culto oficial: o individualismo. O fiel, diante de sua divindade favorita, já não é parte integrante de uma comunidade política, mas mantém com essa divindade uma relação eminentemente pessoal e particular (“eu te manterei no *meu* espírito”). A entrada das religiões orientais no mundo romano (“O Orontes invadindo o Tibre”, no dizer de Juvenal, *Sátira VI*), porém, não descaracteriza pura e simplesmente as tradições até então vigentes. Pelo contrário, com o passar do tempo, os costumes ancestrais integram-se às novas práticas culturais e passam a compartilhar o mesmo universo mental, em especial quando, sentindo-se ameaçado, o paganismo precisa reunir todas as forças para combater o inimigo comum, o cristianismo.

Mas não somente o individualismo definia o caráter das novas formas religiosas. Deve-se acrescentar a ele, ao contrário da religião oficial, a proposição de uma doutrina, propagada em nome da deidade pelos sacerdotes, que a isso se dedicavam em tempo integral, diferentemente dos sacerdotes profissionais (e eleitos) dos romanos. Com a dedicação em tempo integral de seus flâmines, a prática do proselitismo, a exemplo do que já faziam de longa data os judeus, torna-se uma constante. Além disso, a religião que apresentam tem cunho *universal* (dirigida a qualquer pessoa, de qualquer lugar, em qualquer circunstância) e de *salvação*, simbolizada pela morte e ressurreição da divindade, a qual, dessa maneira, assegura ao prosélito que, após a morte, haverá uma nova vida. Esse é um discurso atraente, especialmente no momento em que Augusto, ao assumir o cargo de *pontifex maximus* (12. a.C.), promove uma

identificação permanente do poder religioso com o poder político, realçada quando, depois de morto, ele é divinizado pelos senadores romanos, fazendo pressupor a existência de características divinas em qualquer imperador que não se portasse muito mal em vida (Momigliano, 1996:296).

Apuleio e seu *Asno de ouro*, uma vez mais, merecem ser lembrados, pois o romance preservou para a posteridade um retrato fulgurante dos aspectos de um típico culto de mistérios helenístico: a abstinência preparatória para o batismo, a comunicação de fórmulas místicas e secretas, a experiência íntima, genuinamente religiosa, a idéia de purificação, de regeneração, e o êxtase místico final, que une a alma do iniciado à divindade. Essas são manifestações verdadeiras de um espírito religioso. Tendo como foco o indivíduo, não a *civitas*, as religiões de mistérios tocam os sentimentos, em vez de a razão. Um outro tipo de fé começa a delinear-se. Toda a teologia de até então, talvez todas as religiões de homens civilizados, por suas características contratualistas, poderiam parecer mais críveis. Todas, no entanto, dirigiam-se primeiramente à razão. As religiões orientais, e, dentre elas, especialmente o cristianismo, não. Essas fazem o caminho inverso: apelam primeiro à sensibilidade, ao instinto, à poesia mesmo,²⁵ prometem a salvação da alma, prorrogam para o além-túmulo o ato final da existência — o acerto de contas com o transcendente.

Sob esse aspecto, são propostas muito semelhantes, as dos cultos de Ísis, da *Magna Mater*, de Cristo e de Mitra, entre incontáveis outros. Por que, então, o cristianismo, em um determinado momento, destaca-se do grupo e adquire prevalência sobre os demais, assegurando para si o direito de se tornar o parâmetro pelo qual se regulará, a partir de meados do século IV, o arcabouço religioso, mental e moral do Ocidente, com todas as implicações culturais, sociais e políticas que tal regulação implica?

Talvez a resposta esteja no tripé hierarquia, credo e cânone escrito, elementos definidores da constituição do cristianismo nos séculos III e IV, como propõe Lynch (1994:5-8); talvez, como já se supôs no capítulo I, no sacrifício dos mártires; talvez na quantidade e convicção de seus filósofos e teólogos; talvez na sorte de haver encontrado um campeão em um imperador de tamanha grandeza e durabilidade como Constantino. Mas certamente não na originalidade de suas propostas.

Bacia do Mediterrâneo, o cruzamento do mundo

O CRISTIANISMO NÃO FEZ SUA ENTRADA e sedimentou sua permanência em um mundo carente de princípios morais ou ansioso por novas regras de comportamento, conforme já se disse aqui. Ao contrário, compartilhou com os outros cultos o mesmo ambiente social, cultural e econômico (no caso do mitraísmo, até mesmo a própria região de origem)²⁶ e lidou com as mesmas regras então disponíveis. Não surpreende, portanto, que tenha construído quadros ideológicos e conteúdos semelhantes a muitos de seus concorrentes, dividindo com eles propostas, visões, liturgias e métodos em boa parte das vezes não mutuamente excludentes.

As novas religiões propunham uma nova moral²⁷, apresentavam a luta do bem contra o mal como fundamento (influência ou causa do pensamento filosófico dualista em vigor?) e buscavam a aproximação do homem com o transcendente, por seu próprio esforço individual. Nenhuma delas, porém, propugnava reformas sociais ou políticas que atendessem às condições materiais da existência de seus seguidores ou, pelo menos, as mitigassem, nesta vida. Também não propunham movimentos de crítica ou de desafio ao governo imperial. Apenas o judaísmo, que não pode, de maneira al-

guma, ser classificado como “nova religião”, numa seqüência bem conhecida (destruição do Templo, diáspora; revolta dos macabeus, destruição do Templo, diáspora; insurreição pela independência, destruição do Templo, destruição de Jerusalém, extinção do sinédrio; revolta de Bar Cochba, destruição de Jerusalém, etc., cf. Simon & Benoit, 1987:*passim*), mantinha um tradicional e ativo espírito de contestação ao Império e permanecia à espera de um Messias davídico (já que não o encontrou em Bar Cochba), que libertasse o povo judeu da sujeição aos romanos. Nem mesmo os cristãos, cujo líder morreu crucificado por ordem de um procurador romano associado a autoridades religiosas judaicas, ofereciam resistência ao governo como programa político. Ao contrário. Paulo, um de seus principais divulgadores, talvez o homem que deu ao cristianismo a configuração ideológica que ainda hoje possui, considerado por muitos cristãos a mais importante figura no desenvolvimento de sua religião e uma das fontes primárias da antiga doutrina da Igreja,²⁸ sustenta, em conhecida passagem de sua epístola aos romanos, que o poder tem origem divina,²⁹ que é naturalmente legítimo e que será usado para o bem.³⁰ Disso resulta que a religião cristã é levada a penetrar os domínios da vida civil, mas não de forma a contestar a autoridade constituída, pois “ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal” (*Rom.* 13, 4).

Não há, todavia, no sentido da influência religiosa na vida civil ou do caráter político das religiões, termos de comparação possíveis entre o cristianismo do século IV, detentor de um portentoso cânone escrito (cujo núcleo já estava estabelecido desde fins do século II, ainda que permanecesse alguma hesitação a respeito de alguns livros periféricos) e as religiões de mistérios, as quais, por sua própria natureza, de segredos revelados a iniciados, não possuíam um corpo doutrinário publicado. Pode ser que resida aí, na existência de um cânone escrito definido, entre outras, uma das razões por que o cristianismo passou,

no espaço de quatro séculos, de seita judaica neófito a religião que modelaria a existência do homem ocidental, como já se aventou há pouco. Por ora, contudo, deixemos neste ponto os cristãos, juntamente com sua hierarquia eclesiástica, seu cânone escrito e seu credo. Haverá momento mais adequado para que voltem à cena.

Soldados, mercadores e escravos: um deus perto dos homens

CONQUANTO O CULTO DA MAGNA MATER ainda eliciasse, em pleno século V, sensações tão desagradáveis na memória de Agostinho, o grande rival do cristianismo, durante os quatro primeiros séculos de sua existência, atendia pelo nome de mitraísmo. Um vasto conjunto de similaridades de atitudes e rituais, além da região de origem em comum (v. nota 26), logo provocou um acre debate sobre qual das duas religiões detinha a precedência de culto. Tertuliano (c. 150/160-c. 220/240), o primeiro grande escritor do cristianismo latino, que, no fim da vida, abandonou a ortodoxia católica e juntou-se aos milenaristas montanistas (razão pela qual jamais foi declarado santo), assim como Justino Mártir, Orígenes, Gregório Nazianzeno, Jerônimo e Sócrates, entre outros, em um período de aproximadamente trezentos anos, da metade do segundo século à metade do quinto, envolveram-se em um debate freqüentemente virulento sobre as relações entre as duas religiões. Enquanto os defensores do mitraísmo pretendiam que as similitudes entre ambos comprovassem a precedência de seu culto sobre o dos cristãos, estes reputavam as analogias de crença e liturgia entre um e outro como imitação diabólica das riquezas do cristianismo por parte do mitraísmo:

[O demônio], a quem são apropriados aqueles estratagemas que pervertem a verdade, e que, através dos ritos místicos de seus ídolos, rivaliza mesmo

com as partes essenciais dos sacramentos de Deus, ele também batiza alguns, isto é, seus próprios fiéis e seguidores; promete a remissão dos pecados [...] e, se a minha memória ainda me serve, Mitra, lá no reino de Satã, aplica suas marcas nas testas de seus soldados; e celebra também a oblação do pão, introduzindo a imagem da ressurreição [...]. Desde, portanto, que tem demonstrado tal emulação em sua grande intenção de expressar, nos limites de sua idolatria, aquelas verdadeiras coisas em que consiste a administração dos sacramentos de Cristo, segue-se naturalmente que o mesmo ser, possuidor de grande influência, adapta para seu profano credo os verdadeiros documentos das coisas divinas e dos santos cristãos — fazendo sua interpretação as interpretações deles; suas palavras, as palavras deles; suas parábolas, as parábolas deles. Por essa razão, ninguém deve duvidar de que a fraqueza espiritual de que advêm as heresias sejam introduzidas pelo demônio.³¹

Tertuliano é uma das mais imponentes vozes das hostes cristãs, engalfinhadas numa guerra sem tréguas, da qual apenas uma das facções sobreviveria para contar a história. Tenha, entretanto, o mitraísmo tomado de empréstimo ao cristianismo alguns de seus elementos essenciais (permitindo, nesse caso, que ao rival seja adjudicada a qualidade de mais poderoso dos cultos helênicos de mistérios) ou tenha o cristianismo sido forjado sob influência genética do mitraísmo, ao qual se deveria, portanto, atribuir prioridade, é inegável que ambos apresentavam-se então como as duas únicas forças capazes de alcançar a vitória final na guerra pela conquista das almas da confusa e multifacetada Antigüidade Tardia da bacia mediterrânea (Lease, 1980:1306-7). Sem muito exagero, pode-se mesmo aventar a hipótese de um Ocidente mitraico, não fosse o esforço empreendido pelo cristianismo ter impedido que o mitraísmo se tornasse a principal religião do mundo romano. Mesmo que não encontre na atualidade defensores resolutos, essa hipótese é bastante conveniente para ressaltar a percepção da ri-

validade pela liderança religiosa existente no Baixo Império e de que “apenas uma luta cataclísmica final decidiu o vencedor” (Lease, *ib.*).

E era uma luta literalmente sangrenta. Jerônimo (1892:334), por exemplo, na carta 107, relata a história de Gracchus, o qual, quando prefeito do pretório, por volta de 377-8, destruiu um templo de Mitra e fez os devotos reféns, a fim de obter batismo cristão. Apoiados pelo Estado que pouco antes os perseguia, os cristãos costumavam eliminar os freqüentadores das cerimônias mitraicas e enterrá-los sob cascalho em suas próprias *mitraea*, a fim de conspirar o local (Lease, 1980:1308, n. 7).

MITRA ERA UM DEUS ANTIGO, presente no panteão indo-europeu do nordeste da Índia e do planalto iraniano. Na forma como era cultuado no Império Romano parece ter penetrado na Mesopotâmia e na Ásia Menor por ocasião das conquistas persas. Lá, em contato com os caldeus e babilônios teria adquirido conotações astrológicas e escatológicas. Os *magos*, sacerdotes seguidores do zoroastrismo, tornaram-se seus missionários, o que, em pelo menos uma passagem dos evangelhos, os aproxima de maneira assaz instigante do cristianismo: pouco após seu nascimento, Cristo teria recebido em Belém a visita de três magos³² que vieram “do Oriente a Jerusalém, perguntando: ‘Onde está o rei dos judeus recém-nascido? Com efeito, vimos sua estrela no céu surgir e viemos homenageá-lo’” (Mt. 2, 1-2). Oriente, no contexto dessa narrativa, é um termo bastante vago, mas pode certamente significar a região por excelência dos sábios astrólogos: Pérsia, Babilônia, Arábia do Sul.³³ Com que então missionários de Mitra antecipam-se à História (ou à teologia cristã) e reconhecem como rei o filho de um marceneiro judeu? Os escritores cristãos sabiam mesmo fazer uso da poesia...

Segundo Franz Cumont (1910:2-3),

No Avesta, Mitra é o gênio da luz celestial. Ele aparece antes da aurora no topo das montanhas; durante o dia, atravessa o firmamento em sua carruagem puxada por quatro cavalos brancos e, quando a noite cai, ele ainda ilumina com brilho trêmulo a superfície da Terra, “sempre atento, sempre vigilante”. Ele não é sol, nem lua, nem estrelas, mas com “suas centenas de ouvidos e suas centenas de olhos”, ele observa constantemente o mundo. Mitra vê tudo, ouve tudo, sabe tudo: ninguém pode enganá-lo.³⁴

Mitra, que, em sua migração do Oriente para o Ocidente, se fez acompanhar de um “Ser Supremo”, inefável, privado de nome, sexo e paixões, representava um papel muito atraente, situado a meio-caminho entre o céu e o inferno: era o mediador entre o inalcançável e invisível deus que reina nas esferas celestiais e a raça humana, da qual era guardião. Sua teologia o descrevia também como vencedor do Sol, que, depois, se tornou seu aliado e amigo. Após um banquete, Mitra foi levado pelo Sol em sua radiante quadriga, cruzou o Oceano e tomou assento entre os imortais. Das alturas, não cansava jamais de proteger os fiéis que o serviam piamente. A ele o Ser Supremo confiou o restabelecimento da ordem natural das coisas, uma vez que o conflito entre o bem e o mal é permanente e essas forças estão sempre em combate. Mitra, apesar de reconhecido também como deus dos pastos e propiciador de benefícios àqueles que o adoraram, era, fundamentalmente, um guerreiro, de natureza viril e violenta,³⁵ inimigo das forças do mal (King, Jr., 1949:214). Seus seguidores submetiam-se a certas obrigações morais, que os habilitavam a “lutar o bom combate”, e privilegiavam o esforço individual e o desenvolvimento da energia humana,³⁶ em lugar de se perderem, como ocorria com outros cultos (aí incluído o de Ísis), em misticismo contemplativo. O vigor de seu sistema ético atraiu, com certeza,

muitos adeptos, numa época em que as religiões não se ocupavam de ética, ou de moral ou de política.³⁷

Para os mitraístas, o bem derivava da ação, a força era mais importante que a gentileza, e a coragem, que a leniência. Poderia ser de outra maneira? Poderia, talvez, se os principais agentes de propagação do mitraísmo não fossem os soldados das legiões romanas recrutadas na Capadócia, em Comagena, no Ponto e na Armênia, onde o culto a Mitra era extremamente popular. Roma então mantinha uma política de convocação de tropas das terras conquistadas, as quais eram enviadas para outras partes do Império. Essas tropas, estacionadas por longos anos em terras estrangeiras ou deslocando-se freqüentemente até onde fosse necessária sua presença,³⁸ não esqueciam seus costumes religiosos. Expostos a perigos de toda sorte, as legiões apegavam-se a suas crenças religiosas (ou supersticiosas), em busca de proteção. Assim, os orientais, em especial, transportados por vinte anos (às vezes até mais) por terras completamente estranhas a eles, procuravam preservar a todo custo a memória de suas divindades tradicionais. As conversões aconteciam rapidamente, aos cultos eram admitidos quaisquer soldados, de quaisquer origens, a quem a religião oficial não satisfizesse. Os conversos, ao serem deslocados para outros pontos do Império, logo se tornavam conversores: os cultos ofereciam uma dupla oportunidade: para render homenagens a suas divindades e para atualizar a memória da terra natal, perdida na distância e no tempo.

Evidências da difusão do mitraísmo pelo exército romano podem ser encontradas hoje, com certa freqüência, em locais tão díspares quanto Escócia, África, Espanha e Alemanha — ou seja, em quase todos os locais aonde os soldados eram enviados. Contudo, por mais importante que fosse o seu papel, não se pode cogitar que o exército fosse o único meio de divulgação da religião mitraica. Outros agentes contribuíram para que Mitra cruzasse (ou bordejasse) o Mediterrâneo e chegasse a terras tão longínquas quanto a Escócia.

O ESTABELECIMENTO DA *PAX ROMANA* trouxe como uma de suas principais conseqüências a abertura de um sem-número de rotas comerciais através do Império. Por essas rotas viajavam mercadores sírios cosmopolitas, que, em pouco tempo, estabeleceram colônias ao longo da costa mediterrânea, concentraram em suas mãos boa parte do tráfico do Mediterrâneo oriental (Turquia, Síria, Egito) e Ásia Menor e estenderam suas atividades até o vale do Danúbio e a Gália. Alguns desses colonizadores “sírios”³⁹ provinham da região do Eufrates e eram adoradores de Mitra. Simultaneamente, escravos trazidos das províncias asiáticas e funcionários de baixo escalão do serviço público, muitos deles devotos de Mitra, também desempenharam um importante papel na difusão das religiões estrangeiras. Cumont (1910:63) acredita, no entanto, que os mercadores sírios pertenciam aos estratos superiores da população e adoravam, em verdade, a Baal, enquanto Mitra era invocado por asiáticos de condições mais humildes de vida. Segundo ele, os comerciantes de escravos procuravam sua mercadoria preferivelmente nas províncias do Oriente. Hordas de escravos eram, assim, adquiridas aos grandes proprietários de terras da Capadócia e do Ponto e levadas para Roma, onde, por fim, vieram a formar vilas ou quarteirões distintos. Em resumo, como escreve Martin Luther King, Jr. (1949: 215), a grande expansão do mitraísmo pode ser traçada seguindo-se essas três correntes humanas — soldados, mercadores e escravos —, em quase todos os casos.

O mitraísmo, entretanto, até como resultado da crescente influência que idéias orientais vinham adquirindo, não permaneceu uma religião dos estratos inferiores da sociedade. Após haver-se irradiado pelo Império, da Palestina à Bretanha,⁴⁰ e tornar-se o guardião das legiões romanas, Mitra passou a atrair muitos conversos dos segmentos superiores,⁴¹ especialmente depois que o imperador Cômodo (180-192) foi iniciado em seus ritos, em fins do século II,

garantindo-lhe com isso a chancela do Estado. Foi a partir do reinado de Cômodo também que os imperadores passaram a agregar a sua designação oficial os títulos de *pius*, *felix* e *invictus*, este último intimamente associado ao sol, o principal dos corpos celestes. Dessa maneira, os césares anunciavam ao mundo sua estreita associação com as mais poderosas forças do universo, das quais eram legítimos representantes na Terra. A autoridade dos imperadores para governar não se justificava mais pela vontade do *populus romanus*, mas, sim, pela graça do deus.⁴² Servem como exemplo dois dos grandes perseguidores do cristianismo no século IV, Diocleciano e Maximiano, que se apresentavam respectivamente como *Jovius* e *Herculius*, i. é., protegidos de Júpiter e Hércules. Diocleciano, Galério e Licínio, numa conferência ocorrida em 307, em Carnuntum, dedicaram a Mitra um altar, tornando-o Patrono do Império. O mitraísmo, em consequência do poderoso sincretismo dos séculos III e IV, chegou quase a alcançar, nessa época, a unificação de todos os deuses e mitos numa ampla síntese, de que poderia ter surgido uma nova religião, harmonizada com a filosofia predominante e a constituição política do Império. Mantendo relações muito próximas com outros cultos de mistérios, em especial o da *Magna Mater*, com o qual possuía em comum inclusive o *taurobolium* (ainda que, neste caso, o *taurobolium* não ocorresse com sentido de batismo)⁴³, Mitra, identificado com *Sol Invictus*, cuja celebração ocorria no solstício de inverno, 25 de dezembro, angariou para si o apoio de um poderoso e reconhecido clero (dessa maneira compartilhando em larga escala a proteção do Estado), e poderia ter estabelecido sua dominação universal.

Poderia. O futuro do pretérito aqui traz implícita uma ironia: a aliança entre o trono e o altar, tão almejada pelos césares, havia sido preparada, em grande parte, pelas pregações dos sacerdotes de Mitra, Serápis e da Grande Mãe. No quarto século, o direito de divinização dos reis já se tornara uma idéia tão natural quanto a

da interferência direta das divindades no destino cotidiano das pessoas. Mas essa aliança foi atacada e desmontada pelos sacerdotes cristãos, com seu deus exclusivista e sua recusa em reconhecer outras divindades. Ironicamente, era à Igreja, ao estabelecer uma relação com o Império diametralmente oposta à que vinha ocorrendo por mais de trezentos anos, e não ao paganismo, que estava destinado o papel de dar configuração definitiva (diferente, porque em termos cristãos, mas igual – o oxímoro é inevitável) ao que filósofos, religiosos e imperadores pagãos haviam concebido nos séculos anteriores: a congregação entre poder religioso e poder político, sintetizada com propriedade nas palavras de Box (s.d.:72): “Sob a forma de uma Igreja reconhecida, protegida por um imperador cristão, a portentosa aliança entre Igreja e Estado, entre altar e trono, tornou-se um fato, cuja influência é patente no mundo de hoje”. Estava aberto o caminho para a *basileia*.

Um deus, um imperador

ATÉ ESTE PONTO, DISCORREU-SE BASTANTE sobre o paganismo e bem menos que isso sobre o cristianismo, seu primeiro imperador e certo Eusébio, bispo de Cesaréia, na Palestina, *Leitmotiven* deste estudo — mas não pense o leitor que por falta de propósito. Ao contrário. Trata-se de um conjunto de informações preciosas para a compreensão das motivações dos dois protagonistas destas páginas, Constantino e Eusébio, e do ambiente em que se movem. Era especialmente (mas não apenas) entre os pagãos que os pregadores e missionários de Cristo procuravam seus prosélitos. Tentar apreender o alcance da verdadeira revolução religiosa, política e social produzida pelo cristianismo a partir dos primórdios de sua existência, sem considerar suas relações (quase sempre conflituosas, e, não

obstante, também simbióticas) com seus vizinhos de calendário, ideologia, teologia e espaço físico, levaria fatalmente a, pelo menos, dois equívocos: de método e de enfoque. De método porque, se o objeto de uma pesquisa, isolado de seu contexto, adquire, sim, maior nitidez, a isso corresponde, em igual proporção e intensidade, a perda das nuances que ele comporta: deixa-se para trás uma extensa gama de possibilidades de leitura e interpretação e chega-se, quase sempre, ao já sabido. De enfoque porque História, depois dos *Annales*, não se faz a partir de um ponto de vista exclusivo. “A diversidade dos testemunhos históricos é quase infinita”, ensina Marc Bloch (2001:79-80). “[...] Quanto mais a pesquisa [...] se esforça por atingir os fatos profundos, menos lhe é permitido esperar a luz a não ser dos raios convergentes de testemunhos muito diversos em sua natureza.”

O contato do cristianismo com as outras religiões em voga no Império não se deu em estrada de mão única. As evidentes similaridades entre a Igreja e várias dessas religiões, especialmente a mitraica, não podem ser negadas, nem mesmo pelos mais radicais apologistas cristãos. Cite-se, a título de ilustração, que, nas religiões de mistérios, a identificação do devoto com o deus era feita, entre outros meios, através de ritos de iniciação, do *taurobolium*, ou batismo de sangue, e da ingestão da carne do animal sacrificado. É muito semelhante o *modus operandi* do cristianismo, com sua ênfase na catequese⁴⁴, no batismo, e na eucaristia, em que, através de uma fórmula pronunciada pelo celebrante, pão e vinho transubstanciam-se em carne e sangue de Cristo, depois ingeridos pelos participantes, simbolizando a comunhão entre Deus e os fiéis. Não é que Paulo ou João ou qualquer dos outros fundadores e arautos da fé cristã tenham simplesmente decidido reproduzir as visões dos outros cultos em seus escritos. É que lhes era impossível não o fazer. Essas visões já pertenciam ao patrimônio comum do

sistema cultural e tomá-las de empréstimo, devolvendo-as depois, com as marcas próprias de suas intenções, processo favorecido pela conhecida tolerância romana ao sincretismo, não era apenas natural, mas inevitável. Assim sendo, para que se apreendam algumas nuances do cristianismo, torna-se imprescindível ouvir as vozes dos seus rivais contemporâneos e fazer com que daí, de testemunhos tão diversos, surja alguma luz.

VOLTEMOS, POIS, AO PONTO em que deixamos Agostinho, parágrafos atrás: a antiga civilização greco-romana assistia naquele momento à nova civilização medieval erguer-se das futuras ruínas do paganismo. Futuras. O paganismo ainda estava de pé, daí a veemência de Agostinho. “[*Cidade de Deus*] é uma vingança do cristianismo contra os ataques dos pagãos [...] a primeira tentativa de uma filosofia da história sob a perspectiva de duas cidades ou comunidades rivais — a cidade eterna de Deus e a cidade mortal do mundo”, escreve Schaff (1890:3): o embate, portanto, do Reino dos Céus — do qual, nas palavras de Paulo, todo cristão é cidadão — com as forças malévolas representadas pelos adoradores dos deuses tradicionais, que, mesmo com escoriações, ainda resistiam ao avassalador avanço das hostes de Cristo.

A conversão, ou “conversão” (para usar as aspas que Barnes sugere)⁴⁵, de Constantino, desfere, é certo, um duro golpe no paganismo, mas, pelo menos até por volta das últimas décadas do século IV, representar esse paganismo 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 religi-

ões tradicionais, a ele se segue a aplicação imediata de adjetivos como “moribundos”, “decadentes” ou “arruinados” aos cultos pagãos. Isso talvez fosse verdade se, à facilidade com que os cristãos encontravam argumentos para retratar os cultos, mitos e deuses pagãos como um grupo de superstições e magia negra que nada de edificante poderiam trazer aos seus praticantes (algo com que concordavam muitos dos mais bem-educados e esclarecidos pagãos) não se devesse contrapor a “inércia do hábito social” (Chadwick, 1967:152), para a manutenção do *statu quo*.

Por volta da segunda metade do século II, o projeto cristão consistia em aceitar e sustentar os valores positivos da filosofia grega e da manutenção da *Pax Romana*, enquanto atacava com vigor os cultos e rituais pagãos. A realidade do quarto século não era muito diferente: o antigo politeísmo ainda se encontrava de tal maneira entranhado no corpo social que desafiá-lo, como ousaram os cristãos, fazia disparar os alarmes de uma sociedade conservadora, temerosa de qualquer alteração em seu *modus vivendi* e em seus conjuntos de práticas morais. Esse conservadorismo possuía, nos altos estratos sociais, razões pragmáticas: pessoas educadas, pertencentes às camadas hierárquicas superiores, sustentavam os ritos tradicionais, baseadas no princípio de que esses ritos eram o caminho adequado para manter as forças invisíveis apaziguadas (Chadwick, 1967:152-3). A alternativa para os cristãos, porém, continuava a ser desafiar o conservadorismo ou correr o risco de se verem envolvidos — e talvez absorvidos — pelo turbilhão de religiões que prosperava no Império.

Quando o cristianismo surgiu, foi recebido em um mundo helenizado: a língua grega era falada e lida pelas classes educadas em toda parte, dentro das fronteiras do Império Romano. A civilização, a cultura e as instituições gregas transformavam e conformavam o pensamento e os espaços, tanto públicos quanto privados

— o ginásio (um lugar de exercício e discussão onde os jovens gregos se encontravam) e o teatro, por exemplo, achavam-se em grande evidência. O helenismo preenchia a vida com novos interesses, inserindo entre suas maiores novidades outras formas educacionais. Tarso, no tempo de Paulo, era um centro de estudos semelhante às universidades medievais, freqüentado por estudantes de todos os estratos sociais, os quais algumas vezes deixavam perceber, por seu comportamento, que estavam pensando em coisas diferentes. A Igreja, portanto, ao emergir no espaço aberto, confrontou-se com um mundo *educado* (Box, s.d.:38) e era esse mundo que estava para conquistar.

Diferentemente dos cultos tradicionais, que não possuíam uma autoridade central reguladora de doutrinas, ritos ou compromissos sacerdotais, os cristãos modelaram na organização civil sua tentacular organização eclesiástica, completando-a durante a reforma diocleciana, quando então os bispos metropolitanos passaram a assumir em definitivo sua precedência sobre os demais, a exemplo do que ocorria entre as metrópoles em que viviam os *vicarii* imperiais e as outras cidades da diocese.⁴⁶ As comunidades cristãs já haviam então desenvolvido um férreo espírito corporativo e sua organização mostrava-se tão firmemente interligada quanto flexível. Flexível porque, embora cada congregação fosse governada com absoluta autoridade por um bispo perpétuo, a escolha desse bispo passava por um processo bastante complexo, que combinava a aprovação do clero e do laicato da cidade com a “concordância dos bispos vizinhos, um dos quais, pelo menos, tinha de conceder ao candidato sua bênção carismática”; e firmemente interligada porque as congregações das várias cidades mantinham-se em contato quase imediato, através de correspondência freqüente, o que as levou gradualmente a discutir suas diferenças de doutrina e disciplina em conferências de bispos (Jones, 1948:41-2).

Apenas a organização hierárquica, porém, não é suficiente para justificar o sucesso da religião cristã, a qual cresceu a uma taxa tal que, de domínio sobre ocasionais cidadezinhas e vilas na virada do século II, em princípios do IV já havia convertido uma população de cerca de cinco milhões (MacMullen, 1984:32), movendo-se aos poucos de uma posição inicial de antipatia e rejeição para uma de aceitação e influência quase absoluta, pouco mais de quatrocentos anos depois de seu surgimento. Outros fatores contribuíram para essa mudança, entre eles o exemplo dos mártires e santos, a ação baseada na crença, uma teologia que reputava como demônios todos os outros deuses existentes, a prática da caridade, em um mundo em que não cabia aos governos preocupar-se em prover soluções para os problemas cotidianos individuais, a produção de milagres e exorcismos — através dos quais Deus provava dramaticamente sua superioridade sobre os demais.⁴⁷ Com efeito, desde o princípio, o cristianismo manifestava idéias que exigiam uma opção, uma escolha, não tolerância. Deus e seus anjos estavam envolvidos em permanente guerra contra seus rivais. Sua divindade era única e apresentava-se a um público já atraído por concepções monoteísticas em circulação (as pessoas, em geral, não adoravam vários deuses, mas um que lhes tocava o coração). Assim, não era de todo estranha a imagem atribuída a Deus: um monarca no trono, cercado por anjos e querubins e outros seres sobrenaturais, encarregados de fazer seu trabalho. Deus é o Deus da bondade, origem do que é bom;⁴⁸ o mal é feito por seus enviados. Se tudo isso e mais uma crença inabalável em punição eterna após a morte, com a qual ameaçava os que rejeitavam sua pregação, não fossem suficientes para dar ao cristianismo o impulso que o levou a expandir sua influência no mundo ocidental até os nossos dias, um outro fator revelou-se de capital importância para a ocorrência dessa expansão: Constantino, um imperador extrema-

mente religioso, devotado a suas crenças, convencido da interferência direta das divindades nos afazeres humanos; um político dotado de ampla visão do seu tempo e dos mecanismos que movimentavam o Império; um homem determinado, desde seus primeiros momentos no poder, a construir a coalizão político-religiosa que lhe permitiu governar por tanto tempo, quase sem oposição, quase por consenso.

Um imperador em busca de consenso

NO INVERNO DE 312-3, pouco após a vitória sobre Maxêncio, Constantino encontrou-se, em Milão, com Licínio, a fim de, entre outros assuntos, celebrar o casamento deste com Constância, irmã de Constantino, a tradicional maneira que os romanos encontravam para selar alianças. Na ocasião, acertaram-se entre ambos detalhes de uma política pós-perseguição. Licínio, entretanto, precisou voltar às pressas aos seus domínios, invadidos por Maximino Daia, aliado de Maxêncio. Ao retornar a Nicomédia, em junho de 313, Licínio postou uma circular ao governador da Bitínia e aos das outras províncias sob sua jurisdição, anunciando a política relativa a religião adotada por ele e Constantino.⁴⁹ Essa política sobreviveu apenas através de Lactâncio (*DMP* 48.2-12) e de uma tradução do latim para o grego, com leves variações, publicada por Eusébio de Cesaréia (*HE* X.5.2-14), e é tradicionalmente conhecida como “Edito de Milão” (Drake, 2002:193-4).

As marcas de uma política francamente pró-cristã já estão estabelecidas nesse edito. Ainda assim, nele fica patente certa “má vontade dos imperadores em falar do divino fiador do bem-estar de Roma em termos mais específicos do que ‘a divindade suprema’ (*summa divinitas*)” (Drake, 2002:197). É possível que isso se deva à

diferença de opiniões entre os dois imperadores, Constantino abertamente favorável ao cristianismo e Licínio, relutante em comportar-se da mesma maneira. Se é verdade, no entanto, que o texto final do edito parece expressar o equilíbrio de opiniões entre os dois governantes, não é menos verdadeiro o fato de que, ao assiná-lo, Constantino não tenha deixado passar em branco sua intenção de governar o Império com base numa extensa coalizão religiosa e política, embora de colorações nitidamente cristãs.

Tolerância é o pressuposto inicial do edito e nela se baseiam as resoluções dos dois Augustos: “conceder aos cristãos e a todos os demais a faculdade de praticar livremente a religião que cada um deseje” (DMP 48.2 e 5); revogar de imediato todas as resoluções anteriores que houvessem resultado em infortúnio para os cristãos (DMP 48.4); restituir aos cristãos os locais de culto que lhes houvessem sido tomados, ainda que tenham sido adquiridos do próprio fisco imperial, de alguma pessoa particular, ou por doação (DMP 48.7-8);⁵⁰ reconhecer a propriedade coletiva das comunidades cristãs (igrejas) e não apenas dos cristãos como indivíduos, com isso admitindo simultaneamente a personalidade jurídica da Igreja (DMP 48.9).

A originalidade e evidente importância do “Edito de Milão” consiste em ele constituir-se em um instrumento de política governamental, o primeiro do Ocidente a reconhecer a liberdade de crença. Cerca de cinquenta anos antes, o edito de Galieno havia também restaurado as propriedades cristãs e a liberdade de culto, levando os cristãos a uma prosperidade sem precedentes, mas aquele reconhecia apenas *tacitamente* a existência legal da Igreja e o princípio da não coerção. Somente com o Edito de Milão esse reconhecimento tornou-se oficial e explicitamente parte da política imperial (Drake, 2002:195). A par de defender o pluralismo religioso, o edito de Constantino e Licínio promoveu a incorporação do

cristianismo ao mundo político tradicional: com a ordem para se restituírem às comunidades e aos indivíduos cristãos as propriedades confiscadas durante a perseguição dioclécio-galeriana, os imperadores pretendem clara e irrefutavelmente conferir ao cristianismo o direito inalienável de partilhar com as outras religiões das benesses imperiais.

Como se tal mudança nos humores do Império não fosse *per se* razão bastante para que sobre ela se tenham debruçado — e ainda se debrucem — pesquisadores de todos os lugares, épocas, estirpes e matizes, dois detalhes da proclamação de Milão destacam-se do conjunto e adicionam mais algumas pistas ao que se afirmou aqui recentemente: que Constantino protagonizou, desde o princípio, um governo em busca de consenso. O primeiro desses detalhes está relacionado à linguagem do edito, no que concerne à nomeação da divindade. A imprecisão com que os signatários da proclamação se referem à divindade trai ou a relutância de Licínio em assumir um monoteísmo de contornos exclusivamente cristãos ou a intenção clara de não melindrar os adeptos de outras religiões. Constantino sabia que a maioria dos seus súditos ainda era composta por pagãos, de todos os estratos sociais. Mas sabia também haver espaço de manobra e base suficientes para buscar a concordância e definir seu governo em termos aceitáveis a pagãos monoteístas, cristãos e grupos politeístas não praticantes de sacrifícios de sangue. Talvez essa idéia nos pareça estranha à nossa mentalidade moderna, acostumada a separar em campos nitidamente opostos paganismo e cristianismo, esquecida de que, como sugere Drake (2002:192) “a proximidade, não a distância, entre o pensamento cristão e o pagão foi que despertou as inquietações dos intelectuais anticristãos”. Mas não era, certamente, estranha a um Constantino que fez da imprecisão da linguagem uma das marcas de sua política, consciente de que, “na resolução de conflitos, como

em diplomacia, imprecisão intencional é freqüentemente a chave para o sucesso” (*id.*:197).

O segundo detalhe a sugerir a busca do consenso por Constantino diz respeito à provisão de fundos feita pelo governo imperial para ressarcimento daqueles que, estando de posse de propriedades cristãs confiscadas, adquiridas por qualquer meio que fosse, e vendo-se obrigados a devolvê-las aos antigos possuidores, requeressem ao Erário indenização. Essa decisão dos Augustos parece confirmar sua intenção de superar as divisões promovidas pela política dos tetrarcas e evitar qualquer conflito futuro entre os cristãos e seus vizinhos, ao garantir que nenhum lado sofreria perdas financeiras. Com essa determinação, Constantino e Licínio assinalavam seu desejo de reger o Império assentados numa coalizão tão ampla quanto possível (Drake, 2002:196).

Conversão e guerra

A ASCENSÃO DE CONSTANTINO É, DE FATO, um “turning point” para a fé cristã. Desde o princípio. “Uma vez imperador [*em 306, aclamado pelo exército, após a morte de Constâncio Cloro, ocorrida em York*], Constantino Augusto o primeiro que fez foi devolver aos cristãos seus cultos e seu Deus”, escreve Lactâncio (DMP 24.9). Isso quer dizer que os cristãos que viviam sob o governo de Constantino a partir de 306 gozavam de respeito e privilégios que não lhes eram assegurados em outras partes do Império. Se acreditarmos, como Barnes (1994:III, 379) sugere, no testemunho de Lactâncio, daí deriva um fato notadamente relevante para a compreensão das motivações de Constantino: seu apoio político ao cristianismo já era patente seis anos antes da conquista de Roma e da “visão da cruz”. Logo, não se trata de uma ocorrência súbita e sob circuns-

tâncias inexplicáveis pela razão. E mais: não se pode relegar a segundo plano o fato de que essa conversão era-lhe politicamente favorável, e não contrária (Barnes, 1994:III, 372, 379-80).

Constantino era filho de um tetrarca, foi educado na corte de Diocleciano (onde provavelmente entrou em contato com o cristianismo, se já não *nasceu* cristão) e conhecia bem os jogos de interesse do Império, tanto que fez uso de um estratagema para deixar a corte e ir ao encontro do pai, o qual solicitara a Galério que o enviasse às Gálias. Constâncio Cloro estava doente e desejava ver o filho antes de morrer. A suspeita de que pudesse haver um golpe de Estado se o jovem Constantino estivesse ao lado quando o pai morresse fez com que Galério adiasse ao máximo a viagem. Quando finalmente a autorizou, arrependeu-se e mandou convocar Constantino a sua presença, mas ele já havia deixado a corte na tarde anterior, antes do prazo previsto. Emissários de Galério partiram então em sua busca, mas, ao alcançarem o posto de troca de montaria, encontraram os cavalos com os tendões cortados. Havendo conseguido outros cavalos, chegaram ao posto seguinte, apenas para encontrar os animais de novo neutralizados da mesma forma. Dessa maneira, Constantino conseguiu chegar a Bolonha, onde se encontrou com o pai, que se preparava para uma campanha contra os pictos. Terminada a campanha, retornaram a York, onde Constâncio morreu e Constantino foi aclamado Augusto pelas tropas (Jones, 1948:57-8).

Não parece possível, portanto, imaginar um Constantino ingênuo, subitamente tocado pela graça divina para que se tornasse um campeão do cristianismo contra as forças do mal representadas pelo paganismo, ainda vigoroso. De ingênuo ele não tinha nada. Mais coerente é aceitar que se tratava de um homem razoavelmente bem-educado, interessado em filosofia e teologia (como o prova seu *Discurso à assembléia dos Santos*), não um soldado semi-analfabeto, e com uma forte simpatia pelos cristãos — ousa aventar que essa

simpatia é resultado não apenas de sua educação na corte, mas também da rejeição que caracterizou a sangrenta perseguição de Diocleciano e Galério entre boa parte dos habitantes do Império.

Em resumo, aos vinte e poucos anos, em Constantino se abrigam um homem intensamente religioso, que acreditava que seu sucesso dependia dos “favores de forças superiores” (Jones, 1948:58) e um político extremamente hábil, que conseguia olhar adiante de seu tempo e definir de antemão os passos que deveria dar para alcançar seu objetivo: dominar inteiramente o mundo romano.

A partir da convivência harmoniosa entre o político habilidoso e o devoto sincero, não é excessivo conjecturar que ambos estivessem simultaneamente em atividade, no episódio da conversão, difundido por Lactânio (*DMP* 44.5-6) e Eusébio de Cesaréia (*VC* I.27-32). A história é por demais conhecida: Constantino estava à procura de um deus para ajudá-lo a derrotar os malignos artifícios mágicos praticados pelo “tirano” [*Maxêncio*]. Deixava em segundo plano o poderio militar, pois pensava que, sem a ajuda de um deus, nada conseguiria (*VC* I.27). Tendo-se decidido a invocar o Deus de seu pai, Constâncio Cloro, Constantino enxergou no céu, sob o sol do meio-dia, uma cruz luminosa, com a inscrição “com este sinal vencerás”, fato que teria sido testemunhado também por parte de seu exército. Mais tarde, o próprio Cristo lhe teria aparecido em sonhos e ordenado que inscrevesse nos escudos de seus soldados e em seus estandartes um sinal composto das letras gregas χ (*chi*) e ρ (*rho*), iniciais da palavra $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ (Cristo) (*VC* I.28). E assim venceram a batalha final por Roma.

ESSA, PELO MENOS, É A VERSÃO de Constantino, que Eusébio e Lactânio divulgam. Por maravilhosa que pareça, não existem fundamentos razoáveis para afirmá-la como fantasiosa. Ela é bem capaz de ser fru-

to de genuína convicção religiosa do imperador, porque a fé — assim a definiu ironicamente Henry Louis Mencken (1988) — “é uma crença ilógica na ocorrência do improvável” e não é apreensível por meio de recursos meramente racionais. A construção de um império — e esse era o *motu perpetuo* de Constantino —, não pode ser examinada, contudo, sem levar em consideração outros fatores concorrentes. Estes, no presente caso, apontam para caminhos que envolvem menos crença religiosa do que determinação e inteligência política. Alguns deles, se não confirmam, da parte de Constantino, o ânimo estritamente materialista de lançar mão de todos os artifícios para assegurar-se do poder que estava decidido a alcançar, também não negam a possibilidade de ele ter-se servido de sua fé para pavimentar o caminho que traçara. Um breve exame de algumas de suas atitudes antes da conquista de Roma pode validar essa afirmação. Ao casar-se com Fausta, filha de Maximiano, e receber deste o título de Augusto que lhe negara Galério, o César Constantino tinha Hércules como patrono, da mesma forma que seu sogro. Com a traição e morte de Maximiano, manter um título imperial herculano tornou-se impraticável e Constantino necessitou de uma nova base sobre a qual erigir o seu império. Foi quando se divulgou sua conexão familiar com o heróico imperador Cláudio Gótico (268-270), sucessor de Galieno, no século anterior. Cláudio, embora reinando por um breve período, foi tão bem-sucedido e amado pelo povo de Roma que alcançou status divino. Que tipo exato de relação familiar havia entre os dois nunca ficou claro, nem se procurou estabelecer. Interessava era que, dali para diante, a legitimidade do título de Constantino não era mais garantida por um Maximiano caído em desgraça e desacreditado, mas por uma linhagem nobre, uma dinastia que conjugava a existência de dois ancestrais imperadores, Cláudio Gótico e Constâncio Cloro. Constantino, portanto, já nascera imperador. Com essa altera-

ção, tornou-se necessário promover mudanças também na sua aliança religiosa. Enterrando o passado herculano, ele voltou-se para *Sol Invictus* (Apolo), adorado nos Bálcãs por seus ancestrais, e o tomou como patrono. Um panegírico de Trêves, pronunciado por ocasião da morte de Maximiano, afirma que Constantino fizera uma peregrinação ao templo de Apolo, onde o deus lhe aparecera, ao lado da deusa Vitória, e lhe prometera trinta anos de governo. Tal visão de Apolo parece ter vindo a calhar como modelo da visão da cruz, em 312 (Baynes, 1939:680-1). Mas, antes disso, em 311...

Em 311, Galério divulgou seu edito de tolerância, pouco antes de morrer. Então, Maximino Daia ocupou a Ásia Menor, antecipando-se a Licínio. As províncias asiáticas eram uma importante fonte de recursos para Licínio e o rompimento entre os dois imperadores do Oriente tornou-se inevitável. Licínio, a quem estava prometida desde o ano anterior a mão de Constância, irmã de Constantino, buscou nas Gálias ajuda para derrotar Maximino. Quase simultaneamente, em Roma, Maxêncio reafirmava seu direito herculano a governar. Com a aliança entre Licínio e Constantino, Maxêncio e Maximino tinham inimigos comuns. Maxêncio, tão rápido quanto pôde, sufocou uma revolta na África, garantindo sua provisão de trigo, e voltou a proteger-se atrás de suas muralhas, as mesmas que haviam repellido Severo e Galério. Constantino marchou para Roma. Da Gália, pelo Alpes, seus exércitos encontraram pouca resistência. A maior parte do exército de cerca de 100.000 homens que Maxêncio mantinha na Itália encontrava-se estacionada em Verona e com ele, em Roma (Baynes, 1939:681). À medida que avançava, Constantino era saudado com entusiasmo em algumas cidades. Sua marcha só encontrou oposição real em Turim e Verona, onde uma grande força estava concentrada. Seus exércitos não hesitaram e, em pouco tempo, Verona havia capitulado, até porque as tropas atacantes eram numérica-

mente superiores (*HE IX.9.3*; *VC I.37*). Depois de Verona, Módena, que se rendeu após um breve cerco. Abriu-se o caminho para Roma.

Aí o problema era mais sério. As muralhas de Aureliano já haviam resistido a Severo e a Galério, de reconhecido talento militar. Numa primeira escaramuça, parece que ao longo da Via Flamínia, as forças de Maxêncio saíram vitoriosas: “Iniciou-se a luta e, no começo, os soldados de Maxêncio lograram impor-se”, até que “Constantino, com ânimo renovado e disposto a tudo, moveu suas tropas até as proximidades de Roma e acampou junto à Ponte Mílvia” (*DMP 44.3*)⁵¹. Depois, é o que se sabe: Maxêncio, até então, advertido por um oráculo de que pereceria se deixasse as portas de Roma, levava a guerra por meio de seus hábeis generais. Pressionado pela população e após consultar os livros sibilinos e ficar sabendo que naquele dia o inimigo de Roma morreria, ousou ir a campo aberto: terminou afogado, quando a ponte de barcos que mandara construir cedeu sob o peso dos soldados que recuavam sob o ataque dos de Constantino. O inimigo de Roma morreria? Essas sibilas...

Eusébio e Lactâncio imputam a Maxêncio o domínio da magia, da feitiçaria, de espíritos malignos. Oráculos e arúspices de um lado, visões e símbolos mágicos de outro, essa guerra está eivada de misticismo e religiosidade (ou pseudo-religiosidade) de ambas as partes. A diferença é que o mesmo que autores cristãos qualificam como magia em Maxêncio, em Constantino chamam inspiração divina (Teja, 1982:187-8, n. 411). Inspirado por Deus ou não, Constantino, o soldado, arriscou tudo — e venceu. Uma vitória que, aparentemente, nada ou pouco tinha a ver com libertar os cristãos romanos de perseguição religiosa (Baynes, 1939: 680)⁵², o que leva à suspeita de que o crédito dado ao deus cristão pela vitória pode ser mais um recurso característico das intenções de Constantino de fazer uso de todos os meios ao seu alcance para sedimentar sua trajetória rumo ao poder.

A vitória sobre Maxêncio trouxe para Constantino o domínio do Ocidente e o título de campeão do cristianismo. Mas Barnes (1994), desconsiderando de todo uma conversão genuína, propõe uma discussão sobre quando ela teria ocorrido. Vários indícios, afora a narrativa de Lactânncio, sugerem que Constantino já chegou cristão, ou, para dizer o mínimo, cristianizado,⁵³ à Ponte Mílvia, até porque, por exemplo, fazia parte de sua *entourage* o bispo espanhol Óssio de Córdoba, de quem provavelmente teria recebido instruções religiosas na corte gaulesa. Óssio, por ocasião do cisma arianista será o portador de uma carta imperial conclamando os bispos Alexandre e Ário a buscar — eles também — o consenso. Talvez a visão da cruz possa ser explicada em termos científicos, como sugere Barnes (1994:386), mas também é admissível que Constantino houvesse previsto a necessidade de fazer uso de tal expediente para criar, corroborar ou consolidar sua imagem de paladino cristão. Na Antigüidade, visões e milagres acontecem com bastante frequência e são encarados como fatos até certo ponto naturais. O que é de estranhar nesse episódio não é a visão em si, mas o porquê de Constantino precisar fazer uso dela, uma vez que só uma demonstração de incompetência militar sem paralelo poderia fazer com que seu exército fosse derrotado pelas forças de Maxêncio. Quando Constantino invadiu a Itália, com um efetivo militar numericamente inferior ao inimigo, o grosso das tropas de Maxêncio estava estacionado próximo a Verona, esperando um ataque proveniente dos Bálcãs, e deixando desprotegidos os passos alpinos, por onde se deslocaram os soldados vindos da Gália. O que pode parecer um erro de estratégia do usurpador, na realidade, era consequência tardia da conferência de Carnuntum, cinco anos antes, quando Galério parece ter alçado Licínio à condição de Augusto com a intenção de retomar os territórios da Península Itálica e da África, sob domínio de Maxêncio. Por isso, Maxêncio esperava ser ataca-

do pelas tropas *de Licínio*, não pelas de Constantino, as quais atravessaram os Alpes sem encontrar grande resistência, até chegar às cercanias de Roma. Licínio é que parecia destinado a recuperar a Itália e a África e reuni-las ao restante do Império. Constantino sabia que, se desejava ampliar seu poder, deveria atacar Roma *antes que Licínio conseguisse fazê-lo*. E ele agora se tornara o senhor da Itália apenas porque se antecipara a Licínio em uma conquista inevitável (Barnes, 1981:45).

Dada essa situação, não há incoerência ou exagero em conceber a hipótese de uma estratégia constantiniana que previsse para logo depois da provável vitória a adoção de uma postura religiosa favorável aos que até então, mesmo perseguidos e colocados fora da lei, demonstravam resistência ímpar e persistência inabalável em sua fé. Apenas um governante absolutamente inepto e ignorante dos fatos de seu tempo poderia ter sido incapaz de perceber que uma aliança com a Igreja traria para o governo mais benefícios e menos problemas. Esse governante não era Constantino. Talvez seja exagerado, sim, pensar que ele pudesse presumir — ou planejar — com tamanha antecedência a importância que o cristianismo adquiriria ao longo dos séculos, mas não que ele pudesse — e soubesse — avaliar com frieza de estadista os desdobramentos políticos imediatos de seu apoio à Igreja. Ele é um imperador romano e um estadista. Sua política eclesiástica tem de ser analisada como parte de seus deveres oficiais, ainda que esses deveres estivessem baseados na obstinada convicção de uma missão a serviço da causa cristã (Baynes, 1939:698). Nesse contexto, a conversão de Constantino — ainda hoje uma questão aberta — não pode ser superestimada e deve ser investigada sob a ótica dos subterfúgios políticos de que ele faz uso para pavimentar a estrada de uma “monarquia mundial”. No entanto, pelo mesmo motivo, a conversão também não deve ser subestimada, uma vez que, seja hierofania,

produto da fé ou estratagema, a divulgação e consolidação da idéia de um imperador autorizado diretamente pela divindade — a qual suspende as leis da natureza para externar seus desejos e instruções — trará, para o Império e seus habitantes, conseqüências que se estenderão até os nossos dias.

*Sacrifícios proibidos, cismas e concílios: um deus sobressai,
um imperador se afirma, um império se unifica*

A ASCENSÃO DO CRISTIANISMO COMO força política e intelectual do Baixo Império sublinha a relevância do papel desempenhado por Constantino na construção de seu tempo. Desde o momento em que os exércitos de Constâncio Cloro, em York, o aclamaram imperador (aclamação a qual tratará mais tarde de corroborar com sua linhagem dinástica), até o momento de sua morte, em 337, treze anos depois de haver restaurado a monarquia, Constantino pensou e agiu de modo a destacar os cristãos como interlocutores privilegiados de seu governo, apoiado em três das maiores forças motrizes da Antigüidade romana — o poderio militar, o direito hereditário e a aprovação divina.

Especialmente das circunstâncias políticas de 324, quando se tornou o único imperador do mundo romano e concentrou nas mãos um poder quase sem precedentes, emergiu um Constantino que se considerava protetor dos cristãos onde quer que estivessem, definitivamente decidido a cristianizar seu Império. “A política religiosa de Constantino era coerente e abrangente”, escreve Barnes (1981:247). “Ele não apenas suprime o paganismo e estabelece o cristianismo como a religião oficial do Estado, como tenta assegurar que o cristianismo ocupe o lugar dos cultos pagãos que suplantou.”

Em seu livro *Constantine and Eusebius*, Barnes não relativiza Constantino e o apresenta como um revolucionário e zelote — nos

dois significados que a palavra comporta: o daquele que simula comportamento zeloso, devoção ou religiosidade, e, por extensão de sentido, o do radical fariseu, que preconiza Deus como o único dirigente e soberano da nação, no caso, cristã. No trecho acima, Barnes parece levar em consideração, literalmente, o ponto de vista de Eusébio, que, em VC III.54-58, narra a espoliação dos templos pagãos e a remoção de suas estátuas sagradas para as ruas, para o hipódromo e outros locais públicos de Constantinopla, incluindo o palácio imperial, “supostamente para que os cidadãos pudessem escarnecer delas, por seu destino ignominioso”. Nesse episódio, na verdade, Eusébio precisou fazer um grande esforço e usar de todos os seus recursos lingüísticos para transformar o embelezamento da cidade com estátuas famosas da Antigüidade em um gesto antipagão de Constantino (Cameron & Hall, 1999:302). Além disso, o que o imperador buscava desde antes da data considerada como de sua conversão ao cristianismo, 312, era a “concordância universal em que ele governava por obra de uma autoridade que lhe era concedida pelo Supremo Deus, cuja todo-poderosa proteção estendia-se [por meio dele] à totalidade do Império. Para os cristãos, esse Deus poderia ser Cristo; para os pagãos, algo menos definido” (Drake, 1976:66). Constantino necessitava de consenso tanto religioso como secular, em iguais proporções, e esse consenso encontrava em sua pessoa o fator de unificação: pagãos e cristãos poderiam igualmente orar ao Deus de Constantino em benefício dele próprio e de seu governo (*id.*:66-7). Levando em consideração uma configuração político-religiosa como essa é que Eusébio de Cesaréia desenvolverá sua oração *De Laudibus Constantini*, na qual, surpreendentemente, em lugar do discurso abertamente cristianizante que se poderia esperar de um bispo com a sua estatura, o que se vê é a utilização de expressões e idéias helenísticas para sustentar a defesa, esta, sim, franca — e vigorosa —, do monoteísmo.

Na abertura de *De Laudibus*, Eusébio já evoca um sentimento de uniformidade em torno de Constantino: tudo celebra e glorifica o Supremo Soberano, que está acima do Universo, o qual “nosso triunfante soberano percebeu ser a causa de seu império” e “admite ser a fonte de todos os benefícios” (LC, I, 1-3, in Drake, 1976:84). No encerramento da oração, o bispo de Cesaréia novamente invoca a unidade ao redor de Deus e de Constantino: todas as pessoas, de todos os lugares, ainda que discordem em outros assuntos, “louvam um Deus que está acima de tudo; [...] a causa de todas as boas coisas; e reconhecem também um soberano, regente da Terra [...], amado de Deus” (LC, X, 5-6, in Drake, 1976:102).

Isso posto, resta que uma política claramente favorável ao cristianismo não demandava em consequência uma contrária ao paganismo, porque, se o cristianismo era a religião escolhida pelo imperador, o Império ainda não se havia tornado cristão, de modo que nem Constantino suprimiu o paganismo nem o cristianismo tornou-se, com ele, a religião oficial do Império, como afirma Barnes.⁵⁴

Entretanto, apesar da aparente tolerância religiosa,⁵⁵ alguns aspectos dos cultos pagãos não seriam permitidos e, por isso, inúmeros templos foram demolidos. Um deles, segundo Eusébio (VC III.55.1-5), “fundado pelo odioso demônio Afrodite, em Aphaca, uma parte montanhosa do Líbano”, era “uma escola de vício para todas as pessoas dissolutas que haviam corrompido seus corpos [...]. Homens afeminados, que não eram homens, mas haviam rejeitado a dignidade de sua natureza, acalmado o espírito com sua feminilidade doentia e relações ilegais com mulheres”. Afora a destruição do templo de Aphaca e de outros, como o de Heliópolis, onde era praticada a prostituição ritual, a possível edição de uma lei banindo os sacrifícios pagãos põe em xeque a política de tolerância de Constantino e serve de mote a debates acalorados entre

historiadores modernos. Uma resenha do livro de Barnes *Constantine and Eusebius* (1981), publicada por Drake no *American Journal of Philology* (1982:462-66), reacendeu a discussão. Drake afirma que é essencial para a tese de um Constantino agressivamente antipagão defendida por Barnes a conclusão a que este chega de que “o imperador havia declarado ilegal o sacrifício aos deuses, ‘sob quaisquer circunstâncias’, pouco tempo depois de haver tomado o Oriente de Licínio, em 324” (Drake, 1982:464). Barnes apresenta seus argumentos baseado em uma carta de Constantino condenando idolatria e politeísmo, que Eusébio publicou (VC II.48-60), após afirmar que o imperador havia tornado ilegal a idolatria, a divinação e o sacrifício (VC II.45.1). “Contra isso existe a afirmação de Libânio, no final do século, de que Constantino não havia tentado modificar os cultos ancestrais [...]. Infelizmente nenhuma das duas afirmações está documentada. Como pode alguém, então, escolher entre elas? Eusébio, como contemporâneo, deveria ter preferência, mas sua tendência a ver todas as coisas através de um filtro cristão é suficientemente bem conhecida para que suas afirmações sejam tomadas pelo valor de face”, escreve Drake (1982, 465), contestando simultaneamente a interpretação de Constantino como governante antipagão e a existência de uma lei (“suposta”, diz ele) de proibição dos sacrifícios. Pouco tempo depois, Barnes publica no mesmo *American Journal of Philology* (1984, 69-72) um artigo em que rebate a contestação de Drake. Para reafirmar a cristianização do Império após 324, ele propõe um esquema que leve em consideração a *Carta aos Provinciais da Palestina* (VC II.24-42), em que o imperador considera sua missão converter ao cristianismo todo o Império Romano; ordena a restituição de propriedades e *status* aos cristãos perseguidos por Licínio; e a imediata devolução de propriedades cristãs confiscadas, inclusive pelo fisco imperial. Além disso, Constantino indica principalmente cristãos para os governos

provinciais, proíbe os governadores pagãos de precederem a abertura dos negócios oficiais com sacrifícios, e publica duas leis: uma proibindo “a detestável idolatria representada há muito nas cidades e no campo’, especificamente a ereção de estátuas de culto, a consulta a oráculos e o sacrifício”, e outra ordenando “a construção de novas igrejas e a ampliação das existentes, para receber os convertidos ao cristianismo” (VC II.43-46; Barnes, 1984:69-70).

Quanto à lei de banimento dos sacrifícios, Barnes argumenta: o *Código Teodosiano* preserva um breve extrato de uma constituição imperial endereçada por Constâncio, em 341, a Magdaliano, *vicarius* da Itália, prescrevendo “rápida punição” aos que, “contra a lei do divino príncipe nosso pai [...] celebrarem sacrifício”. Portanto, conclui ele (1984:71), “isso parece ser confirmação suficiente: não apenas Eusébio, escrevendo entre 337 e 339, na Palestina, mas também o imperador Constâncio, em 341, afirmam que Constantino proibira o sacrifício”. Ainda que o texto da lei não tenha sido publicado por Eusébio, o qual provavelmente jamais viu uma cópia da lei original, que pode ter sido promulgada por carta aos oficiais provinciais, Barnes (*id.*:72) reafirma em seu artigo a precedência de Eusébio sobre Libânio para dar conta de que tal instrumento legal de fato existiu e “sua falha em não citar uma carta de Constantino aos prefeitos do pretório ou aos governadores provinciais não é nem surpreendente nem suspeita, pois está além do escopo da *Vita Constantini* citar proclamações que prefeitos ou governadores tenham publicado em obediência às ordens do imperador”.

Se essa lei existiu ou não é assunto controverso e inconcluso. De toda forma, o incômodo de Constantino diante dos sacrifícios, que denunciava como “impiedades”, “impurezas” e “abominações”, era patente. Mas seriam eles ilegais?, pergunta Bradbury (1994:132), explorando uma nova vertente do debate entre Barnes e Drake. Com efeito, ao ordenar a destruição dos altares pagãos em Mamre,

local em que Deus primeiro aparecera a Abraão, Constantino estigmatizara os sacrifícios como “contrários ao caráter dos nossos tempos e indignos da santidade do lugar” (VC III.53.2). Para Bradbury, dizer que algo era “contrário ao caráter dos nossos tempos” equivale a dizer, na linguagem retórica da legislação do Baixo Império, que é *contra legem*. Uma coisa, porém, é aceitar a existência de uma lei. Outra bem diferente, acreditar que ela tenha sido posta em prática (ver n. 6). A repetição de várias leis no *Código Teodosiano*, sugere, por exemplo, que elas não foram, em muitos casos, aplicadas. Leis antipagãs eram claramente impopulares e, muitas vezes, ignoradas ao nível local. Isso não quer dizer, no entanto, que os imperadores promulgassem uma legislação esperando que não fosse cumprida, mas é notável que leis antipagãs, potencialmente explosivas, não tenham produzido muitos incidentes entre a população do Império. “Não se encontra registro de ninguém, no quarto século, que tenha sido perseguido por oferecer o sacrifício de sangue convencional e nenhuma evidência da inflição das horrendas punições previstas por essas leis”, diz Bradbury (1994:133-4). Talvez se possa pensar então que tais leis eram promulgadas como uma forma de aplacar a pressão de grupos cristãos e, principalmente, como um meio de enfatizá-las, em linguagem altamente emotiva, como proclamação moral. É o que pensa Bradbury (*id.*:139): “As leis contra o sacrifício eram geralmente lançadas como proclamações moralizantes, que pretendiam criar uma atmosfera na qual o risco de coerção jamais era levado muito longe”.

Durante o reinado de Constantino, as leis antipagãs não tiveram grande repercussão, até porque a ameaça aos pagãos só se iniciou de fato no governo de Constâncio. A simples apresentação do problema da existência de uma lei contra os sacrifícios, no entanto, já indica claramente a delgada costura político-religiosa que Constantino executava em seus primeiros tempos no Oriente. Não

se pode deixar de ressaltar o fato de que ele é, se não cristão, abertamente simpático ao cristianismo; que grupos de cristãos, nas províncias como na corte, insatisfeitos com serem apenas tolerados, esperam somente o momento para contra-atacar seus ex-perseguidores, fomentando ações hostis contra os pagãos, e que o imperador tem de se equilibrar entre os títulos de Augusto, para todas as pessoas, e de *pontifex maximus* (Errington, 1998:318)... Assim, o tema da aplicação da lei antipagã talvez não tenha ocupado um lugar de destaque nos afazeres imperiais de Constantino. Além de procurar manter em equilíbrio as forças em ação no Império, ele parecia ter outros assuntos graves com que se preocupar, na órbita do próprio cristianismo.

UM DESSES ASSUNTOS ERA O CISMA donatista e assim seria com diversas outras controvérsias, como a ariana, razão principal da convocação do concílio de Nicéia, em 325, que permitirá o primeiro contato pessoal entre Eusébio de Cesaréia, então um bispo provisoriamente excomungado, e Constantino, então já decidido a fundar uma cidade para marcar sua vitória sobre Licínio. Uma cidade para ser a capital do Império, uma cidade carregada de simbolismo em sua dimensão religiosa, uma cidade cristã: Nova Roma. “Em 8 de novembro de 324, Constantino investiu seu filho Constâncio com a púrpura imperial e marcou formalmente o perímetro da nova cidade”, que “a maioria de seus súditos preferiu chamar de Constantinopla, em homenagem a seu fundador”, afirma Barnes (1981:212).

A causa imediata do cisma donatista liga-se a eventos ocorridos na África do Norte, durante a Grande Perseguição, quando muitos membros do clero, inclusive bispos, obedeceram às autoridades e entregaram as Escrituras para serem queimadas. Os que resistiram (a perseguição na África do Norte foi extremamente

violenta, cf. Eusébio, *HE VIII.6.9-10*) consideraram os que de alguma forma se renderam traidores e apóstatas e mesmo da prisão condenaram solenemente os “traidores” e quantos de suas mãos receberam os sacramentos.⁵⁶ Ceciliano, acusado de ter impedido brutalmente que se levassem alimentos aos confessores aprisionados, tornou-se bispo de Cartago, com a morte de Mensúrio, um moderado. A oposição foi imediata: ele fora eleito às pressas, por três bispos vizinhos (número mínimo para uma eleição ser considerada válida, cf. Jones, 1948:106) e aclamado pelo clero e pelo povo, sem a presença do primaz da Numídia, que detinha o direito de consagrar todo novo bispo de Cartago. Quando a delegação da Numídia chegou à cidade, foi posta diante do fato consumado. Procurando falhas para anular a eleição de Ceciliano e não encontrando nada desabonador no caráter deste, preparou-se contra Felix de Aphungi, o bispo consagrante de Ceciliano uma acusação de “traição”. A oferta de reconsagração pelos bispos da Numídia feita por Ceciliano não foi levada em consideração (Jones, *id.* 106-7). Em 312, um concílio de setenta bispos depôs Ceciliano e elegeu em seu lugar Maiorino, protegido de Lucila, rica viúva, inimiga de Ceciliano.

Esta, a situação herdada por Constantino em 312, quando a África lhe foi entregue sem luta. Cerca de seis meses depois de assumir o trono de Roma, ele expediu a Anulino, procônsul da África, uma carta garantindo imunidade ao clero católico presidido por Ceciliano (*HE X.7*). Em 15 de abril de 313, Anulino despachou ao imperador uma petição de parte do clero, contendo acusações contra Ceciliano e solicitando que o imperador enviasse juízes da Gália para resolver a disputa. Constantino não sentiu escrúpulos em aceitar as alegações dos peticionários e delegou a decisão do caso a especialistas. Mas não seguiu exatamente as sugestões que lhe foram enviadas. Escolheu três bispos gauleses, porém pre-

sididos por Miltíades, bispo de Roma. E convocou a Roma Ceciliano, juntamente com dez dos bispos que o acusavam e dez outros que ele considerasse necessários para defender sua causa.

Constantino estava convencido dos perigos de um cisma, mas, tendo decidido ele mesmo examinar a questão de qual das facções era culpada por ele, escolheu os juízes e convocou as duas partes. Miltíades, no entanto, não seguiu as instruções da carta que o imperador lhe enviara e a corte que se reuniu em Roma contava não apenas com os quatro bispos escolhidos por Constantino mas também com quinze outros de várias sés italianas. O papa insistiu em que a proposta comissão imperial de inquérito tivesse status de concílio e daí em diante estabeleceu-se, com a aceitação de Constantino, que os assuntos da Igreja seriam resolvidos em concílios episcopais. Constantino, entretanto, não cedeu sua prerrogativa de convocar os concílios por sua própria iniciativa, escolher os bispos que deles participariam, e ainda reservou para si a jurisdição de apelação dos concílios. Foi ele, em verdade, o vitorioso, ao transformar concílios independentes em comissões de inquérito imperiais (Jones, 1948:108-9).

O concílio de Roma chegou a uma decisão em 2 de outubro de 313: Ceciliano foi absolvido, já que seus oponentes não conseguiram consubstanciar as acusações contra ele, e Donato, que substituíra Maiorino pouco tempo antes, foi condenado, por ofensa contra a dignidade eclesiástica. Donato, baseado na prática africana que preconizava rebatismo para os leigos cristãos que houvessem cedido às determinações do governo durante a Perseguição, requeria para os bispos que esmoreceram a reconsagração. Como o concílio de Roma declarou o rebatismo ilegal, Donato foi condenado por defendê-lo. O bispo de Roma também tentou isolar Donato dos que lhe davam suporte oferecendo cartas de comunhão aos que haviam sido consagrados por Maiorino (Barnes, 1981:57).

A decisão, entretanto, não pôs fim ao cisma, que se tornou ainda mais áspero. Constantino preocupava-se com o escândalo que ele provocava: os cristãos estavam se desgraçando mutuamente e fornecendo aos pagãos material para denegri-los.

Outro concílio foi convocado para Arles, em 314. Novamente Ceciliano foi absolvido, novamente os donatistas apelaram a Constantino. Este ordenou que os donatistas na Gália fossem mantidos na corte e escreveu ao *vicarius* da África para que enviasse todos os donatistas de lá para a corte. Então ele dirigiu aos bispos, antes que partissem, uma carta furiosa e apaixonada, afirmando categoricamente que a decisão dos bispos deveria ser respeitada, simplesmente como se o próprio Deus tivesse julgado, e denunciando os donatistas com toda a ferocidade de um homem para quem uma nova apelação punha em questão sua própria sinceridade: “Eles eram loucos, agentes iludidos do Diabo, que, arrogantemente, recusavam-se a enxergar a verdade”, resume Barnes (Barnes, 1981:58).

Depois disso, a disputa intensificou-se. Houve ataques contra as assembleias donatistas em Cartago e um recrudescimento de parte a parte das acusações de traição. Por fim, Constantino desistiu de suas tentativas de coerção e, no restante de seu reinado, os donatistas ganharam terreno. O cisma, que começou no século IV, perdurou até o VII. Foi para refutar os donatistas que Agostinho elaborou sua teologia da Igreja e de seus sacramentos e também suas idéias sobre a coerção dos dissidentes religiosos por parte do Estado (Pose, *in* Berardino [Org.]. 2002, s.v. “Donatismo”).

Por volta de 324, outra importante — e incômoda — controvérsia, a ariana, tomou corpo. Congregações cristãs dividiram-se em duas facções, bispos denunciavam-se uns aos outros e os pagãos zombavam abertamente dos cristãos por causa de suas dissensões. Constantino considerava seu dever moral intervir na disputa. Escreveu uma carta aos dois principais contendores, Alexandre

e Ário (que fora deposto por causa de uma discussão com Alexandre sobre a relação entre o Jesus e Deus), exortando-os a chegar a um acordo, pacificamente. A carta era uma censura a Alexandre e Ário por brigarem por assunto que ele considerava sem importância. Na verdade, Constantino julgava pedantes as definições teológicas e estava mais preocupado em cristianizar todos os seus domínios do que em perder tempo com questões triviais.

A discussão não era menos séria que o cisma donatista que dividia a África: não colocava em discussão as doutrinas centrais da lei divina, nem introduzia um novo modo de adorar a Deus. Uma vez que o debate era meramente filosófico, Constantino conclamava Ário e Alexandre a se portarem como filósofos: sua concordância nos temas principais deveria pesar mais do que as pequenas diferenças, principalmente porque essas ocorriam numa questão em que a fraqueza do intelecto humano não permitia a apreensão da verdade (Barnes, 1981:213). Ele acreditava piamente que todas as pessoas deveriam ser cristãs, que os cristãos poderiam divergir legitimamente em questões teológicas, mas que deveriam resolver suas diferenças com um espírito de amor fraternal. Não deram resultado, os esforços pacificadores do imperador. Em um sínodo em Alexandria, possivelmente presidido por Óssio, “o principal agente da política religiosa de Constantino” (Kannengiesser, *in* Berardino [Org.], 2002, s.v. “Nicéia”), por cujo intermédio fora enviada a carta a Alexandre e Ário, anunciou-se um grande concílio a ser realizado em Ancira, no ano seguinte. Em seu retorno para a corte, Óssio participou de um concílio de mais de cinquenta bispos da região, convocado para resolver a situação da Igreja de Antioquia, que se encontrava em completa desordem após a morte do bispo Filogônio, em dezembro de 324. Esse concílio, em apoio a Alexandre, adotou um intrincado credo, que definia a fé ortodoxa. Apenas três dos bispos presentes recusaram-se a assinar a fórmula proposta. Um deles

era Eusébio de Cesaréia. Os três foram considerados hereges e excomungados pelo concílio. “No entanto, essa excomunhão não era incondicional: no ‘grande e santo concílio de Ancira’, os três teriam oportunidade de arrepender-se, reconhecer a verdade e restabelecer a comunhão (Barnes, 1981:213).

O concílio nunca se realizou em Ancira. Constantino ampliou seus objetivos, incluindo a questão de definição da data em que deveria ser comemorada a Páscoa, para que se tornasse o primeiro “concílio ecumênico” da Igreja cristã, e o transferiu para Nicéia, sob o argumento da comodidade: os bispos da Itália e do Ocidente poderiam chegar lá com mais facilidade do que a Ancira; o clima em Nicéia era mais agradável; e ele mesmo desejava assistir às deliberações e delas tomar parte (Barnes, 1981:214).

Segundo Kannengiesser (*in* Berardino [Org.], 2002, s.v. “Nicéia”), o concílio começou em 20 de maio de 325, no dia seguinte às festas de comemoração da vitória sobre Licínio; segundo Barnes, em princípios de junho. Seja como for, é difícil não permitir que a imaginação ignore as barreiras do tempo, percorra as vias públicas junto com os conciliares, rompa os liames que a mantêm presa à atualidade e encontre um nicho privilegiado de onde possa testemunhar a História, no exato instante em que ela acontece: primeiro, os bispos tomam lugar em bancos arranjados em toda a extensão da sala de julgamentos do palácio imperial. A seguir, em silêncio, entram os servidores de Constantino — não os esperados soldados de sua guarda pessoal, mas amigos cristãos do imperador —, todos desarmados, que uma assembléia de bispos não é lugar em que desavenças se resolvam com a espada. A um sinal, todos se levantam e Constantino entra no recinto, trajando a púrpura imperial e outros símbolos helenísticos sobre os quais o cristianismo funda também seu *status* cultural: um diadema e a insígnia de ouro e diamantes. A pompa encontra a circunstância. O filho de Constâncio Cloro

e Helena, o libertador de Roma, o campeão de Cristo, avança, Augusto até os limites entre ver e inventar, e chega aos primeiros assentos de cada fila. Entre elas, um pequeno banco de madeira com ouro incrustado. Depois de respeitosamente solicitar a permissão dos bispos, ele se senta. Então, Eusébio de Nicomédia levanta-se (este ainda não sabe, mas, daí a três meses, caído em desgraça, estará no exílio) e pronuncia os votos de boas-vindas. Depois, Constantino responde, breve e formalmente, em latim: agradece a Deus por suas vitórias e deplora a violenta dissensão na Igreja. Para ele, os servos consagrados de Deus ali reunidos, “deveriam apresentar livremente suas discordâncias para chegar a uma solução pacífica de suas diferenças, porque só assim poderiam agradecer a Deus e mostrar gratidão para com seu libertador” (Barnes, 1981:215). Mal o intérprete havia acabado de traduzir o discurso para o grego e já muitos bispos apresentavam ao imperador suas petições, várias das quais com acusações recíprocas. Ele reprovou os bispos por permitirem que assuntos particulares interferissem com os negócios sagrados e os debates começaram.

Talvez as discussões fizessem bocejar os que dispõem apenas de uma mente comum para interpretar as filigranas teológicas em pauta. A questão principal se resumia a aceitar ou não a inclusão no credo aprovado no ano anterior, em Antioquia, da palavra *homoousios*, “consustancial”. Uma corrente, a do bispo Alexandre, majoritária, pretendia que o Filho (Cristo) fosse formado da mesma substância do Pai (Deus), enquanto os arianistas defendiam o contrário, baseados em Orígenes e numa vaga afirmação platônica de que a alma preexistiria em relação ao corpo. Os debates se estendiam, os argumentos (ou a teimosia) pareciam suficientes para muitos outros concílios, talvez Constantino estivesse menos aborrecido que divertido com o apego de cada um às próprias idéias. Mas...

Mas houve um instante em que dois olhares se encontraram, acima do alarido clerical. Houve um instante em que Constantino descobriu Eusébio de Cesaréia e Eusébio de Cesaréia descobriu seu lugar na história do futuro. Pode ser que tenha acontecido no capítulo seguinte, quando o imperador, percebendo que, da maneira como as coisas corriam, não se chegaria a conclusão alguma, “interveio, com a voz da razão, para aconselhar moderação” (Barnes, 1981:216) a Eusébio e Eustácio de Antioquia, que pareciam falar dos mesmos fatos, mas de maneiras diferentes. Pode ser que tenha acontecido quando Eusébio apresentou aos outros bispos sua idéia de credo ortodoxo, mesmo sem admitir a consubstancialidade entre o Verbo e Deus. O fato é que Constantino louvou as convicções de Eusébio como ortodoxas, parecidas com as suas próprias “e certamente aceitáveis para todos — se Eusébio apenas pudesse acrescentar que o Filho era da mesma substância do Pai” (*ib.*). Eusébio segurou na mão do destino e aceitou a condição, embora pudesse considerá-la intragável. Dali em diante, o dilema que ficasse com seus adversários: ou o aceitavam de volta ao seio da Igreja, anulando a excomunhão de Antioquia, ou, a manter sobre ele a acusação de heresia, deveriam estendê-la também ao imperador, por compartilhar das mesmas crenças “não ortodoxas” de que o acusavam. Eusébio, assim como os outros dois bispos excomungados, foram readmitidos como membros do concílio (a cidade de Deus se curva à cidade dos homens?).

As discussões teológicas arrastaram-se por mais alguns dias, até que um credo foi produzido. Os poucos registros sobreviventes sugerem ter sido ele obra de um comitê, mas Basílio de Cesaréia, cerca de cinqüenta anos depois, afirmou casualmente que o padre Hermógenes da Capadócia foi quem escreveu o credo. Cinqüenta anos depois do concílio de Nicéia, Eusébio e Constantino já estavam mortos, mas, naquele instante em que, compelido pelo imperador, Eusébio subscrevia o credo, algo mais que simples relações formais passou a uni-los.

Exéquias reais

Eusébio de Nicomédia, bispo de Constantinopla, apertou o passo. Muitas vezes já estivera em situações parecidas. Dessa vez, porém, o coração batia mais forte: o homem que devia batizar não era outro senão o próprio imperador Constantino, o representante de Deus na Terra, aquele de quem Eusébio de Cesaréia, menos de um ano antes, dissera ter recebido diretamente das mãos do Supremo Soberano o reino terrestre (Fig. 1); o que recebia a força de sua autoridade imperial do Alto; o piloto indicado da poderosa nave, cuja tripulação era seu intento e dever salvar. E logo ele, Eusébio de Nicomédia, que, em 325, mal terminado, em Nicéia, o concílio que definira o credo ortodoxo cristão, fora desterrado por Constantino sob a acusação de haver praticado uma significativa lista de crimes;¹ logo ele, que, dois anos após o desterro, fora reintegrado a sua sede episcopal e, em 336, assumira a de Constantinopla, mesmo contra os cânones de Nicéia e Antioquia; logo ele fora chamado para batizar o imperador moribundo, em seu leito de morte.

O fato de que já se suspeitasse há algum tempo da doença² que terminou por vencer Constantino não tornava menos angustiante a idéia de o paladino da fé cristã, o governante que deu aos segui-

dores de Cristo um lugar ao sol no Império Romano, estar à beira da morte. E ela, a morte, sobreveio ao batismo, inexorável e neutra (morrer cabe também aos príncipes), como desde o início dos tempos. Todavia, morrer em 22 de maio de 337, o domingo de Pentecostes, foi uma coincidência tão adequada a realçar ainda mais o papel do imperador como agente do processo de salvação, nivelando-o aos próprios apóstolos,³ que, não fosse o absurdo da hipótese, pareceria uma escolha deliberada. Na vila imperial, em Ancirona, nos arredores de Nicomédia, em seus últimos momentos, o imperador dos romanos, o restaurador da monarquia, chamou os bispos, confessou-se e foi batizado. Constantino admite aos bispos que desejava o batismo (“o selo que traz a imortalidade”, cf. VC IV.62.1) no rio Jordão, mas, se era vontade de Deus que o aceitasse em seu leito de morte... Se sobrevivesse, o batismo deveria significar mudanças em seu modo de vida, o que incluiria aceitar padrões de comportamento moral que muitos cristãos achariam inadequados à execução das tarefas militares e compromissos políticos de um imperador (Cameron & Hall, 1999:342).⁴



Fig. 1: Medalhão de Constantino
[O imperador recebe “do Alto” o reino terrestre]
Fonte: Silva (2003)

Mas ele não sobreviveu. Em seus instantes finais, talvez tenha voltado os últimos pensamentos para Hércules, fundamento de seu rei-

nado nas Gálias, quando ainda mantinha sua aliança com o *Herculus* Maximiano; talvez para *Sol Invictus*, com o qual se fizera identificar em várias ocasiões; talvez para o “sinal salvífico” que dissera ter visto antes da batalha decisiva contra Maxêncio, às portas de Roma; talvez para o Cristo que o visitara em sonhos e guiara as ações militares e religiosas em boa parte de seu governo; talvez para a lembrança de Crispo, o primogênito que mandara executar juntamente com Fausta, sua segunda esposa; talvez... todas as conjecturas cabem em um advérbio desses. Nada conjectural, porém, é a realidade inventariada por Eusébio de Cesaréia, em VC IV,66, a que chegou até nossos dias e nos fornece o retrato, belo e poético, do que se passou depois do derradeiro suspiro imperial:

Os soldados deitaram o cadáver em um ataúde dourado, que foi envolvido com a púrpura imperial, e o levaram até a cidade que tinha o nome do Imperador. Então, no mais soberbo de todos os aposentos imperiais, eles o puseram em um alto pedestal, ao redor do qual acenderam-se velas em castiçais de ouro, o que produziu um espetáculo maravilhoso para os observadores, de um tipo jamais visto por alguém na Terra, sob a luz do Sol, desde a criação do mundo. Dentro do palácio [...], os restos mortais do Imperador, adornados com a púrpura e o diadema de pérolas, foram guardados dia e noite por um imenso círculo de pessoas em vigília.

Quase como ocorreu recentemente (abril de 2005), com as exéquias do papa João Paulo II. Impossível deixar de enxergar um paralelo entre os funerais do líder maior da Igreja católica e os do primeiro imperador cristão. Com os verbos no presente do indicativo, as palavras de Eusébio poderiam muito bem estar na boca de qualquer repórter de televisão que cobriu o evento no Vaticano, onde o cadáver de João Paulo II, exposto na basílica de São Pedro, recebeu a visita de milhares de fiéis e admiradores, de

todas as partes do mundo, incluídos aí alguns dos principais líderes religiosos e políticos do momento. De tudo que vi, certo instante, encharcado de um simbolismo especial, quase não percebido, chamou-me a atenção: doze homens vestidos de negro carregam o ataúde e o entregam aos cardeais, sob os olhares de vários tipos de câmeras e curiosidades, depositando-o às vistas do mundo, em silêncio — o mundo e os carregadores de caixão. Quando os homens de negro se retiram, retira-se da cerimônia a vida secular. Daí em diante o papa está para sempre entregue às missas em sufrágio de sua alma, ao latim clerical, à pompa fúnebre dos próceres católicos, à púrpura dos cardeais, despido de sua configuração humana, tornado ícone. Não mais ao alcance das vozes que o aclamavam e às quais acalmava, mas pronto até para ser alojado no hagiológico da Igreja.

De igual maneira, Constantino, morto, continuou a receber o mesmo tipo de homenagem que lhe prestavam em vida os comandantes militares e os líderes civis (VC IV, 67.1). Contudo, ao contrário do papa, cujos Anel do Pescador (símbolo do poder papal) e Selo de Chumbo foram destruídos (“cancelados”, na linguagem eufemística do Vaticano), a fim de se evitarem quaisquer falsificações de documentos eclesiásticos referentes a ele,⁵ “o Abençoado reinava mesmo após a morte”, em sua cidade (VC IV, 67.3). E isso, posto que pudesse classificar-se como outra das metáforas de Eusébio, também era fato: embora Eusébio faça referência apenas aos três filhos de Constantino (Constantino II, Constâncio II e Constante, pela ordem de idade) como herdeiros do Império (VC IV.68-3), o próprio imperador havia planejado algo diferente. Nos anos que antecederam sua morte, diz David Hunt (2003:2-3),

[...] as intenções de Constantino para a sucessão abarcavam simultaneamente seus três filhos sobreviventes (o mais jovem dos quais, Constante,

havia sido elevado a César em 333) e os descendentes de sua madrasta, Teodora: Dalmácio, neto dela e sobrinho de Constantino, fora feito um quarto César em 18 de setembro de 335, e, no ano seguinte, uma neta foi casada com o César Constâncio, enquanto a Hanibaliano, irmão de Dalmácio, honrado como um *nobilissimus* e de posse do título de 'rei dos reis' (no contexto das iminentes hostilidades contra a Pérsia), foi dada em casamento a filha de Constantino, Constância.⁶

Constantino parece com isso ter divisado um compartilhamento do poder entre as duas famílias. Mas Eusébio reconhece apenas os três filhos do imperador como herdeiros. Para ele, foi por causa da ausência temporária deles na época da morte do pai, quando não haviam ainda se declarado Augustos, que Constantino continuou a reinar desde o túmulo.⁷

Os arranjos de Constantino denotam a intenção de estender sua influência além dos limites da própria existência, fazendo-se perpetuar não apenas através das inúmeras estátuas e emissões de moedas, como, principalmente, por meio de sua linhagem. Ele talvez divisasse mais claramente do que podemos supor sua condição de ponto de confluência de dois momentos histórico-religiosos distintos. O primeiro remonta a tempos imemoriais, caracteriza-se, do ponto de vista religioso, pelo sincretismo de uma grande quantidade de deuses e cultos e parece ter alcançado seu ápice no culto imperial; o segundo pode-se datar com um pouco mais de precisão, a partir do instante em que o apóstolo Paulo de Tarso convence seus pares, no Concílio de Jerusalém, em 49, de que os gentios conversos não deveriam ser submetidos à circuncisão. As discussões ocorridas naqueles dias, quando ainda estava fresco na memória das testemunhas o sacrifício de Cristo, ocorrido cerca de dezesseis anos antes, foram decisivos para a sobrevivência da fé cristã. Se Paulo tivesse sido derrotado pelos partidários da circun-

cisão, provavelmente o cristianismo seria lembrado hoje, se o fosse, como mais uma das tantas seitas religiosas de Jerusalém.

As teses de Paulo, porém, saíram vitoriosas (*Atos*, 15.28-29) e, dali em diante, o que se viu foi a expansão das idéias cristãs sob uma ótica essencialmente “paulina”, de modo que talvez não fosse exagero pensar o cristianismo como “paulismo”. A verdade é que Paulo nem inventou o cristianismo nem o desfigurou, mas evitou sua extinção (Johnson. 2001:49). Essa, no entanto, é uma hipótese filosófico-teológica de múltiplos contornos e desdobramentos, cuja discussão não cabe nas fronteiras visíveis deste capítulo. Aqui interessa sobremaneira manter em mente que, depois de Paulo, a Igreja foi ampliando sua musculatura, demarcando a ferro e fogo (às vezes literalmente — muitos de seus mártires que o digam) seu território, até encontrar um defensor maior em Constantino. A “conversão” de Constantino e a progressiva cristianização do Império — que inclui a fundação da “Nova Roma” no ponto de interseção da Europa com a Ásia — funcionam como catalisadores da mudança que estava em curso. Era uma época de transição e transformação, um tempo de “criar um sentimento de romanidade, de identidade cultural e comunal num mundo em permanente perigo de fragmentação”, como afirma Norberto Guarinello (2003:13). O cristianismo avança, e, com isso, simultaneamente, enfraquece e revitaliza, fortalece e divide o Império. “O poder imperial”, continua Guarinello (*id.*: 14), “não cede 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”.

É óbvio que só em retrospecto, mesmo assim, assegurando-lhes caráter meramente didático, é possível perceber e narrar esses dois momentos histórico-religiosos confluentes em Constantino. O

Augusto, entretanto, demonstrava dar-se conta de estar situado num cruzamento da História. Mais do que qualquer outro antes dele, fez uso de todos os recursos à sua disposição para manter em equilíbrio forças religiosas e políticas que, de outra maneira, se teriam desarticulado ruidosamente. É dessa forma, como fiel da balança entre as várias religiões reunidas comum e rudemente sob o termo “paganismo” e um cristianismo sempre sedento de espaço, ansioso por se tornar universal, que Constantino percebe-se cada vez mais como o principal instrumento da vontade divina, concentrando em si elementos conformadores das duas eras.

Peter Brown (1996:12), discorrendo sobre as narrativas e os processos de cristianização, acha inútil perguntar qual parte do *Calendário de 354* era “real” e qual, “uma concha vazia, mantida apenas pela tradição”. Quase poderíamos pensar o mesmo dos elementos clássicos e cristãos alinhados em Constantino, não fosse uma diferença fundamental: enquanto, no *Calendário*, “os elementos clássicos não são simplesmente incompatíveis, nem pode seu relativo grau de presença ou ausência ser tomado como um indicador de um processo de cristianização” (*id.*: 13), em Constantino eles formam um tal amálgama que, no mais das vezes, se torna difícil distinguir uns dos outros. Constantino sabe que sua realeza assenta-se em componentes sagrados pagãos e cristãos tanto quanto em sua habilidosa política secular e que, portanto, precisa — lembremo-nos aqui das palavras de María José Hidalgo de La Vega (1995:101) sobre as qualidades éticas e políticas indispensáveis ao *basileus*, nos *Discursos sobre a realeza*, de Díon de Prusa — “conformar-se a um esquema normativo que o transcende, já que está fixado pela divindade e é reflexo da ordem cósmica”. Se nele, contudo, pode ser enxergado o “starting point” da realeza sagrada romano-bizantina de coloração cristã estabelecida no século IV, era Constâncio II, em seu também longo reinado, quem estava destinado a dar a essa realeza sagrada os contornos definitivos.⁸

E foi Constâncio, dos três irmãos, quem se deslocou de Antioquia, onde o mantinha um impendente conflito com os persas, para Constantinopla, ao saber do agravamento da saúde do Augusto. Não chegou a tempo de encontrar o pai ainda vivo, mas assumiu o controle dos funerais. Com o César liderando o cortejo, o ataúde foi acompanhado pelos soldados e pelo povo até o mausoléu que Constantino havia preparado para si, dentro da recém-construída igreja dos Santos Apóstolos, onde foi entregue aos “ministros de Deus” e a uma congregação de fiéis, os quais conduziram as exéquias finais. O César e os soldados, como os doze homens de negro do Vaticano, em 2005, retiraram-se e o caixão foi depositado em uma alta plataforma (VC IV.70.71-1), com memoriais de seis apóstolos de cada lado — uma configuração que visava a fazer Constantino ser lembrado como uma espécie de décimo terceiro e, talvez, mais importante apóstolo.⁹ Ele, que, de acordo com Eusébio, estava encarregado pelo Logos de Deus de proclamar “a todos na Terra as leis da genuína piedade” (LC II.4), agora, como era sua intenção, poderia compartilhar, no reino de Deus, das orações que os cristãos dirigiram aos apóstolos (VC IV.60, 2).

Dois panegíricos, dois reinos, um Deus, um rei

NO VERÃO DE 336, EUSÉBIO de Cesaréia esteve em Constantinopla pela segunda vez em menos de um ano. Da primeira, no outono de 335, com outros bispos, para acusar Atanásio diante do imperador. Na ocasião, louvando e descrevendo a recém-consagrada Igreja do Santo Sepulcro, em Jerusalém (Barnes, 1981:253; VC IV.45-3, 46), pronunciou um discurso, o qual “no devido tempo, depois que o presente livro [VC] estiver terminado, pretendemos publicar, juntando a ele o discurso sobre o trigésimo aniversário [LC]”. Da ou-

tra vez, fazia parte do concílio que declarou Marcelo de Ancira herege e o depôs de sua sé. Terminado o concílio, Eusébio permaneceu na cidade, onde pronunciou, em 25 de julho de 336, como parte do jubileu que celebrava os trinta anos do reinado de Constantino, a oração que se tornou conhecida como *De laudibus Constantini*¹⁰. É essa (talvez) a oração que prometera anexar à *Vita Constantini*, pouco tempo antes; é essa (talvez) a síntese dos sonhos político-religiosos de Eusébio: um Império Romano modelado no Reino dos Céus, regido por um príncipe terreno, mimese do Filho de Deus; é essa (com certeza) a primeira peça de oratória que nos chega, portando sem meios-termos uma configuração do Império estabelecida (embora com o uso de um amplo repertório de elementos helenísticos, resultado do ambiente cultural do Baixo Império) em termos exclusivamente cristãos — curiosamente, sem citar uma única vez sequer o nome de Jesus.

O leitor de primeira viagem de *LC*, navegue solitário pelo texto e se atormentará com a multiplicidade de sensações e informações conflitantes, ao término da leitura, cheio de dúvidas e questões inquietantes. Perguntar-se-á, por exemplo, por que um bispo defensor da unidade ortodoxa da Igreja perderia, diante de um imperador francamente favorável ao cristianismo, a oportunidade de louvar e glorificar o nome do Filho de Deus. Ou se surpreenderá com a possibilidade de Eusébio ter acabado (conscientemente?) por transformar a máxima cristã *rex imago Dei* em *Deus imago regis*, pela vigorosa similitude que produz entre o governante terreno e seu protetor divino, da mesma maneira que o fizeram as cunhagens de Constantino com as feições de *Sol Invictus*, modeladas de forma a se parecerem com as do imperador — o deus, criado à imagem e semelhança do homem; “uma duplicação humano-divina representando Constantino e *Sol Invictus* como magnitudes intercambiáveis” (Fig. 2), resume Ernst Kantorowicz (1998:304).



Fig. 2: Constantino e Sol Invictus
Fonte: Kantorowicz (1998)

Assim como a estrutura secular da Igreja, o Reino dos Céus é retratado pelos cristãos no século IV com base no modelo monárquico terrestre, o Império Romano. As perseguições da Tetrarquia parecem ter exacerbado o discurso monárquico, o qual encontra em Eusébio um difusor privilegiado por ocasião do Jubileu. Embora ele, na verdade, apregoe que Constantino foi quem modelou no reino de Deus o seu reino e que, portanto, a monarquia é o melhor tipo de governo para os homens, uma vez que reproduz na Terra o original divino, Deus serve ao reconhecimento da monarquia constantiniana tanto quanto esta — e sua *Pax*, e suas bem-sucedidas ações políticas, econômicas e militares — servem ao reconhecimento de Deus, poderoso e invencível. Como Constantino. No momento em que a idolatria cristã reconhece Deus na figura do imperador romano, a Igreja consigna à divindade atributos exclusivos de César. Diz Eusébio (LC III.5-6, ênfases minhas):

(5) Dessa forma, tomando como exemplo o Reino dos Céus, ele conduz os assuntos terrenos com o olhar voltado para o Alto, a fim de dirigi-los de forma arquetípica. Ele se fortalece em seu modelo de governo monárquico, que o *Governante de Todos deu apenas à raça humana*, entre todas na Terra. Pois essa é a lei da autoridade real, a lei que proclama o governo *de um sobre todos* (6) A monarquia sobrepuja todos os outros tipos de constituição e governo. Pois principalmente anarquia e guerra civil são o resultado da alter-

nativa, uma poliarquia baseada em igualdade. Por essa razão há apenas *Um Deus*, não dois ou três ou mais. Pois, falando explicitamente, a crença em outros deuses é ímpia. Existe apenas *Um Soberano*, e Sua Palavra e lei régia é *única* [...]

Nessa passagem, Eusébio apresenta o arquétipo divino como monarquia. Em sentido estritamente político, essa apresentação pode ser interpretada como um repúdio ao princípio da tetrarquia de Diocleciano, a qual Constantino abandonou (Drake, 1976:87, n. 13). Ainda que não haja mais necessidade de tal repúdio na época em que Eusébio discursa, ele serve também, ou principalmente, para provocar a comparação entre uma monarquia que se fortalece a cada momento e uma poliarquia enfraquecida por guerras civis e anarquia; entre um Deus único, do qual derivam a lei e a autoridade real e o politeísmo ímpio. De certo modo, entretanto, as feições dos dois reinos, o terreno e o celestial, tornam-se permutáveis, como na imaginária de Constantino com *Sol Invictus*: César conquista quando o mundo aceita o cristianismo e o cristianismo triunfa quando César conquista.

Ao contrário do leitor de primeira viagem, o que se servir de guias como Harold Drake a fim de penetrar no dédalo de palavras que Eusébio construiu para louvar seu patrono imperial; ou de Martín Gurruchaga, Stuart Hall e Averil Cameron para lançar luzes sobre a *Vita Constantini*, cuja narrativa contribui para decifrar (e, às vezes, também, para criptografar de vez) muitas das passagens obscuras de *LC*, terá, sim, o seu fio de Ariadne. Mas nenhuma garantia de que deixará o labirinto... a salvo, pelo menos. Com efeito, é no centro das afirmações e metáforas de um Eusébio de Cesaréia que se serve de toda a sua já então reconhecida erudição e de uma habilidade retórica incomparável a fim de lisonjear o imperador de quem sugere ser íntimo,¹¹ que se podem encontrar,

senão em sua completude, pelos menos os vislumbres daquela estreita ligação entre poder político e poder religioso que se tornaria, a partir de Constâncio II, a *basileia*, isto é, a realeza sagrada romana que se perpetuará por todo o Império Bizantino (Silva, 2003:106). A *Vita Constantini*, é certo, não é uma *vita* nem foi escrita para agradar a Constantino, já morto quando ela foi composta, mas apresenta aspectos da personalidade e dos atos do imperador, não como deveriam ser na realidade, mas como um dos mais eminentes¹² representantes da Igreja pensava — ou gostaria¹³ — que fossem. Eusébio apresenta o imperador como um homem comprometido irrestritamente com a causa cristã, “um paradigma arquetípico do governante: como nunca havia sido e como, no futuro, todos deveriam ser” (Gurruchaga, 1994:8). Entratanto, cala e omite acontecimentos que, de outra forma, ofereceriam uma imagem contraditória de Constantino, de cuja história constam assassinatos brutais, como os de Maximiano, Licínio, Crispo e Fausta; a consagração pagã de Constantinopla; a persistência solar nas cunhagens numismáticas; a megalomania de se considerar uma espécie de décimo terceiro apóstolo, enquanto, de outro lado, “convocava e presidia sínodos, intervinha nos assuntos da Igreja e desterrava os dissidentes, acabando por receber o batismo clínico das mãos de um ariano” (*ib.*). É possível enxergar Constantino de tantas maneiras quantos são aqueles que se dedicam a esmiuçar sua época e seu governo. Assim, encontram-se desde abordagens que o qualificam como um político calculista e completamente irreligioso, um “assassino egoísta” (Burckhardt, 1982), até as que vêem nele o homem supersticioso que, mesmo convertido, não se livrou da superstição (Alföldi). Para Rodríguez Gervás (1991), em seu estudo sobre os panegíricos latinos do Baixo Império, a imagem que os panegiristas transmitiram de Constantino foi de tal modo reforçada por Eusébio e Lactânio que terminou por gerar um “cânion” propagandístico em

torno dele. De qualquer maneira, é inegável seu papel de *divisor de águas* da História, nem modernizante nem conservador: na VC, Eusébio pode ser reticente e omitir detalhes “constrangedores”, mas é verdadeiro, assim como é notável sua genuína admiração por seu “biografado”.

Tanto a VC quanto LC são obras de lisonjaria. Apesar da conotação negativa que impregna essa definição em nossa era pós-iluminista, ambas possuem a vantagem de exprimirem claramente uma teologia do lugar destinado por Deus ao imperador cristão em um império cristão, antecipando as idéias políticas de uma “cristandade” cuja influência, a partir da Idade Média, marcaria a vida cultural, social e política no Ocidente e no Oriente com a mesma disposição e intensidade (Louth, 1989:xi), de modo que tal teologia se constitui em um dos três princípios da realeza sagrada reconhecidos por Silva (2003:103).

Diferentemente da VC, porém, *De laudibus Constantini*, desde o título original grego,¹⁴ assume, sem disfarces, sua função encomiástica. Não se vai aqui, com essas palavras, tentar desmerecer a importância ou as funções políticas dos panegíricos, quer como instrumentos de propaganda imperial quer como registros consideráveis dos mecanismos de justificação ideológica empregados pelos panegiristas. “Dada a frequência regular com que são pronunciados esses discursos”, diz Rodríguez Gervás (1991:12), “[...] estamos diante de um meio eficaz de propaganda política [...], um importantíssimo veículo ideológico do sistema de dominação romano”.

Atuando decisivamente na adaptação da retórica à comunicação política no Império Romano, os panegíricos pronunciados em presença do imperador adquiriam *status* de documentos oficiais de primeira ordem, por conterem declarações políticas orientadas, e eventualmente ditadas, pelo imperador: “O senso comum teria dito aos cortesãos que nenhum orador ousasse falar em contradição com

os sentimentos imperiais”, afirma Drake (1976:46). Uma tentativa de tomar *LC* como instrumento da política oficial de Constantino, esbarrará forçosamente no reconhecimento de que não se trata de propaganda e, muito menos, oficial, quando nada pela inexistência do sentido de discurso parlamentar a que estamos acostumados modernamente (*ib.*). *De laudibus Constantini* não se propõe a dar visibilidade a qualquer programa de governo. Seu principal propósito, explicitado já no prólogo, é executar uma reverência ritual:

Na verdade, estou diante de vós para cantar os louvores reais, de uma maneira nova (*LC*, Prol., 2).

De maneira nova, sim, porque, em lugar de meramente executar o elogio de seu patrono, como estabelecem os manuais de retórica, Eusébio inverte as prioridades e dedica-se a uma longa e persistente defesa do monoteísmo e de sua contrapartida terrena, a monarquia; mas simultaneamente conservadora, uma vez que, para alcançar seu intento, serve-se de séculos de tradição.

Ele agora é basileus

EM SUA INVESTIGAÇÃO SOBRE OS fundamentos místicos da *basileia* no reinado de Constâncio II, Silva (2003:102), destacando a inconsistência dos modelos de *realeza mágica* e *realeza religiosa* propostas por Heusch, sugere o conceito de *realeza sagrada* como “o mais apropriado para descrever um certo modo de associação entre poder e religião, num contexto de monarquia”. Reportando-se a Eliade (2001:16-17), para quem “o *sagrado* equivale ao *poder* e, em última análise, à *realidade* por excelência”¹⁵, de modo que, à idéia de poder sagrado, se alinha a de realidade, perenidade e eficácia, tornando

“fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente ser, participar da *realidade*, saturar-se de poder”,¹⁶ Silva (2003:100-1) afirma que o sagrado pertence ao âmbito da experiência religiosa e que essa é a razão de se poderem observar com mais acuidade as configurações do poder nas sociedades em que a introjeção da religiosidade no cotidiano ocorre de tal maneira que não é possível dissociar o exercício do poder político da prática religiosa, como acontece nas sociedades antigas, nas quais o Estado “é tido como a materialização da transcendência, a totalidade que institui a ordem e fixa a permanência de tudo o que é justo, propício e desejável”.

Para que se realize, a *basileia* romana necessita que o imperador esteja convencido de que possui uma natureza notadamente superior aos demais e que seja reconhecido por todos como um ser cuja autoridade para governar deriva de uma concessão da divindade e não mais do *populus romanus*, como vinha acontecendo até a instauração do *Dominato*, quando Diocleciano e Maximiano, assumindo os epítetos *Jovius* e *Herculius*, deixam patente que fazem parte de “uma dinastia divina que governa o mundo como uma extensão das esferas celestes” (Silva, *id.*: 106). Nas Gálias, Maximiano e Constantino baseiam seu poder unicamente na divindade de Hércules: “Maximiano recebera o nome e a autoridade de Hércules”, afirmam Simon & Benoit (1987:316-7), “e Constantino tornara-se seu sucessor”. No entanto, ao romper com Maximiano, Constantino afasta-se da religião de Hércules e procura outro protetor. O panegírico de 310 o proclama descendente de Cláudio Gótico e ele trata de restaurar a devoção de seus ancestrais, dedicando-se ao culto de Apolo, *Sol Invictus*. Essa nova orientação religiosa parece ter sido eliciada pela visão que o imperador teve de Apolo e Vitória, em um templo na Gália, no verão de 310, quando foi agradecer ao deus que o auxiliara na árdua campanha contra Maximiano, em Marselha (Simon & Benoit, *id.*:316).

Talvez tenha sido essa visão de Apolo e Vitória a base para a narrativa da “visão da cruz” feita por Lactâncio e Eusébio.¹⁷ Seja sob as bênçãos de Hércules, Apolo ou Cristo, o fato é que a procura por um patrono divino para seu *imperium* evidencia a assimilação, por parte de Constantino, de seu papel como representante de uma divindade, qualquer que seja, e sua inserção em um novo conjunto de representações, derivado da necessidade de criar-se um repertório de signos, discursos e práticas para justificar a mudança da natureza do imperador e de seu poder e dar sustentação a sua sacralidade. Essa nova *representação* da realeza necessita tanto manifestar-se em símbolos quanto de que esses símbolos estejam em consonância com o contexto cultural da época, a fim de que não se torne uma experiência efêmera, mas se converta em uma instituição social (Silva, 2003:106). Nesse sentido, pode-se pensar a “conversão” de Constantino como a instrumentalização, em termos cristãos, das concepções divinas pagãs helenísticas acerca da figura do imperador, uma vez que ele deixa de ser, então, apenas um protegido do deus, e passa a ser visto — e a fazer-se ver — como o principal e mais distinto agente de Deus. Ele é agora o *basileus* e, sendo assim, é uma mimese do Logos de Deus, criador de todo o universo. Ele é a lei viva; dentre todos os homens, o mais apto a aplicar os regulamentos que regem a existência humana, e, simultaneamente, uma encarnação da Lei divina, o que faz com que não se submeta a nenhuma disposição legal (*id.* 111).

A sacralidade do imperador não era de fácil aceitação pela Igreja do século III, o que a levou a rejeitar o culto imperial, embora reconhecendo a sacralidade da monarquia. A “conversão” de Constantino, porém, tornou-se o ponto de convergência das teorias políticas do Império com as concepções religiosas da Igreja, o que permitiu o surgimento de uma versão da *basileia* de características determinantemente cristãs, da qual Eusébio de Cesaréia foi

o primeiro teórico. Tanto na VC quanto em LC, ele explicita seu pensamento político, aglutinando tradições da realeza judaica e do pensamento helenístico para retratar Constantino como uma réplica terrestre do Logos, que governa o mundo por graça e determinação do Pai (Silva, 2003:113-4). Dessa forma, os pagãos não fazem objeção a adorar um imperador que mantém evidentes os traços distintivos essenciais do helenismo, e, aos cristãos, já não soa descabido render loas à pessoa sagrada do soberano, porque, na verdade, não se trata mais de um homem comum, mas do mediador entre o Céu e a Terra, o interlocutor privilegiado de Deus, o representante da divindade no mundo — *rex imago Dei*.

Os números falam

A ORAÇÃO *DE LAUDIBUS CONSTANTINI* é um encômio, através do qual Eusébio de Cesaréia realiza seu projeto de fazer do monarca um arquétipo para os herdeiros, em seu esforço de realizar a mimese do Logos de Deus e converter todo o Império ao reino celeste do Pai (Gurruchaga, 1994:87). Embora sua autenticidade não seja questionada, como às vezes acontece com a *Vita Constantini*, LC apresenta uma controvérsia de grande importância, envolvendo basicamente uma indagação sobre quanto da obra é, de fato, LC, já que existe a suspeita de parte dela, na realidade, tratar-se de um outro discurso, denominado *De sepulchro Christi* (SC), que Eusébio teria pronunciado quando da consagração da Igreja do Santo Sepulcro, em Jerusalém (335), e prometido anexar à VC (IV.46). Esse problema é apresentado e discutido à exaustão por Harold Drake, em seu minucioso estudo intitulado *In praise of Constantine: A historical study and new translation of Eusebius' Tricennial Orations* (1976). Nesse livro, Drake examina rigorosamente, com a

erudição e os cuidados que o problema exige, entre outros itens, conteúdo, organização, circunstâncias, estilo, evidências na VC, planos e edição, tradução, audiência, significado e natureza das omissões, em LC e SC, a fim de determinar se o texto que possuímos é uma obra unitária ou duas obras individuais, que, por alguma razão, terminaram unidas uma à outra. Ao final, dados os inúmeros detalhes de toda sorte indicadores de que LC e SC foram, pelo menos, escritos em momentos diferentes, o leitor é levado a concluir que, se não se trata de duas, se trata, pelo menos, de mais que uma.

DA FORMA COMO É APRESENTADA por Drake, a *Oração tricenal* de Eusébio de Cesaréia compõe-se de duas partes: capítulos 1 a 10 (*De laudibus Constantini*), pronunciada em 25 de julho de 336, e capítulos 11 a 18 (*De sepulchro Christi*), pronunciada em 17 de setembro de 335.¹⁸ Ao propósito de demonstrar como Eusébio de Cesaréia, fazendo uso de elementos helenísticos, constrói em moldes cristãos a imagem sagrada de Constantino, interessam sobremaneira os capítulos 1 a 10, uma vez que, em SC, o tema do discurso é mais a defesa de uma teologia monoteísta do que a utilização dessa teologia para expandir e ratificar a sacralidade do imperador.

Para a discussão a seguir, é oportuno então que se apresente agora um breve resumo do conteúdo de LC e SC,¹⁹ a fim de indicar as principais idéias contidas em cada capítulo:

[*De laudibus Constantini*]

Prólogo

Tópicos tradicionais são evitados, a fim de celebrarem-se as qualidades espirituais do soberano. O discurso discutirá a própria

soberania, o Mais Alto Soberano e Sua escolta sagrada, o soberano-modelo diante de nós [*Constantino*] e a espécie corrupta [*tiranos*], e as conseqüências que advêm de cada um.

Capítulo I

O Supremo Soberano, separado dos homens pelas cortinas do Céu, é o verdadeiro autor destas festividades. Através de Seu Logos, o Soberano governa.

Capítulo II

Este Logos compartilha qualidades com nosso soberano: longo governo, liderança, conflito com as forças do mal, preocupação com a piedade, aberto e desejado recrutamento de seguidores. Mesmo este Jubileu é conduzido de acordo com o padrão divino.

Capítulo III

O Todo-Poderoso Deus recompensa sua [*de Constantino*] piedade com um prêmio em anos e boa descendência. A monarquia é um presente do Logos para os homens, a contrapartida política do monoteísmo.

Capítulo IV

O pensamento abstrato, base do poder humano, provém do Logos e culmina em habilidade para conceber o Reino Celestial.

Capítulo V

Tal é a recompensa do soberano devoto, cujas qualidades provêm diretamente de Deus, ao passo que o soberano ímpio é escravo de seus apetites e, portanto, não é absolutamente soberano.

Capítulo VI

Os números dos anos nesta celebração tricenal são simbólicos

das recompensas que aguardam nosso soberano, a quem Deus ofereceu Seu próprio Sinal Salvífico para uso contra os inimigos.

Capítulo VII

Antigamente, escravizados pelos demônios do politeísmo, os homens estavam constantemente em guerra uns contra os outros. Mas o Supremo Soberano vingou-se Ele mesmo dos demônios e apresentou este soberano para ensinar a piedade aos ateus.

Capítulo VIII

Sem recorrer à força militar, ele removeu dos ídolos os metais preciosos, porque eles estavam iludindo o povo. Com a força militar, ele destruiu um templo engajado em práticas licenciosas. Ele tem proclamado seu Salvador sem oposição, porque os homens agora estão iluminados e a paz prevalece.

Capítulo IX

Quando o politeísmo prosperava, os perseguidores atacavam inocentes e destruíam seus templos. Mas o soberano se opôs a eles com o Sinal e, como resultado de sua vitória, proclama para todos esse Sinal e o Deus acima de todos. Ele tem dedicado magníficos templos a esse Deus, maiores do que os destruídos, e, em troca, tem sido honrado com um longo governo e descendentes valorosos.

Capítulo X

O Sinal abriu as almas dos homens para o Único e Verdadeiro Deus e substituiu os governantes ímpios por este soberano que proclama a glória de Deus. A unidade substituiu a divisão e Deus confirma o soberano vencedor contra qualquer pretendente ou agressor.

[*De sepulchro Christi*]

Capítulo XI

É necessário explicar os atos piedosos de Constantino, especialmente seus magníficos edifícios, aos ignorantes que os consideram aviltantes e sem sentido. É, portanto, necessário explicar o poder do Salvador, Sua concepção em forma humana, Sua morte e Ressurreição. O Logos existe como um meio de comunicação entre o Deus Governante de Todos e a humanidade e por isso é capaz de controlar ativamente toda a criação.

Capítulo XII

O Logos não é idêntico ao Incriado Poder Maior, mas procede dEle, aproximadamente como a palavra procede da mente, como uma incorporação dos desejos de Seu Pai.

Capítulo XIII

O Logos desceu entre os homens porque eles haviam se tornado escravos do politeísmo.

Capítulo XIV

Ele tomou forma humana porque os homens estavam acostumados a conceber a divindade dessa maneira, mas isso não atenua de forma alguma Sua completa divindade.

Capítulo XV

Quando já havia cumprido seus propósitos, a esse instrumento [*forma humana*] foi permitido morrer, para convencer os homens de Sua verdade, para erradicar de Seus seguidores o medo da morte e, oferecendo expiação, para quebrar as armadilhas do politeísmo.

Capítulo XVI

Tudo isso é provado pela paz romana que prevaleceu desde aquele tempo, pela divulgação de Seus ensinamentos e pelo destino dos perseguidores.

Capítulo XVII

A destruição dos perseguidores e a construção de igrejas são prova de Seu poder em nossos dias.

Capítulo XVIII

O próprio Constantino pode dar testemunho da proteção e dos conselhos que lhe foram dados pelo Salvador, em vista dos quais ele ergueu esta casa de oração. (Drake, 1976:32-34, tradução minha; os termos entre colchetes não constam do original)

DESCONTADAS AS DISTORÇÕES próprias de sumários dessa espécie, um rápido exame permite detectar o tema comum aos dezoito capítulos: Deus concede benefícios e favores a todos por causa de Constantino, com quem mantém relação direta de amizade. No decorrer da oração, Deus, de quem emanam todas as dádivas, e Constantino tornam-se mutuamente dependentes. Assim como, por exemplo, nas cunhagens dos bustos conjugados de Constantino e *Sol Invictus* (Fig. 2, p. 110); Probo e *Sol Invictus* e Póstumo e Hércules (Figs. 3 e 4, na página seguinte, respectivamente)²⁰, o deus não existe, simplesmente, lado a lado com o imperador, mas ambos identificam um ao outro.



Fig. 3: *Probo e Sol Invictus*
Fonte: Kantorowicz (1998)



Fig. 4: *Póstumo e Hércules*
Fonte: Kantorowicz (1998)

A teologia da mimese, pregada por Eusébio, não pretende mais que reproduzir na Terra a realidade celeste entre Pai e Filho e promover a fusão do Reino dos Céus com o Império Romano. Para isso, o Império podia contar de antemão com a simpatia dos cristãos. Ao contrário dos judeus, que nunca aceitaram a autoridade romana, o cristianismo, desde seus primórdios, jamais se propôs articuladamente a contestá-la. Provam isso a famosa passagem da epístola de Paulo aos romanos (13, 1-4) e a ainda mais conhecida resposta de Jesus aos fariseus que o foram provocar, perguntando se deveriam pagar o imposto a César. Pergunta Jesus, em resposta:

“De quem é esta imagem e a inscrição [na moeda de um denário que lhe apresentaram]?” Responderam: “De César”. Então lhes disse: “Dai, pois, o que é de César a César, e o que é de Deus, a Deus”. (Mt. 22, 20-21)

Essa citação ilustra com clareza a posição cristã em relação ao Império. O que Jesus, no reinado de Tibério, diz aos fariseus é: se

aceitam a autoridade e os benefícios do poder romano que a moeda simboliza, então devem prestar-lhe obediência e pagar os impostos, sem prejuízo da obediência que devem à autoridade superior de Deus. Por seu turno, em sua carta, Paulo afirma:

Todo homem se submete às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus (Rom. 13,1).

Com essas prévias e tão abalizadas recomendações de rendição à autoridade, não é de admirar que o cristianismo tenha aceitado com certa facilidade a idéia de uma monarquia assentada na vontade divina e que sua aceitação por aqueles que, no século IV, faziam parte de uma Igreja cuja capilaridade se estendia aos mais distantes rincões do Império, configure um componente de não desprezível importância na elaboração simbólica de uma realeza sagrada já delineada antes mesmo de Constantino.²¹

Nesse contexto, o papel reservado a Eusébio de Cesaréia foi o de traçar o perfil do imperador ideal para a sociedade cristã que tinha em mente. Ao tomar a idealização do soberano como ponto de contato entre LC e VC, Eusébio produziu o que Gurruchaga (1994:88) denominou *Tratado do imperador cristão*. “Cancelada por Cristo a sinagoga, ao mesmo tempo que, com Augusto, se alcançava o clímax da civilidade,” diz ele, “e cancelada a sucessão soteriológica apostólica, Constantino coroa aquele momento auroral, fundindo Igreja e Estado em sua pessoa.”

A aliança entre Estado e Igreja é o resultado visível da teologia política da qual Eusébio foi o precursor cristão. Seu espírito fundador supõe quatro componentes simbólicos interligados e, claro, a compreensão dessa interligação: 1) o sucesso resulta de ação divina; 2) apenas o governante piedoso é merecedor dos favores divinos; 3)

estes manifestam-se nas vitórias militares e, com isso, produz-se 4) a paz e a unidade. Não existe aí, no entanto, nenhuma idéia genuinamente cristã, senão que de Constantino é dito representar na Terra o papel de privilegiado interlocutor do Supremo Soberano que Cristo representou quando humano e continua a representar nas esferas celestes, de volta à imaterialidade do Espírito. É uma teologia da trindade Deus – Cristo – Constantino, cuja relevância a celebração das *tricennalia* de 336 amplia consideravelmente. Eusébio não está desatento à simbologia mágica dos números “perfeitos” (3 e 10) e não hesita em lançar mão dela para elaborar uma intrincada concepção da criação do Universo e ligá-la ao Jubileu:

Pois, primeiro de tudo, Ele [*Deus*] estabeleceu nele [*o universo*] a matéria, unitária e informe, para ser, como foi, um tipo de substância primordial. Segundo, ele forneceu qualidade à matéria, pelo poder do duplo, criando a forma a partir do sem forma. Triplicando as dimensões, a partir do número da trindade, em largura, extensão e profundidade, Ele produziu um corpo composto de matéria e forma. Então, de um duplo dobrado, ele concebeu a quaternidade dos elementos — terra, água, ar e fogo — e assim produziu fontes eternas de suprimento para esse universo. Agora, o quarteto produz a década, uma vez que um, dois, três e quatro compõem o número dez. Três, combinados com dez, constituem a natureza de um mês, e o mês, em doze recorrências, preenche o período de sol, do qual provêm os ciclos dos anos e as mudanças de estações [...]. (*LC VI.5*)²²

E, mais adiante:

[...] [*Deus*] nos permite celebrar [*um festival*] composto de números perfeitos — de décadas tríplexes, e unidades triplicadas. O primeiro desses [*números perfeitos*] é a tríade, o produto da unidade, e a unidade é a mãe dos números, presidindo os meses, as estações, cada um dos anos e todo período de tempo.

Na verdade, pode ser descrito como o começo, a fundação e o elemento de toda quantidade. Ele é chamado de base, porque permanece. Porque, de fato, enquanto todos os números aumentam ou diminuem, de acordo com a adição ou subtração de números, apenas o *um possui estabilidade e permanece, isolado de toda pluralidade* [...]. Pois a unidade é o demiurgo de todos os números, na medida em que, pela combinação e adição de unidades, toda quantidade é estabelecida, nem poderia ser de outra maneira, senão pela unidade, conceber a essência dos números. Ela [*a unidade*] é, portanto, distintamente da pluralidade, a instância superior de qualquer número, compondo e fundamentando todos, mas nunca aumentada por qualquer outro. E a trindade é parecida, similarmente indivisível e inseparável, desde que composta de números pares e ímpares. Pois o primeiro número par, combinando com a unidade, produz o primeiro número ímpar natural, a tríade. E a tríade, primeira Justiça revelada, aponta o caminho da igualdade, participa igualmente de um começo, um meio e um fim. Essa é uma imagem da misteriosa, santa e real trindade, a qual, uma vez que depende de uma natureza não gerada, sem começo ou prioridade em suas partes, possui as sementes, razões e causas da essência de toda a criação. (LC VI, 10-13)

Ao referir-se à tríade, Eusébio demonstra seu extenso conhecimento de filosofia grega: Aristóteles atribui o conceito de tríade aos pitagóricos, para quem “o mundo e tudo aquilo que nele está são determinados pelo número três, uma vez que começo, meio e fim perfazem o número de ‘tudo’, e esse número é a trindade”, razão porque três é usado na adoração dos deuses (Drake, 1976: 93, n. 19). Na seqüência de seu raciocínio, Eusébio desdobra ainda mais sua numerologia da perfeição, a fim de subordinar o que está dizendo ao festival das *tricemalia*:

O poder da tríade pode, portanto, ser considerado o começo de tudo. Da mesma maneira, a década, que compreende todas as coisas em si, constitui

a finalidade de todos os números. Ela é adequadamente considerada completa e perfeita, uma vez que abarca todas as formas de todos os números, todas as medidas de proporção, concórdias e harmonias. As unidades, por exemplo, permanecem crescendo pela combinação até que chegam a um fim com o dez, o qual elas aceitam como começo, fim e pista, numa corrida ao redor dele como ao redor do ponto de retorno em uma corrida no hipódromo. Então elas refazem o circuito uma segunda vez, e uma terceira e uma quarta, direto até o dez, quando, com dez décadas, se perfaz uma centena. Daí correm de volta ao primeiro ponto de largada e começam a subir para o dez novamente, daí para o cem dez vezes. Então, elas se lançam no caminho de volta, para refazê-lo através do mesmo ponto de retorno [...]. Pois claramente de dez o décimo é a unidade, enquanto dez unidades produzem uma década. Dez é também o limite de unidades, a um só tempo um termo e um recorrente ponto de retorno: ele é o ponto de retorno dos números até o infinito e, ainda, uma fronteira perfeita para a unidade. E a trindade, combinada com a década — três mudando de lugar no circuito de dez ciclos — geram o mais natural dos números, o trinta. Pois o que a tríade é em unidades, trinta é em décadas. [...] Da mesma maneira, as honras do governo universal de nosso vitorioso soberano, concedido pelo Doador de todos os benefícios, obtêm o princípio de novos benefícios. Porque agora seu reino tem realizado um festival tricenal, mas já conquistando intervalos mais longos e cuidando dos benefícios ainda por vir no reino celestial. (LC VI, 14-18)

Pronto. Por intermédio de um complexo raciocínio, que mescla filosofia grega,²³ misticismo numérico pagão e ecos²⁴ da ortodoxia defendida pelo imperador, resultante da discussão sobre a consubstancialidade, em Nicéia, Eusébio logrou retomar seu assunto favorito (do qual, diga-se de passagem, jamais se afasta): a perfeição do governo de Constantino.

O capítulo VI, do qual se extraíram as citações acima, é uma longa digressão sobre o tempo e as estações, o que pode parecer ao

leitor desavisado uma interrupção desnecessária do tema que se vinha desenvolvendo, o trigésimo jubileu, e uma fuga da afirmação que acabara de ser feita: Constantino estava destinado a um governo eterno. Mera impressão. Os trechos citados realçam a relevância do trigésimo jubileu por meio de um habilidoso, posto que, de alguma maneira, tedioso, manuseio dos números “perfeitos” 3 e 10, dos quais o número 30 se compõe. E, como a realçar também a utilização consciente, por parte de Eusébio, do repertório cultural ao seu alcance, não é excessivo lembrar que “o misticismo numérico, tão antigo quanto Pitágoras, estava então em voga” e que o próprio Constantino tinha certa fraqueza por esses argumentos pseudocientíficos (Drake, 1976:91). Além do mais, Eusébio continua a desenvolver os temas da onipotência e da onipresença de Deus apresentados nos cinco capítulos precedentes, associando a justiça e as recompensas do Todo-Poderoso ao tema do jubileu: nem bem se comemoram os trinta anos de governo e já Constantino tem os olhos voltados para um intervalo mais longo, antecipando as benesses a serem concedidas no futuro a todos os homens, por conta de suas virtudes e de sua amizade com o Criador. No momento em que Eusébio pronuncia seu panegírico, mesmo que ainda não apresentasse sintomas da doença que o mataria em breve, Constantino certamente não dispunha de tanto tempo de vida como gostaria o bispo de Cesaréia. Dessa maneira, uma hipótese razoável para a afirmação da eternidade do governo cristão deve considerar a possibilidade de Eusébio estar, em verdade, fazendo referência à perpetuação das idéias cristãs do imperador por meio de sua linhagem familiar. Os três filhos de Constantino já dividem com ele, a essa altura, o governo e as honras imperiais. Afinal, “Ele [*Deus*], os césares tementes a Deus, herdeiros dos ensinamentos de seu pai, admitem ser a fonte de todos os benefícios” (LC VI.3).

Virtudes e vícios, reis e tiranos

PORQUE “A FONTE DE TODOS OS BENEFÍCIOS” escolhera o soberano amado de Eusébio como interlocutor exclusivo, Eusébio escolheu o soberano que amava como protótipo de todos os soberanos. Constantino, que já encarnava, por herança imperial, todas as virtudes precípua dos imperadores romanos desde os tempos de Augusto — *virtus, pietas, clementia, iustitia* —, com a Igreja, acrescenta a elas também a *philanthropia*. Se, em sua gênese grega, as virtudes formavam um conjunto de idéias abstratas, em Roma, terminaram por ser deificadas (em momento algum distanciando-se de seu conteúdo filosófico-moral grego)²⁵ e, a partir do Principado, tornaram-se sinais característicos dos imperadores, apresentando-se como instrumentos de elaboração e intensificação da imagem imperial, a fim de promover em torno dela a unificação política. Dessa forma, “participam tanto do aspecto religioso, em seu culto próprio, quanto do estritamente político ou laico”, escreve Rodríguez Gervás (1991:77).

Das virtudes augustas, *virtus* é uma síntese de coragem, independência e tenacidade, que não expressa exclusivamente valentia humana, uma vez que é uma qualidade outorgada pelos deuses ao imperador. Eusébio sabe muito bem disso:

E nisto o amigo de Deus, daqui por diante, deve participar, tendo sido *agraciado por Deus com as virtudes naturais*, e tendo recebido em sua alma as emanções daquele Lugar. Sua habilidade de raciocínio veio do Logos Universal; sua sabedoria, da comunhão com a Sabedoria; bondade, do contato com o Bem, e sua justiça de sua associação com a Justiça. Ele é prudente no ideal da Prudência, e *da colaboração com o Poder Maior, advém sua coragem [virtus]*. (2) Pois ele, que sustenta o título de soberano com verdadeira razão modelou as virtudes reais em sua alma, de acordo com o modelo do Reino distante. (LC V.1-2, os destaques são meus)

Todo o capítulo V da *LC* é destinado a relacionar a Constantino as virtudes de um soberano-modelo. Embora Eusébio pudesse pretender que essas virtudes fossem únicas ou originais, elas pertencem, na verdade, a uma bem-estabelecida tradição pagã, da qual ele se utiliza abertamente. Nas duas primeiras seções do capítulo VI, por exemplo, ele afirma:

Aquele que pede essas promessas de reciprocidade o premia com coroas tricenais representadas por generosos segmentos de tempo. E agora que ele completou o triplo período de décadas, Ele permite a toda a humanidade realizar uma universal, não uma cósmica, celebração. (2) Pois, uma vez que aqueles na Terra estão resplandecentes com guirlandas de sagrado conhecimento, não seria incorreto presumir que mesmo os coros no céu sejam atraídos pelas leis da natureza a rejubilar-se com aqueles na Terra [...] (*LC VI.1-2*).²⁶

A referência à guirlanda poderia ser interpretada pelos pagãos como apropriada ao festival. Mas, ainda que seja tentador imaginar Eusébio simplesmente fazendo uso de imagística pagã em seu discurso, é preciso levar em consideração que, desde os tempos de Paulo, já se haviam os cristãos apropriado da coroa como símbolo de sua fé e de suas idéias (Drake, 1976:90, n. 4). Nas passagens abaixo, por exemplo, Paulo fala de coroas metafóricas:

Assim, irmãos amados e queridos, minha alegria e coroa, permaneci firmes no Senhor, ó amados. (*Fil. 4,1*).

Pois quem é, senão vós, a nossa esperança, a nossa alegria, a coroa de glória diante do Senhor Jesus, no dia de sua Vinda? (*I Tes., 2.19*).

Além disso, por meio da coroa dos mártires de Lion (*HE VI.36*), a imagem foi definitivamente conectada à coroa de espinhos de Cris-

to. Ao falar em guirlanda, Eusébio está, na verdade, utilizando um símbolo cristão, de fácil reconhecimento pelos pagãos (Drake, 1976:90, n. 4). Da mesma forma, ele empresta conotação cristã às virtudes pagãs, ao defini-las como presente que Deus dá ao imperador “Seu amigo”. Mas a autoridade de Constantino necessita de mais do que relação com a divindade para ser reconhecida, pois as faces política e religiosa do Império, posto que de tal maneira entrelaçadas que não se distinguem uma da outra, precisam ser igualmente satisfeitas, para uma completa assimilação ideológica. Conseqüentemente, é preciso que o imperador apresente também um conjunto de qualidades políticas, que lhe permitam ser reconhecido pelos seus súditos. É onde fazem sua entrada na oração as virtudes civis e morais do imperador, aquelas utilizadas para lidar cotidianamente com os súditos: providência e prudência, as quais, em conjunto pretendem salvaguardar o império da desagregação (Rodríguez Gervás, 1991:94); justiça, sabedoria, bondade (LC V.1). Mas não apenas isso. Constantino não “se tornou arrogante por seu domínio sobre todos” e “vê em si mesmo a natureza comum a todos” (modéstia); toma o ouro e a prata, que fascinam a maioria, apenas pelo que são, “simples pedras”; abstém-se de “bebidas e embriaguês e pratos delicados” (moderação), “fazendo todas as coisas com piedade e estendendo aos seus súditos, como se eles fossem discípulos de um bom professor, o sagrado conhecimento do Supremo Soberano” (LC V.6-7).

Tempos antes de Eusébio, Lactânncio já havia descrito as qualidades morais de Constantino assim:

[...] jovem santíssimo e totalmente digno deste alto cargo [*tribunus ordinis primis*], a quem, por sua distinta e digna condição física, por seu gênio militar, por sua integridade de costumes e sua extraordinária afabilidade, os soldados o amam e os simples particulares o desejam como imperador (DMP 18.10);

e apresentado Diocleciano assim:

[...] um inventor de crimes e maquinador de maldades, ao tempo em que arruinava todas as demais coisas, tampouco pôde abster-se de levantar suas mãos contra Deus. Com sua avareza e sua timidez, alterou a face da Terra (DMP 7.1).

Associar certos vícios e qualidades negativas aos tiranos era uma convenção estabelecida havia bastante tempo. No Baixo Império, essas qualidades estavam de tal modo estereotipadas que Lactânio interpretou livremente a motivação dos perseguidores como ambição e luxúria, como se lê na seguinte passagem:

Mas seu vício principal [*de Maximino Daia*] e em que superou a todos os seus antecessores, foi sua insaciável libido. Não sei o que dizer, senão que era cega e desenfreada; e, assim, contudo, essas palavras não bastam para caracterizar a baixeza de sua paixão. A magnitude do delito supera a capacidade de expressão da palavra. [...] Onde quer que houvesse uma beleza que se destacasse um pouco, era arrancada a seus pais ou esposos. Mulheres nobres e, inclusive, virgens se viam despojadas de seus vestidos e examinadas palmo a palmo, como se houvesse alguma parte de seu corpo indigna do leito imperial. Se alguma resistia, ele a fazia morrer na água: parecia que mostrar pudor durante o reinado daquele adúltero era um crime de lesa-majestade (DMP 38.1-2).

Eusébio faz uso do mesmo recurso. Para ressaltar as virtudes de Constantino, opõe a elas os vícios dos tiranos:

Pois ele, que sustenta o título de soberano com verdadeira razão modelou as virtudes reais em sua alma, de acordo com o modelo do Reino distante.

Mas aquele que se alienou dessas virtudes e negou o Soberano Universal; que nem reconheceu o Pai Celestial das almas nem adotou o decoro próprio a um soberano, mas, em vez disso, tomou para sua alma o caótico e o vergonhoso e negociou para a bondade real o espírito de uma fera selvagem; aquele em quem existe o veneno mortal do pecado, em vez de um temperamento liberal, estupidez em lugar de prudência, e, em lugar de razão e sabedoria, a mais feia de todas as coisas, a irracionalidade, na qual, como as de uma amarga bebida, conseqüências destrutivas apresentam-se — uma vida devassa, egoísmo, sede de sangue, inimizade a Deus, impiedade — alguém que se tenha rendido a isso, mesmo que na ocasião tenha considerado governar com poderes despóticos, em tempo algum portará o título de soberano com verdadeira razão. (3) Pois como poderia aquele que produziu em sua alma a miríade de imagens de demônios hipocritamente pintadas portar a imagem da autoridade monárquica? Como pode ser governante e senhor de todos aquele que se ligou a incontáveis mestres malignos, que é escravo de prazeres obscenos, escravo de luxúria desenfreada, escravo de ganhos ilegais, escravo do mau humor e da ira, escravo do medo e do terror, escravo de demônios sedentos de sangue, escravo de espíritos destruidores de almas? (LC V.2-3);

e conclui, justificando por que Constantino é, verdadeiramente, imperador:

Portanto, deixemos o companheiro de Deus, que tudo governa, ser proclamado nosso único soberano, com a verdade por testemunha, o único que é verdadeiramente livre, ou antes, verdadeiramente senhor. Acima do cuidado com dinheiro, mais forte do que a paixão pelas mulheres, vencedor dos prazeres físicos e das necessidades, conquistador, não cativo, do mau humor e da ira, este homem, verdadeiramente, é o *Autokrator*, portando o título adequado a sua conduta moral. Realmente um Vencedor é ele, que triunfou sobre as paixões que têm sujeitado a humanidade, que se

modelou segundo a forma arquetípica do Supremo Soberano, cujos pensamentos espelham seus raios virtuosos, pelos quais ele tem sido feito perfeitamente *sábio, bom, justo, corajoso, pio e temente a Deus*. Verdadeiramente, portanto, este homem é um rei filósofo, que conhece a si mesmo e compreende as chuvas de bênçãos que se derramam sobre ele do exterior, ou antes, do céu. Ele manifesta o título augusto de autoridade monárquica no extraordinário tecido de suas túnicas, uma vez que apenas ele merece usar a púrpura real, a qual, assim, se transforma nele. (LC V.4, os destaques são meus)

Segundo Eusébio, o que qualifica Constantino ao título de *Autokrator* (imperador) não é seu domínio sobre o mundo, mas o que exerce sobre ele próprio, suas vontades e paixões (Drake, 1976:89, n. 7). Por outro lado, ao ressaltar a elaborada indumentária de Constantino como símbolo de autoridade monárquica, Eusébio faz uso de um sofisticado meio de bajulação, porém, mais uma vez, com base pagã: Diotogenes, por exemplo, ensinava que o rei tem de apresentar-se como rei. O próprio Constantino, segundo Eusébio, não tem interesse por esse tipo de coisa. A moderação e a modéstia o impedem. Mas — *noblesse oblige* — ele *tem* de vestir-se assim, *tem* de portar o diadema de pérolas, porque seus súditos esperam que um soberano se apresente como tal. O diadema de pérolas, nesse contexto, carrega um simbolismo singular. Segundo Chevalier & Gheerbrant (2002, s.v. “pérola”), a pérola é um símbolo lunar, ligado à água e à mulher. No sentido místico, é tida como símbolo da iluminação e do nascimento espirituais. No Oriente, possui propriedades afrodisíacas e fecundantes, representa o termo brilhante da evolução e possui o atributo da perfeição angélica, não dada, mas adquirida por transmutação, e representa o *Reino dos Céus* (Mat. 13, 45-46). A pérola tem um caráter nobre, derivado de sua sacralidade. É por isso que orna a coroa dos reis — algo de sua nobreza sagrada se projeta sobre seu portador.

DAS TANTAS VIRTUDES SOBRE AS QUAIS repousava grande parte da autoridade imperial, merece destaque a *pietas*, que é, como define Rodríguez Gervaz (1991:79), um sinal subjetivo da graça divina, definitiva e fundamental nas boas relações, que estão na origem do acordo entre os deuses e os imperadores. Eusébio refere-se a ela inúmeras vezes: Constantino é o intérprete do Logos de Deus que proclama a todos na Terra as leis da genuína piedade (II.4); reforça os ditames da piedade com as doutrinas infalíveis de sua alma (II.5); é um modelo de piedade e verdade para toda a Terra (III.3); por meio de sua relação com o divino, ele veste sua alma com trajes adornados com temperança e justiça, piedade e as demais virtudes (V.6).

Inúmeras outras referências às virtudes imperiais podem ser encontradas em *LC*. Uma delas, entretanto, apresenta uma nuance propriamente cristã: a *philanthropia*, que denota o amor de quem a pratica pela humanidade, o desprendimento, a generosidade para com outrem, a caridade, que constituiu um dos traços distintivos dos primeiros cristãos. Segundo Silva (2003:125), o imperador sintetiza em sua pessoa, por meio da *philanthropia*, todos os predicados positivos existentes no planeta, e propicia prosperidade, riqueza e abundância — sua presença “é sempre sinônimo de opulência”.

Constantino é pio, modesto, justo, sábio, clemente, corajoso. Por isso Deus o recompensa com inúmeros benefícios, que se estendem aos seus súditos. Como filantropo, provê repetidos e contínuos bens para os habitantes das províncias; preocupa-se com todos, traz a generosidade no coração e quem espera dele algum favor não será desapontado. Ele reduz impostos e presenteia com propriedade e dinheiro um litigante que, tendo vindo a sua presença resolver um litígio territorial, tenha sido derrotado. Sua magnanimidade é reconhecida por todos (VC IV.1-4). Graças a sua generosidade, leis piedosas foram promulgadas, oferecendo “todo tipo de promessas de bens, dando o que era útil e benéfico aos habitan-

tes de cada prefeitura regional e anunciando medidas apropriadas para as igrejas de Deus (VC II.20.1). Essas mesmas ações piedosas para com a Igreja (isenção do serviço público, isenção de taxas, construção de templos) constituem outro exemplo da *philanthropia* constantiniana, sob o ponto de vista da retórica cristã:

[...] fez novas estruturas muito mais fortes do que aquelas que um pouco antes haviam sido condenadas [pelos perseguidores], segundo alguns, muito mais valiosas do que as primeiras. Ele não apenas embelezou a cidade que leva seu nome com destacadas casas de Deus, e honrou a capital da Bitínia [Nicomédia] com uma das maiores e mais belas, como também adornou as capitais das demais províncias com outras [igrejas] iguais. Duas localidades no Oriente ele destacou de todas as outras — uma na Palestina, na medida em que, naquele local, como de uma fonte, emana a corrente portadora da vida para todos; a outra na metrópole oriental, que glorifica o nome de Antíoco que porta. Nesta última, uma vez que é a capital de toda a região, ele dedicou uma estrutura maravilhosa e única, por seu tamanho e sua beleza (LC IX.14-15).

A retórica cristã, isto é, os modos de expressão segundo os quais o antigo cristianismo era articulado, constituía um poderoso recurso de persuasão (Cameron, 1991:16). Se em nossos dias essa retórica ainda é dotada de uma eficácia difícil de ser mensurada, no século IV, ela se demonstrou essencial para a consolidação do pensamento cristão, que fará do príncipe o *basileus*, e, da Roma clássica, Bizâncio, com sua teocracia cristã. Um sem-número de epítetos do tipo “Vencedor”, “Novo Moisés”, “Santo”, cristianizam o culto ao imperador, e o Império Romano, imerso na história da Salvação, está pronto para tornar-se cristão, com todas as pessoas da Trindade, e a ajuda de Eusébio.

Rex imago Dei

A IDÉIA DA TRINDADE QUE PERPASSA todo o LC pressupõe que, entre Deus e a matéria, existe um hiato. Deus não se relaciona diretamente com sua criação, mas apenas através do Logos. A imagem projetada do Reino dos Céus é a do Império: Deus está isolado no céu, entre exércitos celestiais, oculto pelo firmamento, tendo o sol e a lua como guardiães e a Terra como escabelo. O Rei recebe as honras do Logos, do imperador, de todos os povos, de todas as criaturas. Ele é Único e Grande e Senhor. Seu Reino é de natureza espiritual, invisível e intemporal. Eis o Deus. Mas incomunicável.

É necessário, portanto, que, entre a potência criadora e suas criaturas carentes de sustento divino, surja um intermediário, um meio de comunicação com o Inacessível. “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim” — assim Cristo se apresenta, em João, 14, 6. Porque ensina a verdade norteadora da vida moral, ele é a Verdade; porque mostra, com o próprio exemplo, o caminho que leva ao Pai, ele é o Caminho; porque, seguindo-o, se chega ao Pai, fonte de toda a vida, ele é a Vida. Eis o Logos.

O Logos, porém, cumpridos os quatro momentos simbólicos de seu Reino entre os homens (Encarnação, que representa o cuidado de Deus com os humanos, ao enviar Seu Filho unigênito para remir os pecados do mundo; Batismo, no Jordão, início da unção do Rei; Ressurreição, através da qual ele se prova mais poderoso que a morte; e Ascensão, quando retorna ao Reino do Pai, cf. Gurruchaga, 1994:89), despe-se do corpo terreno e reassume o posto de condutor e governador do universo. Em seu lugar, responsável por guiar o mundo e derrotar os inimigos do Logos e de Seu Pai inacessível aos mortais comuns, por todas as ações em face do sagrado, pelo extenso repertório de atributos visíveis e invisíveis, pelas ações miraculosas, por seus atos piedosos e, principalmente por suas

virtudes, ascende Constantino, o “amigo de Deus” (II.1-3; V.1), aquele que tem “os pensamentos completamente devotados a Deus” (II.5), o “modelo de piedade e verdade para toda a Terra” (III.3), o “soberano que visita o Pai Celestial noite e dia” (V.5), o único a merecer receber das mãos de Deus a autorização para conduzir os destinos dos homens. *Ecce homo*.

Sobre essa relação trinitária (o Pai transmite ao Logos a tarefa de exercer o Poder; o Logos-Cristo, retendo para si o governo do universo, após a Ressurreição, transmite ao imperador a tarefa de cuidar dos assuntos humanos, a fim de consubstanciar a universalidade *de direito* da realeza de Cristo com a universalidade *de fato*, ao fim dos tempos), na qual se percebe uma linha de transmissão em que o Reino do Pai é alcançado através do Logos, que cria o imperador e o Império à semelhança do Reino celestial (Gurruchaga, 1994:90)²⁷, repousa o arcabouço da realeza sagrada pensada por Eusébio: o objetivo final da monarquia é purificar a humanidade dos demônios, dos ímpios, dos bárbaros, da idolatria, do politeísmo, da poliarquia.

Apesar de lidar com uma inumerável coletânea de subtemas (a constituição do universo, as conseqüências funestas do politeísmo, o destino infausto dos perseguidores, a sucessão dinástica e outros), a maior parte de *LC* consiste em elaborar e reelaborar *ad infinitum* a similaridade entre o imperador e o Cristo. Ao inverter, já no prólogo, a forma tradicional dos panegíricos, renunciando a louvar as glórias mortais do imperador, deixando a outros essa tarefa, para louvar a glória eterna do Supremo Soberano, Eusébio estabelece a premissa que norteará todo o discurso: as conquistas de Constantino estão diretamente relacionadas à boa vontade de Deus para com ele, Seu amigo. Eusébio não propõe uma teologia vaga, nem adota tons de moderação religiosa. Ao contrário, “apropria-se friamente de terminologia da filosofia grega para justificar o Império cristão

e a supressão do paganismo”, como destaca Barnes (1981:84). O reino de Constantino manifesta na Terra o ideal de uma monarquia que só pode existir no Céu.

Em sua imitação do Logos, Constantino torna-se o elo de ligação entre Deus e os homens. Sua sacralização repousa no papel messiânico, na habilidade legislativa, na presença sacerdotal e no extenso cabedal de virtudes, inatas e adquiridas, que Eusébio lhe credita. Essa concepção da sacralidade do imperador nada possui de original — já se afirmou isso aqui –, porém deve seu desenvolvimento ao pensamento helenístico sobre a realeza. Para poder propô-la como novidade, a Eusébio basta qualificar o imperador como cristão. Assim, Constantino torna-se anunciador do Logos:

O Salvador Universal desvela os portões celestiais do reino de Seu Pai àqueles que, daí em diante partam para lá. O outro, imitando [*mimese*] o Poder Maior, tem limpado toda a imundície do erro dos ateus de seu reino na Terra e convida grupos de homens pios ao interior das câmaras reais, cuidando em preservar intactos cada e qualquer um daqueles confiados aos seus cuidados [...] (LC II.5);

sumo-pontífice de um sacrifício puro e sem nódoas:

[...] conclui este Jubileu não da maneira antiga, com oferendas aos espíritos inferiores, nem aos espectros demoníacos que enganam as pessoas, nem às tolas fraudes de homens ateus, mas antes a Aquele que o tem honrado. Consciente dos benefícios que lhe foram concedidos, ele os compensa, não poluindo os salões reais, como se costumava fazer antigamente, com sangue e violência, nem aplacando os demônios do submundo com fumaça e fogo e sacrifícios de animais calcinados, mas pelo sacrifício que agrada e é adequado a esse mesmo Soberano Universal, isto é, dedicando a Ele sua própria alma real e seus pensamentos completamente devotados a Deus.

Para esse sacrifício ser agradável a Ele, o nosso próprio soberano tem, [...] aprendido a fazê-lo aceitável sem fogo e derramamento de sangue [...] (II.5);

e intérprete do Logos de Deus:

E Seu amigo, como qualquer intérprete do Logos de Deus, convoca toda a raça humana para conhecer o Poder Maior, chamando em alta voz, para que todos possam ouvir, e proclamando a todos na Terra as leis da genuína piedade (II.4);

Por causa de todas essas coisas, o magnânimo soberano, instruído nos assuntos divinos, persegue coisas maiores do que sua vida presente, clamando ao Pai que está no céu e desejando Seu reino, fazendo todas as coisas com piedade e estendendo aos seus súditos, como se eles fossem discípulos de um bom professor, o sagrado conhecimento do Supremo Soberano (V.8);

[...] ele, imitando seu Salvador, e sabendo apenas como salvar, salvou mesmo os ímpios, para ensiná-los a viver piamente (VII.12).

Da mesma forma o Salvador lhe comunica diretamente as verdades:

Estas [*revelações sobre os mistérios solenes*], naturalmente, não pretendem iniciá-lo, a quem tem sido instruído diretamente por Deus, nem desvendar-lhe segredos, a quem, muito antes de nosso relato, o próprio Deus, “não segundo o homem nem através do homem”, mas por revelação do próprio Salvador e freqüentes visões iluminadoras de Sua Divindade, revelou e desvelou os segredos dos ritos sagrados [...] (SC, XI.1);

Por fim, Eusébio convida Constantino a revelar as inumeráveis teofanias com que Deus o tem honrado:

[...] poderias contar-nos, se assim o desejassemos, as incontáveis manifestações de teu Salvador e suas inumeráveis visitas pessoais durante o sono.
[...] Poderias, por exemplo, contar-nos apropriadamente o manifesto apoio de teu Campeão e Deus Guardião em batalhas [...] (SC, XVIII).

A concepção arquetípica de Constantino é uma opção particular de Eusébio. Não há registro, nos textos constantinianos conhecidos, de qualquer pretensão a estar de posse de segredos revelados pelo Logos ou recebidos diretamente do Criador. Eusébio é quem sacraliza o príncipe e o faz à imagem e semelhança de Deus.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muito do que se sabe sobre Constantino talvez seja fruto da imaginação de um homem, Eusébio de Cesaréia. Senão da imaginação, ao menos da vontade. É através dele — e também de Lactâncio — que nos chega o retrato de um imperador decidido a libertar o “povo de Deus”, feito um novo Moisés ou um Messias davídico, das garras de seus inimigos, os perseguidores. É dele a idéia de um soberano encarregado diretamente por Deus de guiar os destinos da humanidade pelos caminhos que a levarão de volta aos braços de seu Criador, caminhos esses dos quais se havia desviado, atraída pelos “demônios do politeísmo”. Se conseguíssemos despir Constantino de todos os paramentos com que o reveste Eusébio, como Peter Burke (1994) fez com Luís XIV, é possível que chegássemos a alguém completamente diferente do que conhecemos — e com menos graça: é função dos pesquisadores duvidar do evidente, interpretar as mensagens, reduzir as várias conotações de um objeto a uma paráfrase denotativa, despir os fatos de suas metáforas e símiles, retirá-los das brumas e trazê-los à luz, onde quase sempre não são o que aparentavam.

A imagem de Constantino que Eusébio legou à posteridade está de tal maneira enraizada em nosso cotidiano judaico-cristão que é

difícil até mesmo para aqueles que se consideram imunes às influências, que se acham capazes de evitar as armadilhas das variáveis independentes e de isolá-las adequadamente, não se deixar tocar pelo mito, não se emocionar com a lenda e, à maneira de Michelangelo, que dizia ser esculpir apenas livrar de seu excesso a figura já inserida na pedra, limpar o excesso de Eusébio e ver — “nossa única riqueza é ver”¹ — o homem.

Constantino é o político habilidoso e o militar brilhante que emerge da documentação histórica, mas é também (ou principalmente) o que Eusébio fez dele. Eusébio carrega o fardo e a glória de ser aquele que descreveu o príncipe cristão como todos os outros depois dele deveriam ser. Um arquétipo. Seu texto é um *speculum principis* primordial; seu legado é simultânea e singularmente mitológico e real, pois o mito é parte integrante da realidade — e necessário a sua preservação. Mais ainda se a realidade é a de uma época, o Baixo Império romano, em que aos deuses creditavam-se — ou debitavam-se, conforme o ponto de vista — a responsabilidade por todos os acontecimentos cotidianos. Eivado de misticismo, prenhe de religiosidade (e nada se conhece que ponha em dúvida a sinceridade de seu sentimento religioso), Constantino, desde que se deixa ver pela primeira vez na História, ainda jovem, na corte de Diocleciano, já está cercado por um conjunto de condições materiais, culturais, psicológicas e morais de intensa religiosidade: sua mãe, Helena, é cristã, e o ambiente da corte comporta sem grandes traumas várias outras religiões. Em tal atmosfera, não é de estranhar que ele esteja em busca de um Deus em quem se apoiar e a quem render suas homenagens. Esse deus pode chamar-se Hércules, como quando imperava nas Gálias, apoiado no *Herculius Maximiano*; pode ser *Sol Invictus*, pode ser... Deus, o dos cristãos. O que parece certo é que ele *precisa* de um deus.

A ambigüidade de seu comportamento religioso, porém, sempre desconcerta aqueles que dele se aproximam. Apesar de retra-

tado como cristão, o maior de todos em sua época, alguns dados, que esta pesquisa não teve o propósito de aprofundar, deixam margem a dúvidas. As cunhagens de moedas com a efígie de *Sol Invictus*,² que continuaram a acontecer mesmo depois da “conversão”, na batalha por Roma contra Maxêncio, e sua recusa ao batismo até pouco antes da morte podem ser indicadores de que Constantino não pretendeu abdicar de nenhuma divindade que pudesse ajudá-lo a manter o Império unido e pacificado.

Talvez isso denote o político, digamos, com certo anacronismo, maquiavélico, interessado apenas em se utilizar de todos os recursos para manter o poder que conquistou com tanto esforço militar. Essa hipótese, no entanto, tem de pressupor que ele fosse um homem totalmente irreligioso, presunção essa que nenhum ato conhecido seu parece corroborar. Por outro lado, o problema da não aceitação do batismo apresenta uma explicação ao mesmo tempo atraente e perigosa para uma dúvida que persiste desde o início desta pesquisa: por que Eusébio de Cesaréia, um dos bispos mais importantes da Igreja do séc. IV, ao proferir seu discurso *De laudibus Constantini*, diante do imperador “cristão”, não pronuncia uma única vez sequer o nome de Jesus ou as palavras crucificação, sacrifício ou ressurreição, símbolos máximos de sua fé, preferindo, em vez disso, fazer uma defesa radical do monoteísmo e de seu paralelo político, a monarquia?

Harold Drake (1976) sugere que, apesar de Constantino ser cristão, o Império ainda não era e que, portanto, diante de uma audiência em se mesclavam pagãos e cristãos em número desconhecido, Eusébio não poderia impor ao *princeps* a aceitação de uma religião específica em detrimento das outras. Logicamente é preciso ter em conta que panegíricos pronunciados diante dos imperadores são considerados como expressão da vontade desses, que freqüentemente, determinavam o que deveria ser dito. Não exis-

te, porém, no presente caso, nenhuma indicação de que isso tenha ocorrido ou de que Eusébio tenha ao menos mantido contato com o imperador antes de pronunciar sua oração. Por esse motivo, é razoável supor, então, que, desconhecendo a posição de Constantino, Eusébio tenha recorrido a um subterfúgio para evitar possíveis constrangimentos ao monarca, para quem, mais interessante do que ver divulgado o nome de Jesus seria a defesa da monarquia, através de seu paralelo com o monoteísmo. De toda forma, o discurso é abertamente cristão, mesmo sem o nome de Cristo, pois trata do processo de salvação da humanidade através da presença do Logos de Deus entre nós e do papel que esse Logos destina ao imperador: o de guiar a humanidade até o Supremo Soberano.

Mas a dúvida (e dúvidas têm esse defeito) persiste: Constantino estava comemorando então trinta anos de um governo sólido, quase sem oposição naquele momento, quase consensual. A sucessão dinástica já estava estabelecida: seus três filhos (Constâncio II, Constante e Constantino II) e seu sobrinho Dalmácio deveriam repartir o comando do Império. Do ponto de vista religioso, pronunciar o nome de Jesus em um discurso não soaria mais ofensivo aos pagãos do que os termos em que Eusébio a eles se refere, taxando-os de “ímpios”, “defensores da tirania”, “estúpidos”, “irracionais”, “escravos do mau humor e da ira, do medo e do terror”, e de “demônios sedentos de sangue”. Com que, então, o nome de Cristo não aparece?

Uma hipótese plausível será encontrada, se admitirmos que Constantino não se tornou cristão, digamos, *de jure*, senão quando estava à beira da morte. Embora de diversas maneiras tenha beneficiado a Igreja, não apenas como organização, mas também com favorecimentos de várias espécies aos clérigos, ele não fez nada para suprimir o paganismo, a não ser uma ou outra incursão militar a este ou àquele templo, para espoliá-lo, mas quase sempre com intenções fiscais: apossar-se das riquezas do templo, não suprimir a fé. Seu único

ato repressivo persistente nesse sentido foi a proibição dos sacrifícios sangrentos, de resto aceito com relativa tranqüilidade. Favorecer os cristãos e não prejudicar os pagãos (ainda a maioria no Império) é a política adotada por Constantino. Fosse ele o cristão perfeito que Eusébio descreve na *Vita Constantini* e a incoerência, ou, no mínimo, a ambigüidade, de seu comportamento não teria como ser explicada.

Se, pelo contrário, considerarmos que, à época, se exigia, segundo Alan Kreider,³ uma catequese de, em geral, três anos até o pretendente ser admitido ao batismo e que essa catequese envolvia mudança de crença, sentimento de pertencimento ao grupo (em que todos são tratados como iguais, sem distinção de posição social) e mudança de comportamento; se admitirmos, além disso, que o pretendente deveria ser indicado por um cristão, que havia rejeição explícita ao batismo de “gladiadores e soldados que matam” e de quem “tem o poder da espada ou é magistrado da cidade e usa púrpura” (Kreider, s.d.:53); se admitirmos também que, aceitando essas condições e, sendo aceito, o imperador deveria, como todo fiel, submeter-se às vontades dos bispos (e o exemplo de Filipe, o Árabe, pagando penitência, era supostamente bem conhecido), é difícil não concluir que se tornar cristão, ou seja, ser batizado e seguir as regras de participação no grupo, era incompatível com os afazeres, os interesses e as prioridades imperiais de Constantino. Daí a voltar a vê-lo simplesmente como um político extremamente hábil que, dando a mão à Igreja, sem, no entanto, propor-lhe casamento, fazia uso da extensa e capilar rede de comunicação e do extraordinário poder de persuasão eclesiástico para manter unido em torno de si um império tão vasto, é tentador.

Outra vez, então, é preciso relativizar nossas conclusões: ainda que não batizado, ainda que não submisso à vontade dos “príncipes da Igreja”, Constantino era um homem religioso e nada demonstra que sua fé não fosse genuína. Fosse em Cristo, em Hércules, em *Sol Invictus*. Ou nos três.

O QUE EUSÉBIO DE CESARÉIA apresenta, portanto, não é o retrato unidimensional em branco e preto de um imperador *simpático* aos cristãos mas, no fundo, politeísta. O que ele apresenta é uma tela policrômica do homem que *representa* Deus entre os homens, assim como o fizera o Logos, que, a seu tempo, retomou a forma imaterial, legando ao imperador as funções de mediador entre os Céus e a Terra. A imagem de Constantino, real ou fictícia, foi construída por Eusébio para modelar os soberanos vindouros. É uma teologia política *cristã* (por isso original, por isso atraente), essa de Eusébio, que vai servir de apoio ao estabelecimento da *basileia*, a partir de Constâncio II. *De laudibus Constantini* surge, assim, como registro e marco divisor de dois momentos históricos: o que era *princeps* romano transforma-se em *basileus* bizantino e Jesus passa, definitivamente, a fazer parte do governo. Estado e Igreja: “Este é o meu corpo, que é dado por vós”.

* * *



NOTAS





INTRODUÇÃO

1. O período que ficou conhecido como “Anarquia Militar” compreende as quase cinco décadas transcorridas entre a morte de Severo Alexandre (235) e a vitória de Diocleciano sobre Caro (284). Todas as datas utilizadas neste livro referem-se ao período “depois de Cristo” (d.C.), exceto se explicitado o contrário.

2. Em artigo intitulado “Lambs into lions: explaining early Christian intolerance”, Harold Drake investiga as razões pelas quais os cristãos, a partir da ascensão de Constantino, não hesitaram em recorrer à força do Estado para coibir tanto pagãos quanto hereges. É ilustrativa dessa nova mentalidade a resposta de Agostinho, em sua investida pessoal contra os donatistas, a Vicêncio. Embora Vicêncio não fosse donatista, comportava-se de maneira imparcial o bastante para perceber que Agostinho não conseguia rebater plenamente as objeções de seus oponentes (Drake, 1996:16). “Você diz que não deseja agir cruelmente.”, escreve Agostinho, completando, a seguir, com ironia: “Eu acho é que vocês não são capazes. Vocês são tão poucos em número que não ousariam agir contra oponentes mais numerosos, mesmo que desejassem” (*ib.*).

3. Galeno (médico da corte de Marco Aurélio e Cômodo, entre 169 e 192), por exemplo, elogia o autocontrole cristão diante da morte, do sexo e da comida, cf. Pagels, 2004:16.

4. Já cerca de meio século antes de Diocleciano e Galério (c. 250-311 d.C.), este reputado por Eusébio de Cesaréia e Lactânio como o verdadeiro perseguidor da Igreja (Baynes, 1939:665), as medidas tomadas por Décio (201-251), pela primeira vez colocaram seriamente em risco a existência das comunidades cristãs (Lietzman, 1939:521).

5. Existe uma divergência entre Eusébio e Lactânio a respeito do agente, da ocasião e da forma de manifestação do sinal recebido por Constantino. Eusébio afirma ter ouvido do próprio Constantino que, ao entardecer, ele enxergou no céu uma cruz luminosa, com a inscrição “in hoc signo vinces” (“com este sinal, vencerás”). Eusébio não é muito preciso a respeito da ocasião em que o evento teria ocorrido, se antes de Constantino e seu exército deixarem sua base na Gália ou se quando já estavam em marcha, mas certamente antes da batalha de 28 de outubro de 312, em Roma. Imediatamente depois, Cristo teria aparecido em sonho a Constantino e ordenado que mandasse pintar em seus estandartes um sinal como o que havia visto no céu. Assim nasceu o conhecido *labarum*, um estandarte que apresenta um monograma composto das letras gregas *chi* (C) e *rho* (r), iniciais da alcunha *CristóV* (Cristo). Diversas histórias milagrosas de sobrevivência foram contadas por soldados que portavam o emblema na batalha (Drake, 2002:10). A narrativa de Lactânio, por sua vez, não faz menção a cruz nem a visão alguma e não identifica o agente no sonho de Constantino, dizendo apenas que o imperador fora aconselhado em sonho a pintar o sinal celestial nos escudos dos soldados e ir para a batalha. Ainda que menos

detalhada que a de Eusébio, a narrativa de Lactâncio é mais precisa quanto à ocasião e ao local: o acampamento das tropas de Constantino na região da ponte Mílvia, no dia da batalha final, em que pereceu Maxêncio (Drake, *id.*:179-80).

6. A ponte Mílvia, sobre o rio Tibre, localizava-se a cerca de três quilômetros de Roma. Maxêncio, com tropas mais numerosas, segundo Lactâncio, havia mandado construir uma ponte de barcos, a fim de duplicar a de pedra. Sob o peso das tropas, no entanto, a ponte de barcos rompeu-se e não só um grande número de soldados, mas também o próprio Maxêncio, envolto em pesada armadura, foi lançado ao rio, afogado-se. O cadáver do usurpador foi recuperado pouco depois e decapitado. A cabeça, espetada em uma lança, após sofrer toda a sorte de vilipêndios, foi enviada às províncias africanas como prova da superioridade de Constantino, o novo imperador. A batalha foi breve. A vitória — avassaladora —, Constantino creditou-a ao Deus cristão: pouco depois de entrar em Roma, ordenou que se colocasse na mão de sua estátua erigida diante do *Fórum* o “troféu da paixão salutar”, “o sinal salvífico da cruz” (Eusébio, *Historia Ecclesiastica*, doravante *HE*, IX.9.5 ss e n. 125).

7. O “edito” de Milão teria sido promulgado por Constantino e Licínio (308-324) com o fito de encerrar definitivamente as perseguições e estabelecer as novas bases para as relações entre Igreja e Império, agora completamente diferentes das que vinham sendo praticadas até então. Marcel Simon e André Benoit (1987) discordam de sua existência: tudo que se conhece a respeito — afirmam eles — é um rescrito de Licínio ao governador da Bitúnia e uma cópia do mesmo dirigido ao governador da Palestina, registrados por Eusébio e Lactâncio. Sabe-se que os dois imperadores encontraram-se em Milão, em 313, e chegaram a um acordo quanto à política a ser adotada com relação aos cristãos. Esse acordo nada mais fazia do que ratificar a situação já vigente nos domínios de Constantino. Ao vencer Maximino Daia, mais tarde, Licínio aplicou em seus novos territórios a política acordada em Milão. Não era necessário, portanto, um edito imperial, no sentido estrito do termo, até porque, de resto, a questão cristã já estava regulamentada pelo edito de Galério (311), que pôs fim à perseguição (Simon & Benoit, 1987:192). A respeito, ver também Drake, 2002:193-8. Eusébio transcreve o “edito” em *HE* X.5.4 ss; Lactâncio, em *De mortibus persecutorum*, doravante *DMP*, 48.2 ss.

8. Sobre o tema da monarquia sagrada, ver também Marc Bloch (1993); Ernst Kantorowicz (1998) e Jacques Barzun (2002:280 ss).

9. Eusébio é autor da primeira história do cristianismo, *Historia Ecclesiastica*, e fundador do gênero. Aparentemente teria sido o primeiro a utilizar o método prático de apresentar a cronologia de várias nações em colunas paralelas, cf. Momigliano (1997:99).

10. Momigliano (1997:100) classifica Eusébio como o “astuto e mundano conselheiro do imperador Constantino”.

11. Calendário perpétuo gregoriano, por Marco Antonio L. Pena. Disponível na internet em www.dancadesalao.com/agenda/calendar.htm (acessado em 23 de agosto de 2003).

I – ECCLESIA MARTYRIS, ECCLESIA TRIUMPHANS

1. Só no ano 238, seis imperadores tiveram morte violenta; entre 222 e 268, os germanos e seus aliados atacaram as fronteiras do Reno e do Danúbio; o novo e expansionista império persa investiu contra as províncias romanas do Oriente; ocorreram incursões dos bárbaros na Germânia, na Gália, na Hispânia, nas regiões do Danúbio, nos Bálcãs, na Ásia Menor, na Capadócia, na Síria. Sem contar os germanos, que, no tempo de Aureliano (270-275), avançaram até a Itália (Alföldy, 1989:173-4).

2. Exemplo disso é unificação das instâncias administrativas e o nivelamento do *status* dos cidadãos, que se revela mais um fator de unificação do que de igualdade jurídica, já que, desde a *constitutio Antoniniana* de 212, já era concedida aos súditos do Estado a plena cidadania romana (Maier, 1986:22).

3. Os mártires cristãos entregavam-se aos perseguidores com tal vontade de morrer que fizeram com que, ao final, esses fracassassem em seu intento de suprimir sistematicamente o cristianismo: o martírio tornou-se objetivo e símbolo da fé em Cristo.

4. O uso da força, cujo monopólio o Estado detém. Agradeço ao Prof. Dr. Valter Pires Pereira meus primeiros contatos com a obra de Luhmann (1985).

5. Essa afirmação de Baynes pode ser corroborada por um diálogo ocorrido entre Emiliano, governador do Egito, e o bispo Dionísio de Alexandria, durante a perseguição de Valeriano (257-259), narrado por Eusébio de Cesaréia (HE VII.11.9): “Emiliano, na qualidade de governador, lhes disse ‘Ora, se ele é Deus, quem vos impede de adorá-lo juntamente com os deuses segundo a natureza? Pois recebestes ordens de venerar os deuses, deuses que todos reconhecem’. Dionísio respondeu: ‘Nós não adoramos a nenhum outro’”.

6. Exceto em alguns pontos da Ásia Menor, como a Bitúnia, em que Plínio, o jovem, em sua carta a Trajano, já havia denunciado a propagação da fé cristã da cidade para os campos.

II – COM ESTE IMPERADOR VENCERÁS

1. A edição que utilizo é a de Schaff, Philip (ed.). *St. Augustin's: City of God and Christian Doctrine*. New York, The Christian Literature Publishing Co., 1890. Essa obra, daqui por diante referida como *De Civi. Dei*, é o segundo volume de “A Select Library of the Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church”, editada por Schaff. Pode ser encontrada para *download*, em pdf ou html, em <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf102.html> (acesso em 16.08.2004). A tradução dos trechos citados é minha.

2. Os *idos*, no antigo calendário romano, eram o dia 15, nos meses de março, maio, julho e outubro, e o dia 13, nos demais meses [Eram três os dias fixos: *calendas* (1o dia), *nonas* (5o ou 7o dia, conforme o mês, e *idos*]. *Dicionário Houaiss*, s.v. “idos”. Apesar de Philip Schaff datar a festa da *Magna Mater* em 13 de abril, outros autores preferem 24 de março (Box, s.d.:54) ou 15 a 27 de março (Momigliano, 1996:305).

3. Em itálico, no original.

4. Serápis ou Sarápis, por exemplo, é um deus artificial (Osíris + Ápis), que funde e porta idéias religiosas gregas e egípcias, uma vez que sua teologia nasce em Mênfis e desenvolve-se em Alexandria, sob a dinastia dos Ptolomeus (323 a.C. a aprox. 30 a.C., cf. Eliade e Couliano, 1999:240). O culto de Serápis provavelmente incluiu os mistérios de Ísis e foi posto em contato com o mundo grego pelo primeiro Ptolomeu, como parte de uma perspectiva política de longo alcance, que visava a fazer uso da religião como instrumento para abrandar as diferenças entre seus súditos gregos e egípcios (Box, s.d.:56).

5. Um exemplo disso é o saque a templos: o que a lei punia não era o sacrilégio, o crime contra a fé, mas o crime contra a propriedade.

6. Essa não imposição de visões religiosas específicas é justificável. Discutindo a existência de uma conhecida lei de Constantino banindo os sacrifícios pagãos (relatada e detalhada por Eusébio em *Vita Constantini*, II.45, 47-60), objeto de acalorada discussão entre Drake (1982:462-466) e Barnes (1984:69-72), Scott Bradbury (1994:133) aponta alguns fatores que contribuíam para restringir a aplicação das determinações legais: “[...] imperadores, em geral, não eram intervencionistas e raramente tomavam novas iniciativas políticas por vontade própria, preferindo reagir aos problemas apresentados pelos oficiais imperiais ou representantes das províncias e cidades. Além disso, existia um grande abismo entre a vontade do imperador expressa nas constituições imperiais e a implementação dessa vontade pelos oficiais das províncias e pelas elites governantes locais. [...] leis impopulares ou ‘inconvenientes’ poderiam bem ser ignoradas ou subvertidas em cada local”.

7. Talvez se possa encontrar aí “uma espécie de antídoto ao culto imperial, uma vontade de retroceder da esfera pública da fidelidade política à esfera privada das associações menores e livres”, como sugere Momigliano (1996:309).

8. Lucius Apuleius: *Metamorphoses* or *The Golden Ass*. Book 11, Chap. 47. Adapted by Paul Halsall from the translation by Adlington 1566 in comparison with Robert Graves translation of 1951. Versão completa online em <http://eserver.org/books/apuleius/bookes/eleven.html>. Acesso em 13.12.2004. Os itálicos e a tradução do trecho citado para o português são meus.

9. O termo “pagão” no sentido de “não cristão”, embora apareça em duas inscrições latinas do começo do quarto século, não passa de expressão coloquial e não afeta a Bíblia ou a liturgia. A palavra comporta dois significados: “rústico” e “civil”, este em oposição a “militar”. Talvez o primeiro significado explique-se pelo fato de os lugares além dos limites das cidades terem permanecido não cristãos, enquanto a propaganda missionária cristã alcançava grande sucesso nas cidades. Essa, porém, não era a situação nos anos 300, o período que nos interessa sobremaneira. Logo, a explicação mais plausível para o uso do termo pode ser a que considera “pagãos” aqueles que, não tendo ainda sido batizados na fé cristã e, com isso, se tornado “soldados” de Cristo, “eram não combatentes no conflito com as forças do mal”. E precisa ser levado em consideração ainda que “rústico” servia para designar também indivíduo

os de categoria inferior (os não batizados), de qualquer lugar, na visão dos cristãos. Na parte oriental do Império, os não cristãos eram chamados pelos cristãos de “helenos” (Chadwick, 1967:152, n. 1).

10. Em caso de guerra, os deuses do inimigo poderiam ser seduzidos por *evocatio*, um voto solene oferecendo-lhes continuidade de culto ou até mesmo um templo em Roma, se eles retirassem sua proteção da cidade nativa. O primeiro exemplo disso foi a evocação de Juno, da cidade etrusca de Veios, em 396 a.C., instalada posteriormente em um templo no Aventino, em Roma, com o título de Juno Regina. <http://www.albany.edu/faculty/lr618/1vows.html> (acesso em 19.12.2004).

11. O *pomerium* era a fronteira sagrada da cidade de Roma. Legalmente falando, Roma existia apenas dentro do *pomerium*; qualquer coisa além dele era simplesmente terra pertencente a Roma. O *pomerium* não era uma muralha, no sentido tradicional do termo, mas uma fronteira legal e religiosa, marcada com pedras brancas chamadas *cippi*, e não abrangia a totalidade da área metropolitana (o monte Palatino, por exemplo, ficava localizado dentro do *pomerium*, enquanto os montes Capitolino e Aventino não. <http://en.wikipedia.org/wiki/Pomerium>. Acesso em 20.12.2004).

12. O culto teria encontrado seu termo sob o imperador Teodósio, em 394 (Lease, 1980:1311; Box, s.d.:54).

13. 44 a.C. ou 27 a.C., conforme se considere, no primeiro caso, o ano da indicação de César como ditador perpétuo ou, no segundo caso, o ano em que o Senado assegurou a Otaviano o título de Augusto.

14. Até hoje permanece obscura a maneira pela qual se deu essa associação, de vez que raras são as evidências escritas que relacionam Átis a Cibele, durante o período republicano (Momigliano, 1996:305).

15. *The Online Encyclopedia*, baseada na 11ª edição da *Encyclopedia Britannica*, publicada pela primeira vez em 1911. http://encyclopedia.jrank.org/PRE_PYR/index.html. Acesso em 21.12.2004.

16. Prudentius, *Peristephanon*, livro X, 1011-50. Tradução minha, baseada na tradução para o inglês feita por C. K. Barrett, *The New Testament Background* (London, SPCK 1956), pp. 96-7, encontrada em <http://alexm.here.ru/mirrors/www.enteract.com/jwalz/Eliade/150.html> (acesso em 21.12.2004), e na de Box (s.d.:53-4). Quanto à expressão “sangue profano”, não se perca de vista que Prudêncio era cristão: para ele, portanto, o sangue do animal sacrificado era profano e todo aquele ritual, repulsivo e blasfemo.

17. Segundo Lease (1980:1309), a reunião de tantas culturas e funções religiosas diferentes levava necessariamente ao sincretismo, de modo a torná-las úteis e atraentes para diferentes pessoas. Isso teria trazido como consequência imediata a ênfase no encontro ritual pessoal com a divindade, em lugar de tratar o indivíduo apenas como componente de um sistema coletivo de costumes.

18. A definição é de Silva, em artigo inédito, intitulado “A orientalização do Império Romano: aspectos religiosos” (2004, mimeo.). Nesse artigo, ele apresenta um quadro preciso das trocas religiosas havidas, a partir dos dois últimos séculos da Repú-

blica, entre uma Roma que deixa de ser cidade-Estado para se tornar Império e as culturas orientais, que, mediatizadas pela língua grega, se entrelaçam nesse império.

19. Existe na sociedade imperial romana, a convicção de que há uma distância social intransponível entre os “bem-nascidos” e os inferiores. A moral vigente entre as elites, então, não tinha relação com a sexualidade, mas apenas com esse distanciamento social, ligado à cultura tradicional, posta à disposição das elites em suas cidades. A vergonha de uma relação homossexual entre dois homens, por exemplo, não residia na preferência por um parceiro masculino, mas na possibilidade de um homem das classes superiores “submeter-se ou fisicamente, adotando uma posição passiva no ato sexual, ou moralmente, entregando-se a um inferior de qualquer sexo”. Da mesma maneira, inversões da hierarquia (prática de sexo oral com uma parceira) “são as mais reprovadas e (será preciso dizer?) estimulantes formas de degradação, sob o efeito do ‘contágio moral’ de uma pessoa inferior: a mulher”. (Brown, 1990:230, 233)

20. A frase, ainda desta vez, é de Silva (2004, mimeo.).

21. A crise existencial a que Sordi se refere, posto que existisse de fato, não estava necessariamente relacionada à religião oficial romana, a qual, como já foi dito aqui, não tinha pretensões no campo do comportamento individual.

22. Essa me parece uma característica até “ousada” do culto de Ísis, dada a posição subalterna que a mulher ocupava na sociedade romana de então. Era uma sociedade essencialmente masculina (evito o termo “machista” pelas modernas conotações políticas que comporta). Considerava-se que o homem evoluía com eficácia no mundo público porque seu corpo seria um reservatório de “calores” dos quais dependia sua energia. À mulher imputava-se o adjetivo “inferior”, pelo seu baixo nível de “calor”, que acarretava uma conseqüente fraqueza moral de temperamento. A masculinidade forjava-se e preservava-se cuidadosamente pela abstinência sexual. Assim, a sexualidade era tomada como fonte de “contágio moral”, pois prazeres sexuais excessivos com parceiros de ambos os sexos poderiam corroer a superioridade incontestada do “bem-nascido” (Brown, 1990:234).

23. Serápis exibe um caráter divino irresistivelmente atraente. Ele é saudado como protetor e salvador dos homens, o mais amado dos deuses entre os homens, e o único sempre disposto a socorrer a humanidade, quando invocado. A despeito disso, Serápis não conseguiu defender seu próprio *serapeum* de Alexandria (construído por Ptolomeu III [246 a.C.-222 a.C.]) da fúria destruidora do bispo Teófilo I. Este, apoiado no decreto de 391 de Teodósio, que permitia o confisco de templos pagãos e sua transformação em igrejas cristãs, provocou a revolta de uma multidão de pagãos quando, ao tomar posse de um templo, vilipendiou as estátuas lá existentes e as exibiu em público, juntamente com as *arcana* do culto, de maneira ofensiva. Seguiu-se a retaliação cristã e os pagãos abrigaram-se no *serapeum*, então o maior e mais esplendoroso templo do quarteirão grego de Alexandria, que abrigava importantíssimo acervo da Grande Biblioteca. Teodósio, por carta, mandou Teófilo perdoar os pagãos e destruir o *serapeum*. Essa destruição é considerada um dos mais espetaculares eventos de fins do século IV e, certamente, um marco representativo do triunfo do cristianismo sobre as outras religiões.

24. Lucius Apuleius: *Metamorphoses* or *The Golden Ass*. Book 11, Chap. 48. Adapted by Paul Halsall from the translation by Adlington 1566 in comparison with Robert Graves translation of 1951. Versão completa online em <http://eserver.org/books/apuleius/bookes/eleven.html>. Acesso em 13.12.2004.

25. Ou não são poéticos os cânticos de Salomão, os salmos de Davi, e a maior parte dos ensinamentos de Cristo, feitos através de parábolas, essencialmente forjadas sobre metáforas – matéria de poesia?

26. O mitraísmo, considerado aqui concorrente direto do cristianismo, tem suas origens antes do primeiro século de nossa era e difunde-se da Palestina, mesma região de origem do cristianismo, em direção à Bretanha, levado, principalmente, por soldados do exército, escravos, mercadores e funcionários subalternos do governo imperial, até Mitra tornar-se o guardião das legiões romanas (Lease, 1980:1310-11).

27. Fala-se aqui em “novas religiões” e em “nova moral” em oposição às antigas tradições religiosas romanas, entre as quais o culto ao imperador aparece como evolução e última expressão do culto público tradicional.

28. As epístolas de Paulo formam uma seção essencial do Novo Testamento. É interessante conjecturar, mesmo nos limites de uma nota de rodapé, se não foram elas que verdadeiramente transformaram o cristianismo em uma religião autônoma, com espírito próprio, em vez de deixarem que permanecesse apenas uma seita judaica. Também é possível reconhecer em Paulo um fundador secundário do cristianismo, pelas modificações que teria feito nos ensinamentos de Jesus e pela adição de novas e importantes doutrinas. Afirmarões desse último tipo, entretanto, não devem ser tomadas por seu valor de face: pesquisadores cristãos conservadores afirmam que nenhum ensinamento foi modificado e que tudo que Paulo elaborou, ele o fez em harmonia com Jesus.

29. Essa idéia nos será muito útil no próximo capítulo, quando se discutirá, por fim, a construção da imagem sagrada do imperador.

30. Romanos, 13, 1-5. Paulo repete a mesma idéia nas epístolas a Timóteo (2, 1-2) e a Tito (3, 1), apesar do início das perseguições no reinado de Nero.

31. Tertullian, *The prescription against Heretics*, 40. Translated by the Rev. Peter Holmes. www.ccel.org/fathers2/ANF-03/anf03-24.htm#P3125_1133921 (acessado em 31.12.2004).

32. Mateus, o único evangelista que narra tal visita não fala em “reis” magos, como ficaram conhecidos os visitantes no folclore cristão, mas apenas em “magos”.

33. *Bíblia de Jerusalém*. Mateus, 2, nota c, p. 1705.

34. Mitra era apresentado entre os signos do zodíaco, com dois portadores de tochas (uma para cima, outra para baixo, aparentemente representando o nascer e o pôr do sol) junto com pinturas dos planetas, emblemas das estações e outros elementos. Por essa razão, Box (s.d.:69) sugere que, nos mistérios mitraicos, “um completo sistema de cosmografia era ensinado”.

35. Consta de sua teologia que, após nascer, Mitra capturou um touro que pastava por perto e o levou para sua caverna. Mas o touro fugiu e o Ser Supremo enviou um

corvo para ordenar-lhe que matasse o touro. Mitra assim o fez. Do sangue do animal, vieram as videiras e, de sua cauda, os caules dos grãos. A morte do touro remonta a um mito iraniano ancestral e simboliza, paradoxalmente, o renascimento, uma nova criação, pois traz vida e fertilidade à Terra.

36. “Mitra poderia prover a salvação eterna para seus seguidores, mas era também um modelo para a existência humana e, portanto, um padrão moral”, escreve Lease (1980:1313).

37. A exceção, mais uma vez, é o judaísmo, uma religião de cunho extremamente patriótico.

38. No período da Anarquia Militar (235-285), por exemplo, além de uma infinidade de golpes militares, ocorreram várias incursões bárbaras ao sul do *limes*, e investidas sassânidas no Oriente, além de uma ação separatista nas Gálias (260-274) e pretensões expansionistas de Zenóbia sobre a Ásia Menor e o Egito (269-272) (Silva, 1999:199-200), o que exigia ações militares constantes, até para manter a própria integridade do Império, fundada, a princípio, no poderio bélico.

39. Para Cumont (1910:63) a palavra “sírio”, abreviatura de “assírio”, possuía um significado muito vago, servindo para designar, geralmente, todas as populações semíticas que, antigamente, estavam sujeitas aos reis de Nínive.

40. Gary Lease (1980:1311) informa que somente em Roma havia mais de cem *mitraea*.

41. E nem se pode argumentar que muitos tomassem parte do culto por mera curiosidade. Os ritos de iniciação eram de tal forma rigorosos que apenas os convertidos sinceros e ardentes teriam desejado tomar parte dele (King, Jr., 1949:215).

42. Essa idéia será muito bem aproveitada por Constantino, com a diferença de que o seu é o Deus cristão, embora por vezes também se apresente associado a *Sol Invictus*, numa aparentemente clara intenção de buscar proteção divina onde ela estivesse. Constantino parece ter noção exata de que o seu mundo ainda não é um mundo cristão.

43. A morte do touro, no mitraísmo, não é um sacrifício *para* o deus, mas *pelo* deus (Momigliano, 1996:305).

44. A importância da catequese na preparação para o batismo, pode ser observada já em princípios do século III: “[No início da perseguição de 206] o bispo [de Alexandria] e a maioria do clero se esconderam, deixando muitos catecúmenos sem as instruções na fé de que eles *precisariam para o batismo*”. Em decorrência disso, Orígenes assume a catequese em lugar do clero ausente, ensinando os conversos e outros cristãos, até ser denunciado pelos vizinhos e escapar de uma busca para aprisioná-lo (Barnes, 1981:83 – os itálicos são meus).

45. Em um artigo denominado “The conversion of Constantine”, Barnes [1994:III, 371] afirma que Constantino já nutria simpatia pelo cristianismo bastante tempo antes de se haver “convertido” (“qualquer que seja o significado dessa palavra”, diz ele), em 312, e que, portanto, a conversão, núcleo da história constantiniana, não foi “um evento

repentino, inesperado ou imprevisível”, mas o clímax de um processo de acomodação que já se havia iniciado muito tempo antes.

46. Como efeito secundário do agrupamento das províncias em dioceses, promovido por Diocleciano, as cidades onde os *vicarii* residiam passaram a ter primazia sobre as demais da diocese. Seguindo esse modelo, na hierarquia cristã, Cartago logo foi reconhecida como a capital eclesíastica da África; Alexandria, do Egito; Antioquia, do restante do Oriente e Roma, a sé de Pedro, das dioceses da Itália meridional e das Ilhas (Jones, 1948:45).

47. O exorcismo, ainda que possuísse raízes no judaísmo, que lhe dava pouca importância, tornou-se a mais respeitada área de atividade do cristianismo antigo, com o qual experimentou extraordinário florescimento, servindo ao propósito essencial à definição cristã de monoteísmo: demonstrar que “Um e apenas um era Deus” (MacMullen, 1984:28).

48. Apesar disso, Deus estende sua ira além do dualismo bem/mal e traz sofrimentos aos que não o cultuam — o temor a Deus também é um fator de conversão.

49. Lactânio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, doravante referida como DMP, *De Mortibus Persecutorum*. Ao referir-se a “circular” (*litteras*) Lactânio deixa claro que não se trata de um edito no sentido estrito do termo. Apesar disso, será como “Edito de Milão” que o documento se tornará conhecido.

50. Apesar de inicialmente afirmar que a devolução das propriedades cristãs deveria ser feita sem direito a qualquer ressarcimento, o edito admite o pagamento de indenizações aos que as reclamassem ao *vicarius* (DMP 48.8-9).

51. Na verdade, essa passagem de Lactânio resume três batalhas vencidas por Constantino: a da Gália Cisalpina, a de Turim e a de Verona.

52. Ao assumir o governo de Roma, Maxêncio procurou adquirir popularidade, garantindo tolerância aos cristãos, assim como Constantino faria com relação aos pagãos. No entanto, disputas internas entre donatistas (rigoristas) e uma facção que pleiteava um tratamento mais liberal aos *lapsi* levaram a conflitos sangrentos nas ruas da capital. Como recurso para a manutenção da ordem pública, Maxêncio baniu o papa Marcelo, eleito em 307 para o lugar de Marcelino. Nova eleição verificou-se entre os cristãos e saiu vitorioso o papa Eusébio, mas os conflitos continuaram e Maxêncio viu-se obrigado a banir Eusébio para a Sicília. Na verdade, o usurpador, ao banir os dois bispos, não estava mais do que cumprindo seu papel de zelar pela manutenção da ordem coletiva. Além disso, a favor da inexistência de perseguição religiosa por parte de Maxêncio, existe o fato de que, indo além do edito de Galério, ele havia restituído aos cristãos as propriedades confiscadas (Baynes, 1939:679-80). Constantino havia marchado sobre Roma contra o “tirano”, não contra o perseguidor de cristãos, ainda que, mais tarde, divisando os dois grandes períodos de sua vida, encontrasse interesse em consignar Maxêncio como tal (Doerries, 1972:29), a fim de ressaltar seu papel de libertador.

53. Se aceitarmos por seu valor de face a narrativa de Eusébio em HE IX.9.2 e VC I.37, temos forçosamente de admitir que Constantino fez toda a campanha contra Maxêncio, desde o início, sob a proteção do deus cristão.

54. O cristianismo só se estabeleceu como religião oficial do Império com a promulgação do edito de Graciano e Teodósio I, em fevereiro de 380, ordenando que todos os súditos professassem a fé dos bispos de Roma e Alexandria; dos decretos de Teodósio I, e, por fim do *Codex Theodosianus*, súmula da legislação romana desde Constantino, publicada por Teodósio II, em 438. Isso não quer dizer que as religiões pagãs tenham desaparecido, como prova a veemência com que Agostinho ainda as atacava em *De Civi. Dei*.

55. Constantino demonstrava, em muitos assuntos, uma precaução que parecia implicar tolerância religiosa, porque “ele não correria o risco de rebelião ou desobediência civil” (Barnes, 1981:211).

56. Confrontados com o edito imperial que ordenava a entrega das Escrituras, o desmantelamento das igrejas e a proibição de reuniões para o culto cristão, bispos e clero reagiram de maneiras variadas. Muitos se submeteram às determinações imperiais, muitos desafiaram o governo e procuraram o martírio e alguns procuraram um meio-termo, seja simplesmente escondendo-se seja entregando às autoridades livros heréticos seculares, que apresentavam como sendo as Sagradas Escrituras. A temperatura subiu entre os rigoristas, que condenavam os estrategemas dos moderados e os moderados, que, por sua vez, denunciavam os rigoristas por cortejarem o martírio desnecessariamente (Jones, 1948:104-5).

III – JUBILEU, PANEGÍRICOS, BASILEIA

1. Na verdade, Constantino temia que os arianistas Eusébio de Nicomédia e Teognis de Nicéia, recusando-se a subscrever o credo niceno, e havendo feito contato com os descontentes de Alexandria, logo depois de esgotado o prazo para que fosse firmada a excomunhão de Ário, pudessem pôr em risco a frágil unidade conseguida a duras penas em Nicéia. Para determinar a vacância de suas sedes, o imperador acusou Eusébio de Nicomédia de haver apoiado Licínio quando este perseguia a Igreja; de o espionar (a Constantino), a mando de Licínio e de haver instigado Ário (Gurruchaga, 1994:34-5).

2. Johnson (2001:85), sem especificar a fonte, afirma que Constantino “ficou gordo, sendo conhecido como ‘pescoço de touro’” e sugere que ele talvez sofresse de bócio, um aumento da glândula tireóide causado por problemas de fixação e absorção de iodo. Eusébio de Cesaréia, no entanto, não dá nenhuma indicação de qual seria essa doença. De sua narrativa é possível inferir apenas que ela não foi súbita ou inesperada. Constantino ficou doente na Páscoa, foi aos banhos quentes em Constantinopla, daí viajou a Helenópolis e, de lá, a Nicomédia, onde foi batizado e morreu (Drake, 1976:51, n. 29; VC IV,61-4).

3. Pentecostes é a festa da Igreja católica que ocorre cinqüenta dias após a Páscoa e celebra a ascensão de Cristo aos céus e a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos e, de resto, sobre toda a humanidade. A fixação do ciclo pascal foi outra das decisões de Nicéia (325).

4. Embora fosse comum nos primórdios do cristianismo que se batizassem as pessoas pouco antes de morrerem, a fim de se evitarem novos pecados antes da prestação de contas diante do Criador, talvez a incompatibilidade da moral cristã com os deveres de governo tenha feito com que Constantino não aceitasse o batismo senão às portas da morte, quase vinte e cinco anos depois de sua “conversão”.

5. Vaticano destrói anel e selo de João Paulo II. Em <http://www.estadao.com.br/internacional/noticias/2005/abr/16/16.htm> (acesso em 16.04.2005).

6. A *Vita Constantini* silencia suspeitamente sobre a existência do quarto César, Dalmácio, aparentemente ainda vivo quando de sua composição. Essa é uma das razões pelas quais Gurruchaga (1994: *passim*, esp. pp. 7 e 66) afirma que não se trata realmente de uma *vita*, uma *bíos* e, sim, de um *encomiastiké tetrábiblos* (panegírico em quatro livros). Para um relato detalhado e abrangente da sucessão dinástica de Constantino, ver Barnes, 1981:250-2.

7. O “governo póstumo” de Constantino ficou registrado em uma lei publicada em seu nome, em 2 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 9 de setembro de 337, quando Constantino II, Constâncio II e Constante o sucederam formalmente como Augustos (Hunt, 2003:3), depois de um golpe militar haver eliminado seus rivais dinásticos. Não apenas o César Dalmácio e seu irmão Hanibaliano, como também vários outros membros da família imperial foram mortos, sem julgamento. “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, 1981:262). Apenas dois meninos, Galo e Juliano, ambos irmãos de Hanibaliano, sobreviveram. Anos depois, como imperador, Juliano embarcaria numa guerra civil contra Constâncio II, e não é difícil, nessas circunstâncias, entender que ele acusasse o inimigo pelos assassinatos.

8. O livro de Silva (2003) *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)* é fundamental para a compreensão das bases místicas sobre as quais se ergueu e assentou o novo poder imperial. Vejam-se, em especial, os capítulos II, III e V.

9. Para o cristianismo oriental, Constantino permanece até hoje como “igual aos apóstolos” (Hunt, 2003:1).

10. “Em louvor a Constanino”, LC. A data de 25 de julho de 336 é estabelecida, entre outros, por Drake (1975:347-56) e Barnes (1981:253), como a mais provável em que Eusébio teria pronunciado seu discurso. Outros autores, entretanto, sugerem outras datas, muitas em 335. Ver, p. ex., Carmelo Curti (in Berardino [Org.] 2002:538, s.v. “Eusébio de Cesaréia”).

11. Trata-se, é verdade de duas obras de pura adulação, como, de resto, o é toda peça encomiástica, mas não por isso desprovidas de importância, pois suas platitudes “de jeito nenhum ausentes de declarações políticas modernas, podem revelar intenções

oficiais”, segundo Drake (1976:46). Além disso, as duas obras constituem, no conjunto, uma síntese da teologia política de e por Eusébio de Cesaréia.

12. Essa eminência talvez possa justificar uma generalização: “como a Igreja oriental pensava ou gostaria que fossem” os atos de Constantino. Deixo a cargo do leitor pensar as implicações metodológicas de tal generalização e fazê-la ou não.

13. Na medida em que elogia Constantino por virtudes que ele não possui, mas *deveria* possuir, LC pode ser visto como um precursor do *speculum principis* medieval. Vejam-se estes exemplos: “Nem ele se tornou arrogante por seu domínio sobre todos [...] [...] ele vê em si mesmo a natureza comum a todos. Ele desdenha de seus trajes trançados com ouro, [...] sua indumentária real com o próprio diadema, [...] veste sua alma com trajes adornados com temperança, justiça, piedade e as demais virtudes, os trajes verdadeiramente adequados a um soberano” (V.6). “[...] ouro e prata e todo tipo de pedras que deixa os homens boquiabertos, ele os toma exatamente pelo que são: simples pedras, coisas inúteis e sem valor. [...] de sessões de bebidas e embriaguês e pratos delicados, tais como os que são saboreados pelos glutões, ele se abstém, assumindo que podem ser adequadas para outros, mas não para si próprio” (V.7). Eusébio louva Constantino por fazer-se indiferente não apenas à gula e à bebida, mas, principalmente, à bajulação e aos trajes refinados, duas de suas mais notórias fraquezas (cf. Drake, 1976: 47 e n. 13).

14. Εἰς Κωνσταντῖνον τὸν βασιλέα τριακονταετηρικός (“Para o imperador Constantino, por ocasião de seu trigésimo aniversário”, cf. Drake, 1973:30).

15. Em itálico, no original.

16. A utilização do conceito de Eliade permite compreender a intensa e genuína religiosidade existente no Mundo Antigo, em que aos deuses eram creditados (ou debitados) todos os acontecimentos da vida humana. Os itálicos são do original.

17. Das duas narrativas, a de Lactâncio (DMP 44,4-6) parece ser mais crível que a de Eusébio (VC I, 28-29), não apenas porque Lactâncio convivera mais de perto com Constantino (foi preceptor de Crispo, filho do imperador, na corte), mas também porque, na *Historia Ecclesiastica* (IX, 9.1), Eusébio afirma a adesão de Constantino ao cristianismo em 312 e narra a vitória sobre Maxêncio, calando-se sobre qualquer outro milagre que não o afogamento do usurpador e de suas tropas no Tibre, comparado ao desaparecimento do faraó e seus exércitos, tragados pelo Mar Vermelho. Isso parece demonstrar que ele não tinha conhecimento de nenhuma visão desse tipo na época em que escrevia a *Historia Ecclesiastica*, do contrário, admirador declarado de Constantino, não teria hesitado em incluí-la em sua narrativa. Somente na *Vita Constantini*, escrita mais de um quarto de século após os acontecimentos de 312 na ponte Mílvia, Eusébio descreve — e com mais minúcias que Lactâncio — os acontecimentos e a visão, o que recomenda aos pesquisadores prudência na abordagem dos relatos de VC (Simon & Benoit, 1987:322).

18. Tanto a numeração dos capítulos quanto as datas em que foram pronunciadas as orações, seguem a publicação de Drake (1976).

19. É preciso de antemão ter em mente que, por mais bem-intencionados que sejam, resumos possuem a inconveniência de negligenciar alguns aspectos do texto que, de outro modo, poderiam ser fundamentais.

20. Moedas ["Bustos conjugados" a, b, d, e, f]. In: Kantorowicz, 1998, ilustração 32.

21. Segundo Silva (2003:277), desde os tempos de Aureliano já se produz em Roma um repertório de signos destinados a promover e legitimar o caráter sagrado do poder imperial, assim como já é possível notar a existência de uma teologia política. Eusébio não é, portanto, inventor da noção de que a monarquia é reflexo de uma ordem sobrenatural, idéia cujas raízes, na verdade, remontam a teorias helenísticas sobre a formação da realeza. Mas ele deu a essa noção um conteúdo "agressivamente cristão" (Barnes, 1981:254): da mesma forma que o Logos de Deus derrama benefícios sobre os que o aceitam e rechaça os inimigos invisíveis que atacam a humanidade, Constantino também promove a piedade e subjuga e castiga os oponentes visíveis da verdade pela força das armas. O Constantino que emerge das palavras de Eusébio não é benevolente com os pagãos. Pelo contrário, "imitando o Poder Maior [ele] tem eliminado toda a imunidade do erro dos ateus de seu reino na Terra" (LC II.3-5).

22. Drake (1976:91, n. 12) chama a atenção para a possibilidade de o raciocínio numérico desta seção parecer supérfluo ao leitor moderno que não tenha em mente que a antiga filosofia não concebia os números como numerais, mas como formas. "Não 1, 2, 3, 4, mas ponto, linha, triângulo, pirâmide".

23. Para os pitagóricos, por exemplo, o número 10 é representado por uma pirâmide, composta por filas de pontos espaçados: 4, 3, 2, 1. Todas as formas geométricas para os outros números poderiam ser aí inseridas. Assim, ganha mais sentido a afirmação feita por Eusébio de que a década "compreende todas as coisas em si" e "abarca todas as formas de todos os números, todas as medidas de proporção".

24. A trindade possuidora de natureza não gerada, sem começo ou prioridade de suas partes, mas possuidora e causa da essência de toda a criação, cf. VI.13, p. ex.

25. Exemplos da deificação dessas idéias abstratas são os cultos de *Eirene*, *Themis*, *Nike Eukleia* e *Eunomia*, na Grécia, e de *Pax*, *Concordia*, *Fides*, *Virtus* e *Victoria*, em Roma, cf. Rodríguez Gervás (1991:77, n. 6.).

26. Eusébio se utiliza do princípio de reciprocidade da religião romana (*do-ut-es*, ou seja, "eu dou o que podes dar"). Da mesma forma em III.1: "[...] multiplicando os benefícios em troca dos ritos que O satisfazem".

27. Gurruchaga propõe que o Reino do Logos-Cristo é uma delegação do reino do Pai, e que o reino cristão constitui uma subdelegação, através do Filho, do Reino de Deus, de maneira que se trata de manifestações do mesmo Reino do Pai.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

1. Caeiro, Alberto. VII. O *guardador de rebanhos*. In Galhoz, Maria Alice (organi-

zação, introdução e notas). *Fernando Pessoa, obra poética*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1994. (Biblioteca Luso-brasileira, série portuguesa)

2. Inclusive uma em que, a exemplo de Probo com o mesmo *Sol Invictus* e Póstumo com Hércules (Figs. 3 e 4, p. 123), a face do deus é reproduzida como a do imperador (Fig. 2, p. 110).

3. Sirvo-me aqui de um artigo de Kreider, intitulado “Conversion and culture in early Christianity”, resultado de uma conferência no Centre for the Study of Christianity and Culture, Regent’s Park College, Oxford, em 12 de março de 1997, que me chegou às mãos graças ao Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, porém, sem qualquer indicação de onde ou quando tenha sido publicado. Em nota, Kreider informa que uma expansão do argumento está publicada em Kreider, Alan. *The change of conversion and the origins of Christendom* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000).



BIBLIOGRAFIA



Fontes primárias

- Augustin, *City of God and Christian Doctrine*. In Schaff, Philip (ed.). *St. Augustin's: City of God and Christian Doctrine*. New York, The Christian Literature Publishing Co., 1890.
- Bíblia de Jerusalém*. 2ª impressão. São Paulo, Paulus, 2003. Nova edição, revista e ampliada.
- Dion Cassio, in http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio/52*.html (acesso em 13.12.2004).
- Eusebius. *De laudibus Constantini*. In: Drake, Harold A. *In praise of Constantine*. A historical study and new translation of Eusebius' Tricennial Orations. Berkeley; Los Angeles, University of California Press, 1976.
- Eusebius. *Life of Constantine*. Translated with introduction and commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall. New York, 1999. [Clarendon Ancient History Series]
- Eusebius. *Ecclesiastical History*. Books I-V. Translated into English by Kirsopp Lake. Cambridge, Massachussets; London, England, Harvard University Press, first published 1926, reprinted 2001. [Loeb Classical Library]
- Eusebius. *Ecclesiastical History*. Books VI-X. Translated into English by J. E. L. Oulton. Cambridge, Massachussets; London, England, Harvard University Press, first published 1932, reprinted 2000. [Loeb Classical Library]
- Jerome. *Letter CVII, To Laeta*. In Schaff, Philip (ed.). *The Principal Works of St. Jerome*. Translation by the Hon. W. H. Freemantle, M.A. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library; New York: Christian Literature Publishing Co., 1892.
- Lactânio. *Sobre la muerte de los perseguidores*. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja. Madrid, Editorial Gredos, 1982. (Biblioteca Clássica Gredos, 46)
- Lucius Apuleius: *Metamorphoses* or *The Golden Ass*. Book 11, Chap. 47. Adapted by Paul Halsall from the translation by Adlington 1566 in comparison with Robert Graves translation of 1951. Versão completa online em <http://eserver.org/books/apuleius/bookes/eleven.html> (acesso em 13.12.2004).
- Prudentius. *Peristephanon*, livro X, 1011-50. Tradução Miguel Marvilla, baseada na tradução para o inglês feita por C. K. Barrett, *The New Testament Background* (London, SPCK 1956), pp. 96-7, encontrada em <http://alexm.here.ru/mirrors/www.enteract.com/jwalz/Eliade/150.html> (acesso em 21.12.2004).
- Tertullian, *The prescription against Heretics*, 40. Translated by the Rev. Peter Holmes. www.ccel.org/fathers2/ANF-03/anf03-24.htm#P3125_1133921 (acessado em 31.12.2004).

Obras gerais

- Alföldy, Géza. *A história social de Roma*. Lisboa, Editorial Presença, 1989.
- Andrade, Carlos Drummond de. Mãos dadas. *Antologia poética*. 12. ed. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1978, p. 108.
- Backus, Irena. Calvin's judgement of Eusebius of Caesarea: an analysis. *Sixteenth Century Journal*, vol. 22, nº 3 (Autumn, 1991), 419–37.
- Balandier, Georges. *A desordem: elogio do movimento*. Trad. Suzana Martins. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.
- Bardin, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa, Ed. 70, s/d.
- Barnes, Timothy D. The editions of Eusebius' *Ecclesiastical History*. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 21, nº 2 (Summer, 1980), 191–201.
- Barnes, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, Harvard University Press, 1981.
- Barnes, Timothy D. Constantine's prohibition of pagan sacrifice. *The American Journal of Philology*, vol. 105, No. 1, (Spring, 1984), 69–72.
- Barnes, Timothy D. Christians and pagans in the reign of Constantine. In: Dihle, A. (org.). *L'Église et l'empire au IV siècle*. Vandouevres-Geneve: Fondation Hardt (1987), 301-37. (Entretiens sur l'Antiquité Classique, t. 34)
- Barnes, Timothy D. The conversion of Constantine. *From Eusebius to Augustine: Selected Papers 1982-1993*. Aldershot, Hampshire, Great Britain; Brookfield, Vermont, USA, 1994. pp. III, 371-391.
- Baynes, N. H. The Great Persecution. *The Cambridge Ancient History*, vol. XII (1939), chap. XIX, 646–77.
- Baynes, N. H. Constantine. *The Cambridge Ancient History*, vol. XII (1939), chap. XX, 678–99.
- Baynes, Norman H. *El Imperio Bizantino*. Traducción de María Luisa Díez-Canedo y Francisco Giner de Los Ríos. 4. ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Barzun, Jacques. *Da alvorada à decadência – A história da cultura ocidental de 1500 aos nossos dias*. São Paulo, Campus, 2002.
- Berardino, Angelo Di (Org.). *Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Paulus, 2002.
- Bigg, Charles. *The Christian platonists of Alexandria*. The 1886 Bampton Lectures. Oxford, Clarendon Press, 151–161 (lecture IV); 191–235 (lecture V).
- Bloch, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo, Cia. das Letras, 1993.
- Bloch, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro, 2001.
- Bobbio, Norberto et al. *Dicionário de política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. 12ª ed. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1992.
- Bobbio, Norberto. *Estado, governo, sociedade*. Para uma teoria geral da política. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 9ª ed. s/l, Paz e Terra, s/d.

- Bonfante, Larissa W. Emperor, god and man in the IV century – Julian the Apostate and Ammianus Marcelinnus. *La Parola del Passato*, fasc. XCIX (1964), Napoli, 401–27.
- Bourdieu, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa, Difel, 1969.
- Bowersock, G. W. From emperor to bishop: the self-conscious transformation of political power in the fourth century A.D. *Classical Philology*, vol. 81, nº 4 (Oct., 1986), 298–307.
- Box, G. H. *Early Christianity and its rivals – a study of the conflict of religions in the early Roman Empire at the beginning of our era*. London, s.d. (Benn’s Sixpenny Library)
- Bradbury, Scott. Constantine and the problem of anti-pagan legislation in the Fourth century. *Classical Philology*. Vol. 89, No. 2 (Apr., 1994), 120–139.
- Braudel, Fernand. *Escritos sobre a História*. Tradução de J. Guinsburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. 2ª ed. São Paulo, Perspectiva, 1992.
- Bravo, Gonzalo. El ritual de la “proskynesis” y su significado político y religioso en la Roma imperial (con especial referencia a la Tetrarquía). *Gérior*, 15 (1997), 177–203.
- Brown, Peter. Antigüidade tardia. In Ariès, Philippe & Duby, Georges (dir.). *História da vida privada*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo, Companhia das Letras, 1990. vol. 1 [organizado por Paul Veyne].
- Brown, Peter. *Authority and the sacred*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Bruun, Patrick. The battle of the Milvian Bridge: the date reconsidered. *Hermes*, 88. Band, Heft 3 (Jul., 1960), Wiesbaden, 361–70.
- Burckhardt, Jacob. *Del paganismo al cristianismo*. La época de Constantino el Grande. Versión en español de Eugenio Imaz. Primera reimpressão. México, Fondo de Cultura Económica, 1982. (Primera edición en español, 1945)
- Burke, Peter. *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.
- Burke, Peter (Org.). *A escrita da História*. Trad. Magda Lopes. São Paulo, Unesp, 1992.
- Burkitt, F. C. Pagan philosophy and the Christian church. *The Cambridge Ancient History*, vol. XII (1939), chap. XIII, 450–75.
- Caeiro, Alberto. VII. *O guardador de rebanhos*. In Galhoz, Maria Alice (organização, introdução e notas). *Fernando Pessoa, Obra poética*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1994.
- Calderone, Salvatore. Teologia politica, successione dinastica e *consecratio* in età constantiniana. *Le Culte des Souverains dans L’Empire Romain*, ed. Willem den Boer, Entretiens sur L’Antiquité Classique, tome XIX (1972), Genève, 215–61.
- Cameron, Averil. Images of authority: elites and icons in late sixth-century Byzantium. *Past and Present*, nº 84 (Aug., 1979), 3–35.

- Cameron, Averil. *The later Roman Empire – AD 284-430*. London, Fontana Press, 1993.
- Cameron, Averil. *Christianity and the rhetoric of Empire – The development of Christian discourse*. London, University of California Press, 1994.
- Cameron, Averil & Hall, Stuart (translation, introduction and commentary). In Eusebius, *Life of Constantine*. New York, Oxford University Press, 1999.
- Chadwick, Henry. *The Early Church*. (Pelican History of the Church, vol. 1). Harmondsworth: Penguin Books, 1967.
- Chartier, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa, Difel, 1990.
- Chevalier, Jean & Gheerbrant, Alain. *Dicionário de símbolos*. Trad. Vera da Costa e Silva et al. 17ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 2002.
- Cranz, F Edward. De Civitate Dei, XV, 2, and Augustine's idea of the Christian society. *Speculum*, vol. 25, nº 2 (Apr., 1950), 215–25.
- Cumont, Franz, *The Mysteries of Mithra*. The Open Court Publishing Co., Chicago, 1910. Arquivo eletrônico em <http://www.sacred-texts.com/cla/mom/mom04.htm> – Acesso em 02-01-2005.
- Curti, Carmelo. Eusébio de Cesaréia (Palestina). In Berardino, Angelo Di (org.). *Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Paulus, 2002.
- Doerries, Hermann. *Constantine the Great*. Translated by Roland H. Bainton. New York, Harper Torchbooks, 1972.
- Douglas, J. D. (org.) *New Bible Dictionary*. 2nd ed. Leicester, Inter-varsity Press; Wheaton, Tindale House Publishers, 1988 (reprinted).
- Downey, Glanville. The builder of the original Church of the Apostles at Constantinople, a contribution to the criticism of the *Vita Constantini* attributed to Eusebius. *Dumbarton Oak Papers* 6 (1951), 53-80.
- Downey, Glanville. Education in the Christian Roman Empire: Christian and Pagan theories under Constantine and his successors. *Speculum*, vol. 32, no. 1 (Jan., 1957), 48-61.
- Drake, Harold A. When was *De laudibus Constantini* delivered?. *Historia* 24 (1975), 347-356.
- Drake, Harold A. *In praise of Constantine. A historical study and new translation of Eusebius' Tricennial Orations*. Berkeley; Los Angeles, University of California Press, 1976.
- Drake, Harold A. Constantine and Eusebius. *The American Journal of Philology*, vol. 103, No. 4 (Winter, 1982), 462-466.
- Drake, Harold A. Constantine and consensus. *Church History*, vol. 64, March 1995, No. 1. 1-15
- Drake, Harold A. Lambs into lions: explaining early Christian intolerance. *Past and Present*, nº 153 (Nov., 1996), 3–36.

- Drake, Harold A. *Constantine and the bishops*. The politics of intolerance. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2002.
- Du e, Andrea. *Atlas histórico do cristianismo*. Texto de Juan María Laboa. Aparecida, Editora Santuário; Petrópolis, Vozes, 1999.
- Eco, Umberto. A nova Idade Média. *Viagem na irrealidade cotidiana*. Tradua o de Aurora Fornoni Bernardini e Homero Freitas de Andrade. 2  ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.
- Eliade, Mircea. *Imagens e símbolos*. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo, Martins Fontes, 1991.
- Eliade, Mircea & Couliano, Ioan P. *Dicionário das religiões*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 2  ed. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- Eliade, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- Errington, R. Malcolm. Constantine and the pagans. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 29, n  3 (Autumn, 1998), 309–18.
- Farina, R. *Limpero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea, la prima teologia politica do cristianesimo*. Bibliotheca Theologica Salesiana, ser. 1: Fontes, vol. 2. Z rich, 1966.
- Frend, W. H. C. The failure of the persecutions in the Roman Empire. *Past and Present*, n. 16 (Nov., 1959), 10–30.
- Geertz, Clifford. *A interpreta o das culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 1989.
- Gilliard, Frank D. Senatorial bishops in the fourth century. *Harvard Theological Review*, 77:2 (Apr., 1984), 153–75.
- Girardet, R. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo, Cia das Letras, 1987.
- Guarinello, Norberto Luiz. Prefácio. In Silva, Gilvan Ventura da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. Vitória, Edufes, 2003.
- Gurruchaga, Martín. Introducción. [provavelmente   versão em espanhol de Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*]. Madrid, Editorial Gredos, 1994.
- Hamman, Adalbert-G. *A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95–197)*. Trad. Ben ni Lemos. São Paulo, Paulus, 1997. — (Patrologia)
- Harl, K. W. Sacrifice and pagan belief in fifth-and sixth-century Byzantium. *Past and Present*, n. 128 (Aug., 1990), 7–27.
- Helgeland, John. Christians and the Roman army from Marcus Aurelius to Constantine. *Aufstieg und Niedergang der R mischen Welt II (Principat)*, n  23 (1979), 724–834.
- Hidalgo de La Vega, M. J. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995.
- Hollerich, Michael J. Myth and history in Eusebius' *De vita Constantini: Vit. Const. 1.12* in its contemporary setting. *Harvard Theological Review*, 82:4 (Oct., 1989), 421–45.

- Hunt, David. The successors of Constantine. *The Cambridge Ancient History*, vol. XIII, The Late Empire AD 337-425 (2003). 1–43.
- Johnson, Paul. *História do cristianismo*. Trad. Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro, Imago, 2001.
- Jones, A. H. M. *Constantine and the conversion of Europe*. London, Hodder & Stoughton Limited, 1948.
- Jones, A. H. M. *The later Roman empire (284-602)*. Vol. 1 and 2. Oxford, Basil Blackwell, 1964.
- Jones, Donald L. Christianity and the Roman imperial cult. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II (Religion), nº 23 (1980), 1023–54.
- Kannengiesser, Charles. Nicéia. In Berardino, Angelo Di (Org.). *Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Paulus, 2002.
- Kantorowicz, Ernst. *Os dois corpos do rei*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- Keresztes, Paul. The imperial government and the Christian church II. From Gallienus to the Great Persecution. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II (Principat), nº 23 (1979), 375–86.
- Kreider, Alan. Conversion and culture in early Christianity. Artigo resultante de uma conferência no Centre for the Study of Christianity and Culture, Regent's Park College, Oxford, em 12 de março de 1997. s.l, s.d.
- Laistner, M. L. W. *Christianity and Pagan culture*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1978.
- Lease, Gary. Mithraism and Christianity: borrowings and transformations. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II (Religion), nº 23 (1980), 1306–32.
- Le Goff, Jacques. *A História Nova*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 1988. – (O homem e a História)
- Le Goff, Jacques & Schmitt, Jean-Claude (coord.). Trad. Hilário Franco Junior (coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, Edusc; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2 v.
- Lietzmann, Hans. The Christian church in the West. *The Cambridge Ancient History*, vol. XII (1939), chap. XV, 515–43.
- L'Orange, H. P. Expressions of cosmic kingship in the ancient world. In: *The sacral kingship*; contributions to the central theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions (1959). Leiden, E. J. Brill, 481–92.
- Louth, Andrew. Introduction (“Eusebius’ life”). Eusebius of Caesarea. *The history of the Church from Christ to Constantine*. Transl. English by G. A. Williamson (1965, rep. 1989), London, Penguin Books, ix–xxxiv.
- Luhmann, Niklas. *Poder*. Tradução de Martine Creusot de Rezende Martins. Brasília, Editora da UnB, 1985.

- Lynch, Joseph H. *The medieval church: a brief history*. 4th impression. Londres, Longman, 1994.
- Lynn White, Jr. Christian myth and Christian history. *JHI*, vol. 3, n^o 2 (Apr., 1942), 145–58.
- Macmullen, Ramsay. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400)*. Yale University Press, 1984.
- Macmullen, Ramsay. The preachers’s audience (AD 350-400). *Journal of Theological Studies*. NS 40, 1989. 503-511.
- Macpherson, J. R. The Church of Resurrection, or of the Holy Sepulchre. *EngHR*, vol. 7, n^o 27 (Jul., 1892), 417–36.
- Maier, Franz Georg. *Las transformaciones del mundo mediterráneo*. Tradução espanhola. 11^a ed. Mexico, Siglo Veintiuno, 1986.
- Maquiavel, N. *O príncipe*. Trad. Roberto Grassi. 23. ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.
- Millar, Fergus. The imperial cult and the persecutions. *Le Culte des Souverains dans L’Empire Romain*, ed. Willem den Boer, Entretiens sur L’Antiquité Classique, tome XIX (1972), Genève, 143–65.
- Momigliano, Arnaldo. The disadvantages of monotheism for a universal state. *Classical Philology*, vol. 81, n^o 4 (Oct., 1986), 285–97.
- Momigliano, Arnaldo (Ed.). *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Versión española de Marta Hernández Iñiguez. Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- Momigliano, Arnaldo. *De paganos, judíos y cristianos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Momigliano, Arnaldo. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Nock, A. D. The development of paganism in the Roman Empire. *The Cambridge Ancient History*, vol. XII (1939), chap. XII, 409–49.
- Nock, A. D. Early Gentile Christianity and its Hellenistic background. *Essays on religion and the Ancient world*, vol. I (1972), Oxford, Clarendon Press.
- Pagels, Elaine. Christian apologists and “the fall of the angels”: an attack on Roman imperial power? *Harvard Theological Review*, 78:3-4 (Jul.-Oct., 1985), 301–25.
- Pagels, Elaine. *Além de toda crença*. O evangelho desconhecido de Tomé. Tradução Manoel Paulo ferreira. Rio de Janeiro, Objetiva, 2004.
- Pose, E. Romero. Donatismo. In Berardino, Angelo Di (org.). *Dicionário patristico e de antigüidades cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Paulus, 2002.
- Previale, Luigi. Teoria e prassi del panegirico bizantino. *Emerita*, tomo XVII, sem. 1^o e 2^o (1949), Madrid, 72–105.
- Ridley, R. T. Anonymity in the *Vita Constantini*. *Byzantion*, tome L, fasc. 1 (1980), Bruxelles, 241–58.

- Rodrigues Gervás, M. J. *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.
- Saylor Rodgers, Barbara. Constantine's pagan visions. *Byzantion*, tome L, fasc. 1 (1980), Bruxelles, 259–78.
- Schaff, Philip. Editor's Preface. *St. Augustin's: City of God and Christian Doctrine*. New York, The Christian Literature Publishing Co., 1890.
- Silva, Gilvan Ventura da. A configuração do estado romano no Baixo Império. *RHU*, vol. 17/18 (1999), São Paulo, 199–223.
- Silva, Gilvan Ventura da. Política, ideologia e arte poética em Roma: Horácio e a criação do Principado. *Politeia*, vol. 1, nº 1 (2001), Vitória da Conquista, 29–51.
- Silva, Gilvan Ventura da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. Vitória, Edufes, 2003.
- Silva, Gilvan Ventura da. A orientalização do Império Romano: aspectos religiosos. (2004, mimeo.).
- Simon, Marcel & Benoit, André. *Judaísmo e cristianismo antigo – de Antíoco Epifânio a Constantino*. Tradução de Sônia Maria Siqueira Lacerda. São Paulo, Livraria Pioneira Editora; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- Sordi, Marta. *The Christians and the Roman Empire*. Translated by Annabel Bedini. s.l. University of Oklahoma Press, Norman, 1986.
- Teja, Ramón. Introducción. In Lactânncio. *Sobre la muerte de los perseguidores*. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja. Madrid, Editorial Gredos, 1982. (Biblioteca Clássica Gredos, 46)
- Trombley, F. R. Paganism in the Greek world at the end of Antiquity: the case of rural Anatolia and Greece. *Harvard Theological Review*, 78:3-4 (Jul.-Oct., 1985), 327–52.
- Villalba, Pere. Política y ética – El arte de gobernar. *Revista Internacional d'Humanitats*, ano V, N. 5 (2002). www.hottopos.com/rih5/index.htm (acesso em 11.12.2002).
- White, Jr, Lynn. Christian myth and Christian History. *Journal of the History of Ideas*, vol. 3, No. 2 (Apr., 1942). 142-158

Sites da internet

- www.dancadesalao.com/agenda/calendar.htm
- <http://www.albany.edu/faculty/lr618/1vows.html> (acesso em 19.12.2004).
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Pomerium> acesso (acesso em 20.12.2004).
- The Online Encyclopedia*, baseada na 11ª edição da *Encyclopedia Britannica*, publicada pela primeira vez em 1911. http://encyclopedia.jrank.org/PRE_PYR/index.html (acesso em 21.12.2004).



VOLUMES PUBLICADOS

1. *A cidade tomada e a ficção em dobras na obra de Rubem Fonseca*

FABÍOLA PADILHA

2. *O Império Romano e o Reino dos Céus*

MIGUEL MARVILLA



PUBLIQUE SUA PESQUISA NA
COLEÇÃO **BIBLIOTECA UNIVERSITÁRIA**
FLOR&CULTURA EDITORES
(27) 3223-2190 • (27) 9979-1987
florecultura@gmail.com

