

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

JOÃO CARLOS FURLANI

**ESPAÇO, CONFLITO E PODER NA CIDADE PÓS-CLÁSSICA:  
JOÃO CRISÓSTOMO E A CRISTIANIZAÇÃO DE CONSTANTINOPLA  
(398-404)**

VITÓRIA

2022

JOÃO CARLOS FURLANI

**ESPAÇO, CONFLITO E PODER NA CIDADE PÓS-CLÁSSICA:  
JOÃO CRISÓSTOMO E A CRISTIANIZAÇÃO DE CONSTANTINOPLA  
(398-404)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
História Social das Relações Políticas da Universidade  
Federal do Espírito Santo, como parte dos requisitos  
necessários à obtenção do título de doutor em História.  
Orientador: Prof. Dr. Gilvan Ventura Silva.

VITÓRIA  
2022

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

---

F985g Furlani, João Carlos, 1991 -  
Espaço, conflito e poder na cidade pós-clássica: João Crisóstomo e a cristianização de Constantinopla (398-404) / João Carlos Furlani – 2022. 482 f. : il.

Orientador: Gilvan Ventura da Silva

Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. João Crisóstomo, Santo, ca. 347-407. 2. Constantinopla. 3. Episcopado. 4. Cristianismo. 5. Liderança eclesiástica. 6. Espaço urbano. 7. Constantinopla. I. Furlani, João Carlos, 1991-. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

---

JOÃO CARLOS FURLANI

**ESPAÇO, CONFLITO E PODER NA CIDADE PÓS-CLÁSSICA:  
JOÃO CRISÓSTOMO E A CRISTIANIZAÇÃO DE CONSTANTINOPLA  
(398-404)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de doutor em História.

Aprovada em: 21/10/2022

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

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

---

**Prof. Dr. Renan Frighetto**  
Universidade Federal do Paraná  
Membro externo

---

**Prof. Dra. Silvia M. A. Siqueira**  
Universidade Estadual do Ceará  
Membro externo

---

**Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto**  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro interno

---

**Prof. Dra. Érica Cristhyane Moraes da Silva**  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro interno

À minha mãe, Inês Birchler Furlani, por me conceder a vida e acreditar em mim sempre. Ao meu pai, João Vitório Furlani (*in memoriam*), por mesmo sem compreender, me incentivar a trilhar o meu próprio caminho. À Monica Cattafesta, parceira inigualável, exemplo e inspiração de cada dia.

## AGRADECIMENTOS

Agradecer não é uma tarefa fácil. Pois, entre muitos significados, agradecer é compensar de maneira equivalente, retribuir ou recompensar alguém. E não sei se minhas palavras farão jus ao apoio que recebi durante os últimos anos. Sei também que não compensarão a minha ausência em momentos importantes. Além disso, agradecer está diretamente ligado ao ato de lembrar, de recordar, de trazer à luz aqueles que foram importantes em algum momento. Mesmo correndo o risco de ser injusto ou de pecar ao depender da memória, tema tão caro a esta tese, manifesto meu desejo de reconhecer e prestar gratidão a algumas pessoas que foram e são essenciais em minha vida.

Em primeiro lugar, agradeço ao meu orientador, Prof. Gilvan Ventura da Silva, pelo incentivo e instrução que me forneceu desde a graduação, passando pelo mestrado, até chegar a esta tese. Agradeço pela confiança depositada em mim nas mais variadas atividades, e pela paciência no ato de ensinar. Sou grato também pelos inúmeros conselhos, acadêmicos ou não, e por compartilhar experiências gratificantes e construtivas. A ele, meu reconhecimento por guiar meus passos com tanta dedicação, e minha admiração pelo profissional extraordinário que é. Espero que, em alguma instância, o resultado deste trabalho seja digno do tempo a mim despendido.

Agradeço ao Prof. Belchior Monteiro Lima Neto que, além das pertinentes considerações proferidas em minha qualificação, foi um amigo e conselheiro, sempre disponível em me ajudar nos percalços de minha trajetória. À Prof. Érica Cristhyane Morais da Silva, exemplo de dedicação e perseverança, além das riquíssimas contribuições feitas ao meu trabalho. Ao Prof. Renan Frighetto, por participar tanto da minha defesa de doutorado quanto de mestrado, suas críticas e a polidez na fala serviram de exemplo para mim. À Profa. Leila Rodrigues da Silva, por se dispor a avaliar esta tese, apesar dos imprevistos que a impedira. À Profa. Silvia M. A. Siqueira, por colaborar com a minha formação neste árduo processo de doutoramento, bem como por todos os anos de presença na Ufes nos encontros do Leir/ES, que foram muito proveitosos ao desenvolvimento da minha carreira acadêmica.

Não poderia deixar de prestar minha homenagem ao Prof. Augusto Bruno Leite, por ministrar algumas das melhores disciplinas que cursei na universidade, por colaborar imensamente com meu trabalho e fomentar discussões de natureza teórica. Agradeço também pela gentileza, pelo carinho e humildade que teve comigo, o que, decerto, o tornaram uma pessoa especial.

Agradeço também à Claudia Tiersch, professora da Universidade Humboldt, em Berlim, Alemanha, pela gentileza em disponibilizar suas obras a mim e pelos votos de confiança em minha pesquisa sobre o fascinante tema que compartilhamos.

Agradeço às instituições e aos seus funcionários, que me permitiram chegar a este momento. À Universidade Federal do Espírito Santo, ao Programa de Pós-Graduação em História e, em especial, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e à Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (Fapes), pelo apoio financeiro, sem o qual o caminho para a realização desta pesquisa seria ainda mais árduo, e à British School at Athens (BSA), por me aceitar como membro associado durante o período do meu doutorado-sanduíche em Atenas, em especial ao Prof. John Bennett, que, além de ser diretor da instituição, aceitou ser meu supervisor durante minha estadia em terras gregas.

Sou grato aos membros do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES) por me acompanharem nesta jornada, e aos meus colegas de doutorado, que me incentivaram a seguir em frente nessa jornada.

Agradeço à minha família, por ser meu suporte nesta empreitada e me apoiar, mesmo sem entender os motivos da minha ausência ou o percurso da vida acadêmica. Agradeço, em especial, à minha mãe, Inês Birchler Furlani e ao meu pai, João Victório Furlani (*in memoriam*). Espero que ele possa se orgulhar de mim, onde quer que esteja. Também agradeço à minha irmã, Fabiana Furlani Sales, por ser suporte em tempos difíceis.

Aos meus amigos Diego Pauli de Paula, Edjalma Nepomoceno Pina, Larissa Sathler, Nicodemo Valim de Sena, Rodrigo da Silva Goularte, Vitor Caliar Lima (*in memoriam*), e a tantos outros, meus sinceros agradecimentos por estarem ao meu lado, tornando a vida mais feliz. Um agradecimento especial a Eduardo Sigler Jr., Lucas Nogueira Garcia e Allan Furlani, meu irmão, por permitirem que a música, parte de quem sou, continuasse a ressoar em meu ser.

E a *ela*, que é a minha companheira, meu amor e melhor amiga, vai o agradecimento que talvez seja o mais importante. À Monica Cattafesta pelos cuidados que teve comigo, pelas palavras revigorantes, pelo incentivo e pelo conforto em momentos turbulentos. Seu conhecimento, dedicação e zelo por tudo que faz foram essenciais para eu chegar ao fim desta etapa.

Por último, a Deus, ora considerado a inteligência suprema, a causa primeira de todas as coisas, único e imaterial, ora o próprio universo em si, a natureza materializada, a força, a essência e a fonte da vida. Mas que é, antes de tudo, conforto, amor e esperança.

There are places I'll remember  
All my life though some have changed  
Some forever, not for better  
Some have gone and some remain  
All these places have their moments  
With lovers and friends, I still can recall  
Some are dead and some are living  
In my life, I've loved them all.

(Lennon-McCartney, *In my life*, presente no álbum *Rubber Soul*,  
produzida por George Martin, EMI, Parlophone, 1965).



## RESUMO

Nesta tese, investigamos os mecanismos e estratégias utilizadas para transformar a cidade antiga num espaço de devoção apropriado aos cristãos, no decorrer do processo denominado *cristianização* do Império Romano. Para tanto, elegemos como estudo de caso a cidade de Constantinopla sob o episcopado de João Crisóstomo (398-404). Argumentamos que a experiência de João como bispo da Capital possibilita compreender nuances da apropriação e ressignificação da *pólis* pelos cristãos. Buscamos demonstrar que a cristianização foi um processo lento e desigual no tempo e no espaço, resultante de uma série de fatores. Dentre eles, a influência sobre o espaço urbano e o cotidiano e a formulação de isotopias e de heterotopias, ou seja, de lugares de identidade e de alteridade, foram essenciais para a construção da paisagem urbana mais próxima dos distintos preceitos cristãos. Ao mesmo tempo, também procuramos evidenciar que os bispos exerciam um papel de líder, na medida em que representavam um grupo, ocupavam uma posição com condições de influenciar decisões de caráter administrativo e dogmático, encontravam legitimação na comunidade cristã e amiúde atuavam além da esfera estritamente religiosa, o que lhes conferia uma posição estratégica e fundamental para a cristianização das cidades. Por intermédio das homilias de João Crisóstomo, bem como de obras de outros autores antigos e da cultura material, realizamos uma investigação acerca do discurso e das práticas de João concernentes ao espaço citadino, o que inclui representações sobre os lugares sagrados e os lugares perigosos para os cristãos, além de ações voltadas para a transformação da paisagem urbana e do cotidiano da congregação de Constantinopla, razão pela qual o pregador entrou em diversos conflitos político-religiosos durante os anos de seu episcopado. Uma série de conceitos foram mobilizados para nossa investigação, dentre os quais podemos destacar os de *liderança, conflito, espaço, paisagem, cidade, isotopia, heterotopia, memória e representação*, além de metodologicamente nos valermos da *análise de conteúdo*. Ao fim e ao cabo, mediante as ações de João Crisóstomo à frente da sé de Constantinopla, sustentado por seu cargo de liderança e por suas redes de apoio é possível apreender de maneira mais clara o processo de apropriação e ressignificação dos ambientes urbanos no decorrer da cristianização e dinâmica entre espaço e cotidiano no período tardo-antigo, dinâmica esta que envolvia conflitos e disputas de poder entre os grupos que compunham a cidade, o que inclui distintas vertentes religiosas e o poder imperial.

**Palavras-chave:** Antiguidade Tardia; João Crisóstomo; Constantinopla; Espaço urbano; Cristianização.

## ABSTRACT

In this thesis, we investigate the mechanisms and strategies used to transform the ancient city into a space of devotion suitable for Christians, during the process called Christianization of the Roman Empire. For that, we chose as a case study the city of Constantinople under the episcopate of John Chrysostom (398-404). We argue that Chrysostom's experience as bishop of the Capital makes it possible to understand nuances of appropriation and resignification of the *polis* by Christians. We seek to demonstrate that Christianization was a slow and uneven process in time and space, resulting from a series of factors. Among them, the influence on urban space and daily life and the formulation of isotopies and heterotopias, that is, places of identity and otherness, were essential for the construction of an urban landscape closer to the different Christian precepts. At the same time, we also tried to show that the bishops played a leading role, insofar as they represented a group, occupied a position capable of influencing decisions of an administrative and dogmatic nature, found legitimacy in the Christian community and often acted beyond the strictly religious, which gave them a strategic and fundamental position for the Christianization of the cities. Through John Chrysostom's homilies, as well as works by other ancient authors and material culture, we carried out an investigation into Chrysostom's discourse and practices concerning the city space, which includes representations of sacred places and dangerous places for Christians, as well as actions aimed at transforming the urban landscape and the daily life of the Congregation of Constantinople, which is why the preacher got into several political-religious conflicts during the years of his episcopate. A series of concepts were mobilized for our investigation, among which we can highlight those of *leadership*, *conflict*, *space*, *landscape*, *city*, *isotopy*, *heterotopia*, *memory* and *representation*, in addition to *content analysis* method. Therefore, through the actions of John Chrysostom at the head of the see of Constantinople, supported by his leadership position and by his support networks, it is possible to understand more clearly the process of appropriation and resignification of urban environments during the course of the Christianization and dynamics between space and daily life in the late-antique period, a dynamic that involved conflicts and power disputes between the groups that made up the city, which includes different religious aspects and imperial power.

**Keywords:** Late Antiquity; John Chrysostom; Constantinople; Urban space; Christianization.

## RIASSUNTO

In questa tesi, indaghiamo i meccanismi e le strategie utilizzate per trasformare la città antica in un luogo di devozione adatto ai cristiani, durante il processo chiamato cristianizzazione dell'Impero Romano. Per questo, abbiamo scelto come caso di studio la città di Costantinopoli sotto l'episcopato di Giovanni Crisostomo (398-404). Sosteniamo che l'esperienza di Giovanni come vescovo della Capitale permette di comprendere le sfumature dell'appropriazione e della risignificazione della *polis* da parte dei cristiani. Cerchiamo di dimostrare che la cristianizzazione è stata un processo lento e irregolare nel tempo e nello spazio, risultante da una serie di fattori. Tra questi, l'influenza sullo spazio urbano e sulla vita quotidiana e la formulazione di isotopie ed eterotopie, cioè luoghi di identità e alterità, sono stati essenziali per la costruzione di un paesaggio urbano a seconda dei diversi precetti cristiani. Allo stesso tempo, abbiamo anche cercato di mostrare che i vescovi hanno svolto un ruolo di guida, in quanto rappresentavano un gruppo, occupavano una posizione in grado di influenzare decisioni di natura amministrativa e dogmatica, trovavano legittimità nella comunità cristiana e spesso agivano fuori dell'ambito strettamente religioso, che diede loro una posizione strategica e fondamentale per la cristianizzazione delle città. Attraverso le omelie di Giovanni Crisostomo, oltre alle opere di altri autori antichi e alla cultura materiale, abbiamo svolto un'indagine sul discorso e sulle pratiche di Giovanni riguardanti lo spazio cittadino, che include rappresentazioni di luoghi sacri e luoghi pericolosi per i cristiani, nonché azioni volte al cambiamento del paesaggio urbano e della vita quotidiana della Congregazione di Costantinopoli, motivo per cui il predicatore entrò in diversi conflitti politico-religiosi durante gli anni del suo episcopato. Per la nostra indagine sono stati mobilitati una serie di concetti, tra i quali possiamo evidenziare quelli di *leadership*, *conflitto*, *spazio*, *paesaggio*, *città*, *isotopia*, *eterotopia*, *memoria* e *rappresentazione*, oltre all'utilizzo metodologico *dell'analisi dei contenuti*. Infine, attraverso l'azione di Giovanni Crisostomo alla guida della sede di Costantinopoli, sostenuto dalla sua posizione di capo religioso e dalle sue reti di sostegno, è possibile comprendere più chiaramente il processo di appropriazione e risignificazione degli ambienti urbani nel corso della cristianizzazione e la dinamica tra spazio e vita quotidiana in età tardo-antica, dinamica che ha comportato conflitti di potere tra i gruppi religiosi e politici che componevano la città.

**Parole chiave:** Tarda antichità; Giovanni Crisostomo; Costantinopoli; Spazio urbano; Cristianizzazione.

## LISTA DE FIGURAS

|  |     |
|--|-----|
| <b>Figura 1</b> – Os Três Hierarcas Sagrados, com João Crisóstomo ao centro.....   | 96  |
| <b>Figura 2</b> – Constantinopla e Calcedônia separadas pelo estreito do Bósforo .....   | 146 |
| <b>Figura 3</b> – Vista área do Palácio de Topkapı, Istambul.....  | 147 |
| <b>Figura 4</b> – Mapa da <i>pólis</i> bizantina, com indicação da Muralha de Severo, século II.....   | 149 |
| <b>Figura 5</b> – Mapa do Império Romano em 117, durante o governo de Adriano .....  | 152 |
| <b>Figura 6</b> – Dracma bizantino de prata, 16 mm, 4,81 g, 340-320 a.C. ....  | 154 |
| <b>Figura 7</b> – Dracma bizantino de prata, 13,9 g, 240-220 a.C.....  | 154 |
| <b>Figura 8</b> – Tetradracma cunhado em Bizâncio, 35-32 mm, 16,87 g, 150-100 a.C. ....  | 155 |
| <b>Figura 9</b> – Moeda bizantina, AE24, 8,25 g, séculos II ou III .....   | 156 |
| <b>Figura 10</b> – Mapa das fronteiras do Império Romano, século IV .....  | 158 |
| <b>Figura 11</b> – <i>AE follis</i> de Constantino, Aquileia, 316-317 .....  | 165 |
| <b>Figura 12</b> – <i>AE follis</i> comemorativa, 16 x 17 mm, 1,9 g, 330-331 .....   | 166 |
| <b>Figura 13</b> – Mapa do centro de Constantinopla, século IV-VI.....   | 168 |
| <b>Figura 14</b> – Reconstrução virtual do Grande Palácio, em Constantinopla, com base na reforma de Justiniano, no século VI.....                   | 170 |
| <b>Figura 15</b> – Reconstrução virtual do Palácio de Dafne, em Constantinopla.....  | 171 |
| <b>Figura 16</b> – Reconstrução virtual do Hipódromo de Constantinopla.....  | 171 |
| <b>Figura 17</b> – Reconstrução virtual do Fórum de Constantino, Constantinopla .....  | 172 |
| <b>Figura 18</b> – Reconstrução virtual do <i>Milion</i> , Constantinopla .....  | 173 |
| <b>Figura 19</b> – Fragmento do <i>Milion</i> erigido como um pilar, Istambul .....  | 173 |
| <b>Figura 20</b> – Estrutura das Muralhas de Teodósio.....   | 178 |
| <b>Figura 21</b> – Seção restaurada das Muralhas de Teodósio, Portão da Selimbria, 2006.....   | 178 |
| <b>Figura 22</b> – As colinas e as regiões de Constantinopla, século V .....   | 182 |
| <b>Figura 23</b> – Ilustração da Coluna de Arcádio, erigida no século V.....   | 185 |
| <b>Figura 24</b> – Obelisco de Teodósio, Istambul, Turquia, 2010 .....   | 188 |
| <b>Figura 25</b> – Coluna Serpentina, Istambul, Turquia, 2007 .....  | 188 |
| <b>Figura 26</b> – <i>Hagia Eirene</i> , Istambul, Turquia, 2006 .....   | 191 |
| <b>Figura 27</b> – Igreja dos Santos Apóstolos, século VI .....  | 192 |
| <b>Figura 28</b> – Vestígios da basílica encomendada pelo imperador Teodósio II, localizados perto da entrada da <i>Hagia Sophia</i> , Istambul..... | 193 |
| <b>Figura 29</b> – <i>Hagia Sophia</i> , Istambul, Turquia, 2013.....  | 194 |

|  |     |
|--|-----|
| <b>Figura 30</b> – Planta da <i>Hagia Sophia</i> , Constantinopla, século VI, que comportava distintas relíquias ao longo de toda a igreja ..... | 197 |
| <b>Figura 31</b> – Coluna de Constantino, em Constantinopla.....   | 218 |
| <b>Figura 32</b> – Detalhe do arcosólio na Catacumba de Marcelino e Pedro, Via Labicana, século IV .....   | 219 |
| <b>Figura 33</b> – Representação do Concílio de Constantinopla, autoria anônima, século IX .....   | 234 |
| <b>Figura 34</b> – Viagem de João Crisóstomo de Antioquia a Constantinopla.....  | 298 |
| <b>Figura 35</b> – Diocese do Ponto, início do século V .....  | 301 |
| <b>Figura 36</b> – Formato tradicional de uma basílica, com destaque para a abside .....   | 355 |
| <b>Figura 37</b> – Base da estátua de Eudóxia, em Constantinopla, 403.....   | 375 |
| <b>Figura 38</b> – Inscrições latinas na base da estátua de Eudóxia, em Constantinopla, 403 .....  | 376 |
| <b>Figura 39</b> – Inscrições gregas na base da estátua de Eudóxia, em Constantinopla, 403 .....   | 377 |

## LISTA DE QUADROS

|  |     |
|--|-----|
| <b>Quadro 1</b> – Cânones estabelecidos no Concílio de Constantinopla, 381 .....   | 237 |
| <b>Quadro 2</b> – Credo niceno e credo niceno-constantinopolitano comparados ..... | 241 |

## ABREVIATURAS DAS OBRAS DE JOÃO CRISÓSTOMO

|                              |  |   |
|------------------------------|--|---|
| <i>Ad Stag.</i>              | <i>Ad Stagirium a daemone<br/>vexatum libri</i>              | <i>Livro a Estagírio</i>  |
| <i>Ad Theod.</i>             | <i>Ad Theodorum lapsum libri</i>                             | <i>Para Teodoro quando ele se<br/>afastou</i>                                       |
| <i>Ad vid. iun.</i>          | <i>Ad viduam iuniorem</i>                                    | <i>Para uma jovem viúva</i>   |
| <i>Adv. cath.</i>            | <i>Adversus catharos</i>                                     | <i>Contra os puros</i>  |
| <i>Adv. eos qui non adf.</i> | <i>Adversus eos qui non adfuerant</i>                        | <i>Contra aqueles que não<br/>estavam presentes</i>                                 |
| <i>Adv. Iud.</i>             | <i>Adversus Iudaeos orationes 1-8</i>                        | <i>Orações contra os<br/>judaizantes</i>  |
| <i>Adv. opp. vit. mon.</i>   | <i>Adversus oppugnatores vitae<br/>monasticae libri</i>      | <i>Contra os oponentes da vida<br/>monástica</i>                                    |
| <i>Ant. ir. in exsil.</i>    | <i>Sermo antequam iret in exsilium</i>                       | <i>Sermão antes do exílio</i>   |
| <i>C. anom. hom.</i>         | <i>Contra Anomoeos homiliae 11</i>                           | <i>Homilia contra os<br/>anomoeanos</i>   |
| <i>C. eos qui subintr.</i>   | <i>Contra eos qui subintroductas<br/>habent virgines</i>     | <i>Contra os homens que vivem<br/>junto com as virgens</i>                          |
| <i>C. Iud. et gent.</i>      | <i>Contra Iudaeos et gentiles quod<br/>Christus sit deus</i> | <i>Contra judeus e pagãos</i>   |
| <i>Cat.</i>                  | <i>Catechesis ad illumandos 1-8</i>                          | <i>Instrução batismal</i>   |
| <i>Comm. in Is.</i>          | <i>In Isaiam</i>   | <i>Comentário em Isaías</i>   |
| <i>Comp. reg. et mon.</i>    | <i>Comparatio regis et monachi</i>                           | <i>Uma comparação entre um<br/>rei e um monge</i>                                   |
| <i>Cont. lud. et theat.</i>  | <i>Contra ludos et theatra</i>                               | <i>Contra os jogos e os teatros</i>   |
| <i>Cum ir. in exsil.</i>     | <i>Sermo cum iret in exsilium</i>                            | <i>Sermão quando foi para o<br/>exílio</i>  |
| <i>Cum Sat. et Aur.</i>      | <i>Cum Saturninus et Aurelianus</i>                          | <i>Quando Saturnino e<br/>Aureliano foram exilados e<br/>Gainas deixou a cidade</i> |
| <i>De Anna serm.</i>         | <i>De Anna sermones 1-5</i>                                  | <i>Sermões sobre Ana</i>  |

|                              |   |   |
|------------------------------|---|---|
| <i>De b. Phil.</i>           | <i>De beato Philogonio</i>                              | <i>A respeito do beato<br/>Filogônio</i>                      |
| <i>De Christ. prec</i>       | <i>De Christi precibus</i>                              | <i>Sobre as orações de Cristo</i>                             |
| <i>De consub.</i>            | <i>De consubstantiali</i>                               | <i>Sobre os homoousianos</i>                                  |
| <i>De Dav. et Saul. hom.</i> | <i>De Davide et Saule homiliae</i>                      | <i>Homilias sobre Davi e Saul</i>                             |
| <i>De eleem.</i>             | <i>De eleemosyna</i>                                    | <i>Sobre as esmolas</i>                                       |
| <i>De incompr. hom.</i>      | <i>De incomprehensibili Dei natura<br/>homiliae 1-5</i> | <i>Da incompreensibilidade da<br/>natureza de Deus</i>        |
| <i>De laud. Paul. hom.</i>   | <i>De laudibus sancti Pauli apostoli<br/>homiliae</i>   | <i>Homilias sobre os louvores<br/>do santo apóstolo Paulo</i> |
| <i>De Laz. conc.</i>         | <i>De Lazaro conciones 1-7</i>                          | <i>Discursos sobre Lázaro</i>                                 |
| <i>De Melet.</i>             | <i>De s. Meletio Antiocheno</i>                         | <i>Sobre o santo Melécio de<br/>Antioquia</i>                 |
| <i>De non iter. con.</i>     | <i>De non iterando coniugio</i>                         | <i>Contra o novo casamento</i>                                |
| <i>De paen. hom.</i>         | <i>De paenitentia homiliae 1-9</i>                      | <i>Homilias sobre o<br/>arrependimento</i>                    |
| <i>De Pelag.</i>             | <i>De s. Pelagia virgine et martyre</i>                 | <i>Sobre Santa Pelagia, a<br/>virgem e mártir</i>             |
| <i>De pent. hom.</i>         | <i>De s. pentecoste homiliae 1-2</i>                    | <i>Sobre o Santo Pentecostes</i>                              |
| <i>De Phoc.</i>              | <i>De s. hieromartyre Phoca</i>                         | <i>Sobre São Focas, o<br/>hieromártir</i>                     |
| <i>De recip. Sev.</i>        | <i>De recipiendo Severiano</i>                          | <i>Sobre receber Severiano</i>                                |
| <i>De regres.</i>            | <i>De regressu</i>                                      | <i>Sobre o regresso</i>                                       |
| <i>De res.</i>               | <i>De resurrectione d. n. Iesu Christ</i>               | <i>Sobre a ressurreição de<br/>Nosso Senhor Jesus Cristo</i>  |
| <i>De res. mort.</i>         | <i>De resurrectione mortuorum</i>                       | <i>Sobre a ressurreição dos<br/>mortos</i>                    |
| <i>De s. Bab.</i>            | <i>De s. hieromartyr Babyla</i>                         | <i>Sobre São Bábilas, o<br/>hieromártir</i>                   |
| <i>De sac.</i>               | <i>De sacerdotio</i>                                    | <i>Sobre o sacerdócio</i>                                     |
| <i>De ss. mart.</i>          | <i>De ss. Martyribus</i>                                | <i>Sobre os santos mártires</i>                               |



|                              |   |   |
|------------------------------|---|---|
| <i>De stat.</i>              | <i>De statuís homiliae 1-21</i>                                     | <i>Homílias sobre as estátuas</i>                         |
| <i>De stud. praes.</i>       | <i>De studio praesentium</i>  | <i>Sobre o zelo dos presentes</i>                         |
| <i>De terr. mot.</i>         | <i>De terrae motu</i>   | <i>Sobre o terremoto</i>                                  |
| <i>De virg.</i>              | <i>De virginitate</i>   | <i>Sobre a virgindade</i>                                 |
| <i>Dict. in temp. Anast.</i> | <i>Homilia dicta in templo s.<br/>Anastasiae</i>                    | <i>Homilia proferida no templo<br/>de Santa Anastásia</i> |
| <i>Dict. praes. imp.</i>     | <i>Homilia dicta praesente<br/>imperatore</i>                       | <i>Homilia proferida na<br/>presença do imperador</i>     |
| <i>Eleaz. et sept. puer.</i> | <i>De Eleazaro et septem pueris</i>                                 | <i>Sobre Eleazar e os Sete<br/>Meninos</i>                |
| <i>Ep. ad Olymp.</i>         | <i>Epistolae ad Olympiadem</i>                                      | <i>Cartas a Olímpia</i>                                   |
| <i>Fil. ex se nihil fac.</i> | <i>In illud: Filius ex se nihil facit</i>                           | <i>Sobre João 5:19</i>                                    |
| <i>Hab. eund. spir. hom.</i> | <i>In illud: Habentes eundem<br/>spiritum hom. 1-3</i>              | <i>Homílias em 2 Coríntios<br/>4:13</i>                   |
| <i>Hom. in mart.</i>         | <i>Homilia in martyres</i>  | <i>Homilia sobre os mártires</i>                          |
| <i>Illum. cat.</i>           | <i>Ad illuminandos catechesis 2</i>                                 | <i>Para iluminar os catequistas</i>                       |
| <i>In 1 Cor. hom.</i>        | <i>In epistulam i ad Corinthios<br/>argumentum et homiliae 1-44</i> | <i>Homílias sobre 1 Coríntios</i>                         |
| <i>In 1 Thess. Hom.</i>      | <i>In epistulam I ad<br/>Thessalonicenses homiliae 1-11</i>         | <i>Homílias sobre 1<br/>Tessalonicenses</i>               |
| <i>In 1 Tim. hom.</i>        | <i>In epistulam I ad Timotheum<br/>homiliae 1-18</i>                | <i>Homílias sobre 1 Timóteo</i>                           |
| <i>In 2 Cor. hom.</i>        | <i>In epistulam II ad Corinthios<br/>homiliae 1-30</i>              | <i>Homílias sobre 2 Coríntios</i>                         |
| <i>In 2 Thess. hom.</i>      | <i>In epistulam II ad<br/>Thessalonicenses homiliae 1-5</i>         | <i>Homílias sobre 2<br/>Tessalonicenses</i>               |
| <i>In 2 Tim. hom.</i>        | <i>In epistulam II ad Timotheum<br/>homiliae 1-10</i>               | <i>Homílias sobre 2 Timóteo</i>                           |
| <i>In Act. apost. hom.</i>   | <i>In Acta apostolorum homiliae 1-<br/>55</i>                       | <i>Homílias sobre os Atos dos<br/>Apóstolos</i>           |

|                         |   |  |
|-------------------------|---|--|
| <i>In asc.</i>          | <i>In ascensione d. n. Iesu Christi</i>           | <i>Sobre a ascensão de Nosso Senhor Jesus Cristo</i> |
| <i>In Col. hom.</i>     | <i>In epistulam ad Colossenses homiliae 1-12</i>  | <i>Homilias sobre Colossenses</i>                    |
| <i>In Dan.</i>          | <i>Interpretatio in Danielelem prophetam</i>      | <i>Interpretação do profeta Daniel</i>               |
| <i>In diem nat.</i>     | <i>In diem natalem</i>                            | <i>Sermão de Natal</i>                               |
| <i>In Eph. hom.</i>     | <i>In epistulam ad Ephesios homiliae 1-24</i>     | <i>Homilias sobre Efésios</i>                        |
| <i>In Eutr.</i>         | <i>In Eutropium</i>                               | <i>Sobre Eutrópio</i>                                |
| <i>In fac. ei rest.</i> | <i>In illud: In faciem ei restiti</i>             | <i>Sobre Gálatas 2:11</i>                            |
| <i>In Gal. comm.</i>    | <i>In epistulam ad Galatas commentarium</i>       | <i>Comentários sobre Gálatas</i>                     |
| <i>In Gen. hom.</i>     | <i>Homiliae 1-67 in Genesim</i>                   | <i>Homilias sobre Gênesis</i>                        |
| <i>In Gen. serm.</i>    | <i>Sermones 1-9 in Genesim</i>                    | <i>Sermões sobre Gênesis</i>                         |
| <i>In Heb. hom.</i>     | <i>In epistulam ad Hebraeos homiliae 1-34</i>     | <i>Homilias sobre Hebreus</i>                        |
| <i>In Ioh. hom.</i>     | <i>In Iohannem homiliae 1-88</i>                  | <i>Homilias sobre João</i>                           |
| <i>In mart. aegypt.</i> | <i>In martyres Aegyptios</i>                      | <i>Sobre os mártires egípcios</i>                    |
| <i>In mart. omn.</i>    | <i>In martyres omnes</i>                          | <i>Sobre todos os mártires</i>                       |
| <i>In Matt. hom.</i>    | <i>In Matthaenum homiliae 1-90</i>                | <i>Homílias sobre Mateus</i>                         |
| <i>In Phil. hom.</i>    | <i>In epistulam ad Philippenses homiliae 1-15</i> | <i>Homilias sobre Filipenses</i>                     |
| <i>In quatr. Laz.</i>   | <i>In quatrIduanum Lazarum</i>                    | <i>Sobre Lázaro quatro dias morto</i>                |
| <i>In Rom. hom.</i>     | <i>In epistulam ad Romanos homiliae 1-32</i>      | <i>Homilias sobre Romanos</i>                        |
| <i>In Tit. hom.</i>     | <i>In epistulam ad Titum homiliae 1-6</i>         | <i>Homilias sobre Tito</i>                           |
| <i>Laus Diod.</i>       | <i>Laus Diodori</i>                               | <i>Louvor do bispo Diodoro</i>                       |
| <i>Mut. nom. hom.</i>   | <i>De mutatione nominum homiliae 1-4</i>          | <i>Homilias sobre a mudança de nomes</i>             |

|                               |  |   |
|-------------------------------|--|---|
| <i>Pater m. usq. mod. op.</i> | <i>In illud: Pater meus usque modo operatur</i>            | <i>Sobre João 5:17</i>                                    |
| <i>Pet. mat. fil. Zeb.</i>    | <i>De petitione matris filiorum Zebedaei</i>               | <i>Sobre a petição da mãe dos filhos de Zebedeu</i>       |
| <i>Post red. a pr. exsil.</i> | <i>Sermo post reditum a priore exsilio 1</i>               | <i>1º Sermão após seu retorno do exílio</i>               |
| <i>Post. presb. Goth.</i>     | <i>Homilia habita postquam presbyter Gothus</i>            | <i>Homilia aos godos</i>                                  |
| <i>Post. reliq. mart.</i>     | <i>Homilia dicta postquam reliquiae martyrum etc.</i>      | <i>Homilia após a recepção das relíquias dos mártires</i> |
| <i>Princ. Act. hom.</i>       | <i>In principium Actorum hom. 1-4</i>                      | <i>Homilias sobre o início do Atos</i>                    |
| <i>Propt. forn.</i>           | <i>In illud: Propter fornicationes uxorem</i>              | <i>Sobre 1 Coríntios 7:2</i>                              |
| <i>Quod freq. conven.</i>     | <i>Quod frequenter conveniendum sit</i>                    | <i>As pessoas devem se reunir com frequência</i>          |
| <i>Quod. reg. fem.</i>        | <i>Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant</i> | <i>Mulheres ascetas não devem viver juntas com homens</i> |
| <i>Si esur. inim.</i>         | <i>In illud: Si esurierit inimicus</i>                     | <i>Sobre Romanos 12:20</i>                                |
| <i>Vid. dom. hom.</i>         | <i>In illud: Vidi dominum homiliae</i>                     | <i>Sermões sobre Isaías 6:1</i>                           |

## ABREVIATURAS DAS DEMAIS OBRAS

### **Agostinho de Hipona**

|                            |  |  |
|----------------------------|--|--|
| <i>Contra Crescon.</i>     | <i>Contra Cresconium<br/>Grammaticum Donatistam</i>                | <i>Contra Crescônio, gramático e<br/>donatista</i>                 |
| <i>Contra litt. Petil.</i> | <i>Contra litteras Petiliani<br/>Donatistoe Cirtenssi episcopi</i> | <i>Contra as cartas de Petiliano,<br/>bispo donatista de Cirta</i> |
| <i>De civ. Dei</i>         | <i>De civitate Dei</i>   | <i>A cidade de Deus</i>  |
| <i>De nat. et grat.</i>    | <i>De natura et gratia</i>   | <i>Sobre a natureza e a graça</i>                                  |
| <i>Ep.</i>                 | <i>Epistolae</i>   | <i>Epístolas</i>   |
| <i>Retr.</i>               | <i>Retractationes</i>  | <i>Retratações</i>   |

### **Ambrosiastro**

|                |   |  |
|----------------|---|--|
| <i>Quaest.</i> | <i>Quaestiones Veteris et Novi<br/>Testamenti</i> | <i>Questões do Antigo e do Novo<br/>Testamento</i> |
|----------------|---|--|

### **Ambrósio de Milão**

|                 |                       |                           |
|-----------------|-----------------------|---------------------------|
| <i>De uirg.</i> | <i>De uirginitate</i> | <i>Sobre a virgindade</i> |
| <i>Ep.</i>      | <i>Epistolae</i>      | <i>Epístolas</i>          |

### **Amiano Marcelino**

|                  |                   |                 |
|------------------|-------------------|-----------------|
| <i>Res. ges.</i> | <i>Res gestae</i> | <i>História</i> |
|------------------|-------------------|-----------------|

### **Anônimo**

|                    |                        |                        |
|--------------------|------------------------|------------------------|
| <i>Vita Olymp.</i> | <i>Vita Olympiadis</i> | <i>Vida de Olímpia</i> |
|--------------------|------------------------|------------------------|

### **Anônimo Valesiano**

|                     |  |  |
|---------------------|--|--|
| <i>Orig. Const.</i> | <i>Origo Constantini<br/>Imperatoris</i> | <i>A linhagem do imperador<br/>Constantino</i> |
|---------------------|--|--|

### **Aristóteles**

|            |                |               |
|------------|----------------|---------------|
| <i>Ph.</i> | <i>Physica</i> | <i>Física</i> |
|------------|----------------|---------------|

**Atanásio**

|                          |  |   |
|--------------------------|--|---|
| <i>Syn.</i>              | <i>De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria</i> | <i>Sobre os Sínodos de Arimino e Selêucia</i> |
| <i>Fug.</i>              | <i>Apologia de fuga sua</i>                                | <i>Defesa de sua fuga</i>                     |
| <i>Ar.</i>               | <i>Orationes contra Arianos</i>                            | <i>Orações contra os arianos</i>              |
| <i>Apol. Const.</i>      | <i>Apologia ad Constantium</i>                             | <i>Defesa perante Constâncio</i>              |
| <i>Hist. Ar. ad Mon.</i> | <i>Historia Arianorum [ad monachos]</i>                    | <i>História dos arianos</i>                   |

**Aurélio Vitor**

|                 |                      |                         |
|-----------------|----------------------|-------------------------|
| <i>De Caes.</i> | <i>De Caesaribus</i> | <i>Sobre os céсарes</i> |
|-----------------|----------------------|-------------------------|

**Barnabé**

|                    |                          |                            |
|--------------------|--------------------------|----------------------------|
| <i>Ep. Barnab.</i> | <i>Epistula Barnabae</i> | <i>Epístola de Barnabé</i> |
|--------------------|--------------------------|----------------------------|

**Basílio de Cesareia**

|                  |                        |                       |
|------------------|------------------------|-----------------------|
| <i>C. Eunom.</i> | <i>Contra Eunomius</i> | <i>Contra Eunômio</i> |
|------------------|------------------------|-----------------------|

**Cipriano de Cartago**

|                      |                           |                                  |
|----------------------|---------------------------|----------------------------------|
| <i>De hab. uirg.</i> | <i>De habitu uirginum</i> | <i>Da vestimenta das virgens</i> |
|----------------------|---------------------------|----------------------------------|

**Cirilo de Alexandria**

|             |                 |                 |
|-------------|-----------------|-----------------|
| <i>Hom.</i> | <i>Homiliae</i> | <i>Homilias</i> |
|-------------|-----------------|-----------------|

**Clemente de Alexandria**

|              |                                  |                             |
|--------------|----------------------------------|-----------------------------|
| <i>Prot.</i> | <i>Protreptikos pros Ellenas</i> | <i>Exortação aos gregos</i> |
|--------------|----------------------------------|-----------------------------|

**Clemente Romano**

|                 |                               |                               |
|-----------------|-------------------------------|-------------------------------|
| <i>Ep. Cor.</i> | <i>Epistula ad Corinthios</i> | <i>Epístola aos coríntios</i> |
|-----------------|-------------------------------|-------------------------------|

**Compilação**

|                        |   |  |
|------------------------|---|--|
| <i>Not. Urb. Cons.</i> | <i>Notitia Urbis Constantinopolitanae</i> | <i>Catálogo urbano de Constantinopla</i> |
|------------------------|---|--|

## **ConcÍlios e sínodos**

|                      |   |                                   |
|----------------------|---|-----------------------------------|
| <i>Conc. Ant</i>     | <i>Concilium Antiochenum</i>              | <i>ConcÍlio de Antioquia</i>      |
| <i>Conc. Carth.</i>  | <i>Concilium Carthaginense</i>            | <i>ConcÍlio de Cartago</i>        |
| <i>Conc. Chalc.,</i> | <i>Concilium Chalcedonense</i>            | <i>ConcÍlio de Calcedônia</i>     |
| <i>Conc. Const.</i>  | <i>Concilium<br/>Constantinopolitanum</i> | <i>ConcÍlio de Constantinopla</i> |
| <i>Conc. Lat.</i>    | <i>Concilium Lateranense</i>              | <i>Concilio de Latrão</i>         |
| <i>Conc. Nic.</i>    | <i>Concilium Nicaenum</i>                 | <i>Concilio de Niceia</i>         |
| <i>Conc. S. Mac.</i> | <i>Concilium apud Sanctam<br/>Macram</i>  | <i>ConcÍlio de Santa Macra</i>    |
| <i>Syn. Quer.</i>    | <i>Synodus ad Quercum</i>                 | <i>Sínodo do carvalho</i>         |

## **Constantino**

|                         |                                   |                                       |
|-------------------------|-----------------------------------|---------------------------------------|
| <i>Or. sanct. coet.</i> | <i>Oratio ad sanctorum coetum</i> | <i>Oração à assembleia dos santos</i> |
|-------------------------|-----------------------------------|---------------------------------------|

## **Dâmaso I**

|            |                  |                  |
|------------|------------------|------------------|
| <i>Ep.</i> | <i>Epistolae</i> | <i>Epístolas</i> |
|------------|------------------|------------------|

## **Diodoro Sículo**

|              |                              |                             |
|--------------|------------------------------|-----------------------------|
| <i>Bibl.</i> | <i>Bibliotheca historica</i> | <i>Biblioteca histórica</i> |
|--------------|------------------------------|-----------------------------|

## **Dion Cássio**

|                   |                          |                         |
|-------------------|--------------------------|-------------------------|
| <i>Hist. Rom.</i> | <i>Historiam Romanam</i> | <i>História de Roma</i> |
|-------------------|--------------------------|-------------------------|

## **Epifânio**

|              |                          |                           |
|--------------|--------------------------|---------------------------|
| <i>Haer.</i> | <i>Adversus haereses</i> | <i>Contra as heresias</i> |
|--------------|--------------------------|---------------------------|

## **Estrabão**

|             |                   |                  |
|-------------|-------------------|------------------|
| <i>Geo.</i> | <i>Geographia</i> | <i>Geografia</i> |
|-------------|-------------------|------------------|

## **Eusébio de Cesareia**

|                    |                               |                              |
|--------------------|-------------------------------|------------------------------|
| <i>Ep.</i>         | <i>Epistolae</i>              | <i>Epístolas</i>             |
| <i>Hist. eccl.</i> | <i>Historia ecclesiastica</i> | <i>História eclesiástica</i> |

|                             |  |  |
|-----------------------------|--|--|
| <i>Vit. Const.</i>          | <i>Vita Constantini</i>                | <i>Vida de Constantino</i>                   |
| <b>Eutrópio</b>             |  |  |
| <i>Brev.</i>                | <i>Breviarium historiae Romanae</i>    | <i>Breviário da história romana</i>          |
| <b>Filostórgio</b>          |  |  |
| <i>Hist. eccl.</i>          | <i>Historia ecclesiastica</i>          | <i>História eclesiástica</i>                 |
| <b>Filo de Alexandria</b>   |  |  |
| <i>Ebr.</i>                 | <i>De ebrietate</i>                    | <i>Sobre a embriaguez</i>                    |
| <i>Her.</i>                 | <i>Quis rerum divinarum heres sit</i>  | <i>Quem é o herdeiro das coisas divinas?</i> |
| <i>Leg.</i>                 | <i>Legum allegoriae</i>                | <i>Interpretações alegóricas</i>             |
| <i>Migr.</i>                | <i>De migratione Abrahami</i>          | <i>Sobre a migração de Abraão</i>            |
| <i>Mut.</i>                 | <i>De mutatione nominum</i>            | <i>Sobre a mudança de nomes</i>              |
| <i>Somn.</i>                | <i>De somniis</i>                      | <i>Sobre os sonhos</i>                       |
| <i>Virt.</i>                | <i>De virtutibus</i>                   | <i>Sobre as virtudes</i>                     |
| <b>Fócio</b>                |  |  |
| <i>Bibl.</i>                | <i>Bibliotheca</i>                     | <i>Biblioteca</i>                            |
| <i>Nom.</i>                 | <i>Nomocanon</i>                       | <i>Nomocano</i>                              |
| <b>Gelásio</b>              |  |  |
| <i>Dec. Gel.</i>            | <i>Decretum Gelasianum</i>             | <i>Decreto Gelasiano</i>                     |
| <i>Ep.</i>                  | <i>Epistolae</i>                       | <i>Epístolas</i>                             |
| <b>Gelásio II</b>           |  |  |
| <i>Ep. et priv.</i>         | <i>Epistolae et privilegia</i>         | <i>Cartas e privilégios</i>                  |
| <b>Gregório de Nazianzo</b> |  |  |
| <i>Carm.</i>                | <i>Carmina de seipso = De vita sua</i> | <i>Poemas autobiográficos</i>                |
| <i>Ep.</i>                  | <i>Epistolae</i>                       | <i>Epístolas</i>                             |
| <i>Or.</i>                  | <i>Orationes</i>                       | <i>Orações</i>                               |

|                            |  |  |
|----------------------------|--|--|
| <i>Somn. Anast. eccl.</i>  | <i>Somnium de Anastasiae Ecclesia</i>            | <i>Um sonho sobre a Igreja de Anastácia</i>                  |
| <b>Gregório de Nissa</b>   |  |  |
| <i>Deit. fil.</i>          | <i>Oratio de deitate Filii et Spiriti Sancti</i> | <i>Oração sobre a divindade do Filho e do Espírito Santo</i> |
| <i>In Melet.</i>           | <i>Oratio funebris in Meletium episcopum</i>     | <i>Oração fúnebre para o bispo Melécio</i>                   |
| <b>Gregório de Tours</b>   |  |  |
| <i>Mir. Andr.</i>          | <i>Liber de miraculis Beati Andreas Apostoli</i> | <i>O livro dos milagres do Beato André</i>                   |
| <b>Gregório Magno</b>      |  |  |
| <i>Dial.</i>               | <i>Dialogi</i>                                   | <i>Diálogos</i>  |
| <i>Ep.</i>                 | <i>Epistolae</i>                                 | <i>Epístolas</i>   |
| <b>Herodiano</b>           |  |  |
| <i>Hist. Rom.</i>          | <i>Ab excessu Divi Marci</i>                     | <i>História do Império Romano após Marco Aurélio</i>         |
| <b>Heródoto</b>            |  |  |
| <i>Hist.</i>               | <i>Historiarum</i>                               | <i>Histórias</i>   |
| <b>Hesíodo</b>             |  |  |
| <i>Theog.</i>              | <i>Theogonia</i>                                 | <i>Teogonia</i>  |
| <b>Hesíquio de Mileto</b>  |  |  |
| <i>Patria</i>              | <i>Patria Constantinoupoleos</i>                 | <i>Pátria de Constantinopla</i>                              |
| <b>Hilario de Poitiers</b> |  |  |
| <i>In Const.</i>           | <i>Liber in Constantium imperatorem</i>          | <i>Contra Constâncio</i>                                     |



**Homero**

|               |                |                 |
|---------------|----------------|-----------------|
| <i>Iliad.</i> | <i>Ilias</i>   | <i>Ilíada</i>   |
| <i>Od.</i>    | <i>Odyssea</i> | <i>Odisseia</i> |

**Iáia de Antioquia**

|              |                 |                  |
|--------------|-----------------|------------------|
| <i>Hist.</i> | <i>Histoire</i> | <i>Histórias</i> |
|--------------|-----------------|------------------|

**Inácio de Antioquia**

|                    |                                   |                                 |
|--------------------|-----------------------------------|---------------------------------|
| <i>Ep. Ephes.</i>  | <i>Epistula ad Ephesios</i>       | <i>Epístola aos efésios</i>     |
| <i>Ep. Magn.</i>   | <i>Epistula ad Magnesios</i>      | <i>Epístola aos magnésios</i>   |
| <i>Ep. Philad.</i> | <i>Epistula ad Philadelphinos</i> | <i>Epístola aos filadélfos</i>  |
| <i>Ep. Polyc.</i>  | <i>Epistula ad Polycarpum</i>     | <i>Epístola a Policarpo</i>     |
| <i>Ep. Rom.</i>    | <i>Epistula ad Romanos</i>        | <i>Epístola aos romanos</i>     |
| <i>Ep. Smyr.</i>   | <i>Epistula ad Smyrnaeos</i>      | <i>Epístola aos esmirniotas</i> |
| <i>Ep. Tral.</i>   | <i>Epistula ad Trallianos</i>     | <i>Epístola aos trálios</i>     |

**Isidoro de Sevilha**

|                     |                             |                              |
|---------------------|-----------------------------|------------------------------|
| <i>De viri ill.</i> | <i>De viris illustribus</i> | <i>Sobre homens ilustres</i> |
|---------------------|-----------------------------|------------------------------|

**João Escolástico**

|               |                             |                                |
|---------------|-----------------------------|--------------------------------|
| <i>Synag.</i> | <i>Synagoga L titulorum</i> | <i>Sinagoga dos 50 títulos</i> |
|---------------|-----------------------------|--------------------------------|

**João Lido**

|                 |                    |                       |
|-----------------|--------------------|-----------------------|
| <i>De mens.</i> | <i>De mensibus</i> | <i>Sobre os meses</i> |
|-----------------|--------------------|-----------------------|

**João Malalas**

|                |                      |                    |
|----------------|----------------------|--------------------|
| <i>Chrono.</i> | <i>Chronographia</i> | <i>Cronografia</i> |
|----------------|----------------------|--------------------|

**João Zonaras**

|                    |   |   |
|--------------------|---|---|
| <i>Can.</i>        | <i>Canones SS. apostolorum conciliorum generalium &amp; provincialium</i> | <i>Cânones dos santíssimos conselhos gerais e provinciais dos apóstolos</i> |
| <i>Epit. Hist.</i> | <i>Epitome Historiarum</i>  | <i>Extratos da História</i>   |

**Josefo**

*Ant. Jud.*                      *Antiquitates judaicae*                      Antiquidades judaicas

**Leão I**

*Ep.*                              *Epistolae*                              *Epístolas*

**Legislação**

*Cod. Just.*                      *Codex Justinianus*                      *Código Justiniano*

*Cod. Theod.*                      *Codex Theodosianus*                      *Código Teodosiano*

**Leôncio Bizantino**

*C. nest. et euthyc.*                      *Contra Nestorianos et Eutychianos*                      *Contra nestorianos e eutiquianos*

**Libânio**

*Ep.*                              *Epistolae*                              *Epístolas*

*Decl.*                              *Declamatio*                              *Declamação*

*Or.*                              *Orationes*                              *Orações*

**Lúcifer de Cagliari**

*De non conv.*                      *De non conveniendo cum haereticis*                      *Sobre não conviver com os heréticos*

**Mamertino**

*Pan. Lat.*                      *Panegyrici Latini*                      *Panegíricos latinos*

**Nono de Panópolis**

*Dion.*                              *Dionysiaca*                              *Dionisíaca*

**Ordens, crônicas e textos eclesiásticos**

*Act. And.*                      *Acta Andreae*                      *Atos de André.*

*Const. ap.*                      *Constitutiones apostolorum*                      *Constituições apostólicas*

*Chron. Pasch.*                      *Chronicon Paschale*                      *Crônica pascoal*

|                               |  |  |
|-------------------------------|--|--|
| <i>Did. ap.</i>               | <i>Didascalia apostolorum</i>                        | <i>Didascália dos apóstolos</i>                    |
| <i>Did.</i>                   | <i>Doctrina Duodecim<br/>Apostolorum</i>             | <i>Didaquê</i>                                     |
| <i>Synax.</i>                 | <i>Synaxarium Ecclesiae<br/>Constantinopolitanae</i> | <i>Sinaxário da Igreja de<br/>Constantinopla</i>   |
| <b>Orígenes</b>               |  |  |
| <i>Princ.</i>                 | <i>De Principiis</i>                                 | <i>Sobre os princípios</i>                         |
| <b>Ovídio</b>                 |  |  |
| <i>Met.</i>                   | <i>Metamorphōseōn librī</i>                          | <i>Metamorfozes</i>                                |
| <b>Paládio de Helenópolis</b> |  |  |
| <i>Dial.</i>                  | <i>Dialogus de vita Joannis<br/>Chrysostomi</i>      | <i>Diálogo sobre a vida de<br/>João Crisóstomo</i> |
| <i>Hist. Laus.</i>            | <i>Historia Lausiaca</i>                             | <i>História Lausiaca</i>                           |
| <b>Parmênides</b>             |  |  |
| <i>De Nat.</i>                | <i>De natura</i>                                     | <i>Sobre a natureza</i>                            |
| <b>Paulino de Nola</b>        |  |  |
| <i>Carm.</i>                  | <i>Carmina</i>                                       | <i>Poemas</i>                                      |
| <b>Pausânias</b>              |  |  |
| <i>Graec. descr.</i>          | <i>Graecae descriptio</i>                            | <i>Descrição da Grécia</i>                         |
| <b>Plínio, o Jovem</b>        |  |  |
| <i>Ep.</i>                    | <i>Epistolae</i>                                     | <i>Epístolas</i>                                   |
| <b>Plínio, o Velho</b>        |  |  |
| <i>Nat. Hist.</i>             | <i>Naturalis Historia</i>                            | <i>História natural</i>                            |

**Plutarco***Quaest. Graec.**Quaestiones Graecae**Questões gregas***Políbio***Hist.**Historiae**Histórias***Possídio***Vit. Aug.**Vita Augustini**Vida de Agostinho***Proclo***Or.**Orationes**Orações***Procópio***De aed.**De aedificiis**Sobre os edifícios***Prudêncio***C. Symm.**Contra Symmachus**Contra Símaco***Pseudo-Demétrio***De eloc.**De elocutione**Sobre o estilo***Pseudo-Hipólito***De duod. apost.**De duodecim apostolis**Sobre os doze apóstolos***Pseudo-Martírio***Or. fun.**Oratio funebris in laudem sancti  
Iohannis Chrysostomi**Oração fúnebre em louvor a  
João Crisóstomo***Scriptores Historiae Augustae***Hist. Aug.**Historia Augusta**História augusta***Símaco***Mem.**Memorial**Memorial*

**Sócrates Escolástico***Hist. eccl.**Historia ecclesiastica**História eclesiástica***Sozomeno***Hist. eccl.**Historia ecclesiastica**História eclesiástica***Suetônio***De vit. Caes.**De vita Caesarum**A vida dos Doze Césares***Sulpício Severo***Vit. S. Mart.**Vita Sancti Martini**Vida de São Martinho***Tácito***An.**Annales**Anais***Temístio***Or.**Orationes**Orações***Teodoreto de Cirro***Hist. eccl.**Historia ecclesiastica**História eclesiástica***Teófanos, o Confessor***Chron.**Chronographia**Crônica***Tertuliano***De cultu fem.**De cultu feminarum**O vestuário feminino**Praescr.**De Praescriptione Haereticorum**A prescrição de hereges***Tucídides***Hist.**Historiae**Histórias***Veleio Patérculo***Hist. Rom.**Historiae Romanae**História romana*

**Virgílio**

*Buc.*

*Bucolica*

*Bucólicas*

**Zósimo**

*Hist. Nov.*

*Historia Nova*

*História Nova*

## ABREVIATURAS DOS TEXTOS BÍBLICOS

|               |                                      |                                  |
|---------------|--------------------------------------|----------------------------------|
| <i>1 Cor.</i> | <i>Epistula I ad Corinthios</i>      | <i>1ª Epístola aos coríntios</i> |
| <i>1 Mc.</i>  | <i>Liber I Maccabaeorum</i>          | <i>1º Livro dos Macabeus</i>     |
| <i>1 Pe.</i>  | <i>Epistula I Petri</i>              | <i>1ª Epístola de Pedro</i>      |
| <i>1 Re.</i>  | <i>Liber I Regum</i>                 | <i>1º Livro dos Reis</i>         |
| <i>1 Sm.</i>  | <i>Liber I Samuelis</i>              | <i>1º Livro de Samuel</i>        |
| <i>1 Tm.</i>  | <i>Epistula I ad Timotheum</i>       | <i>1ª Epístola a Timóteo</i>     |
| <i>2 Cor.</i> | <i>Epistula II ad Corinthios</i>     | <i>2ª Epístola aos coríntios</i> |
| <i>2 Cr.</i>  | <i>Liber II Paralipomenon</i>        | <i>2º Livro das Crônicas</i>     |
| <i>2 Re.</i>  | <i>Liber II Regum</i>                | <i>2º Livro dos Reis</i>         |
| <i>2 Tm.</i>  | <i>Epistula II ad Timotheum</i>      | <i>2ª Epístola a Timóteo</i>     |
| <i>Ap.</i>    | <i>Apocalypsis Ioannis</i>           | <i>Livro de Apocalipse</i>       |
| <i>At.</i>    | <i>Actus Apostolorum</i>             | <i>Atos dos apóstolos</i>        |
| <i>Ef.</i>    | <i>Epistula ad Ephesios</i>          | <i>Epístola aos efésios</i>      |
| <i>Fl.</i>    | <i>Epistula ad Philippenses</i>      | <i>Epístola aos filipenses</i>   |
| <i>Fm.</i>    | <i>Epistula ad Philemonem</i>        | <i>Epístola a Filemon</i>        |
| <i>Gl.</i>    | <i>Epistula ad Galatas</i>           | <i>Epístola aos gálatas</i>      |
| <i>Jó</i>     | <i>Liber Iob</i>                     | <i>Livro de Jó</i>               |
| <i>Jo.</i>    | <i>Evangelium secundum Ioannem</i>   | <i>Evangelho segundo João</i>    |
| <i>Lc.</i>    | <i>Evangelium secundum Lucam</i>     | <i>Evangelho segundo Lucas</i>   |
| <i>Lv.</i>    | <i>Liber Leviticus</i>               | <i>Livro de Levítico</i>         |
| <i>Mc.</i>    | <i>Evangelium secundum Marcum</i>    | <i>Evangelho segundo Marcos</i>  |
| <i>Mt.</i>    | <i>Euangelium secundum Matthaeum</i> | <i>Evangelho segundo Mateus</i>  |
| <i>Nm.</i>    | <i>Liber Nehemiae</i>                | <i>Livro de Neemias</i>          |
| <i>Nm.</i>    | <i>Liber Numeri</i>                  | <i>Livro dos Números</i>         |
| <i>Rm.</i>    | <i>Epistula ad Romanos</i>           | <i>Epístola aos romanos</i>      |
| <i>Sl.</i>    | <i>Liber Psalmorum</i>               | <i>Livro de Salmos</i>           |
| <i>Tt.</i>    | <i>Epistula ad Titum</i>             | <i>Epístola a Tito</i>           |

## LISTA DE SIGLAS

|      |   |
|------|---|
| BM   | <i>British Museum</i>                                     |
| BMC  | <i>A Catalog of the Greek coins of the British Museum</i> |
| BNF  | <i>Bibliothèque nationale de France</i>                   |
| CECS | <i>Centre for Early Christian Studies</i>                 |
| CIG  | <i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i>                     |
| CIL  | <i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>                     |
| CPG  | <i>Clavis Patrum Graecorum</i>                            |
| ILS  | <i>Inscriptiones Latinae Selectae</i>                     |
| MS   | <i>Manuscrito</i>   |
| NAC  | <i>Numismatica Ars Classica</i>                           |
| ODB  | <i>Oxford Dictionary of Byzantium</i>                     |
| PG   | <i>Patrologia Graeca</i>                                  |
| RIC  | <i>Roman Imperial Coinage</i>                             |
| SNG  | <i>Sylloge Nummorum Graecorum</i>                         |



## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>  | <b>35</b>  |
| <br>   |            |
| <b>CAPÍTULO I: OS ESTUDOS SOBRE JOÃO CRISÓSTOMO E CONSTANTINOPLA .....</b>         | <b>42</b>  |
| DEFININDO OS PROBLEMAS .....   | 42         |
| AS FONTES DE INFORMAÇÃO .....  | 51         |
| TEORIAS, MÉTODOS E CONCEITOS .....   | 59         |
| JOÃO CRISÓSTOMO E A HISTORIOGRAFIA .....   | 72         |
| OS ESTUDOS BIZANTINOS .....  | 82         |
| O QUE CONCLUIR E PARA ONDE IR .....  | 90         |
| <br>   |            |
| <b>CAPÍTULO II: JOÃO CRISÓSTOMO E SEU TEMPO .....</b>                              | <b>93</b>  |
| DE ANTIOQUIA A CONSTANTINOPLA .....  | 95         |
| DITOS E ESCRITOS: TRATADOS, HOMILIAS E CARTAS .....                                | 105        |
| UM PREGADOR E SUAS CONVICÇÕES PASTORAIS E TEOLÓGICAS .....                         | 121        |
| JOÃO CRISÓSTOMO E OS ANTIGOS .....   | 131        |
| <br>   |            |
| <b>CAPÍTULO III: O NASCIMENTO DE UMA CAPITAL .....</b>                             | <b>144</b> |
| ERA UMA VEZ ÀS MARGENS DO BÓSFORO .....  | 145        |
| DIOCLECIANO, CONSTANTINO E A NOVA ORDEM IMPERIAL .....                             | 157        |
| A CONSTRUÇÃO DA NOVA ROMA .....  | 165        |
| FLUTUAÇÕES NO CENÁRIO POLÍTICO .....   | 180        |
| IGREJAS, TRADIÇÕES, MEMÓRIAS .....   | 189        |
| A CONSOLIDAÇÃO DA METRÓPOLE DO ORIENTE .....                                       | 200        |
| <br>   |            |
| <b>CAPÍTULO IV: UMA CIDADE ESQUADRINHADA PELO PODER IMPERIAL E RELIGIOSO .....</b> | <b>203</b> |
| A CRISTIANIZAÇÃO E SEUS MÉTODOS .....  | 206        |
| UM CRISTIANISMO EM FORMAÇÃO .....  | 222        |
| O CONCÍLIO DE CONSTANTINOPLA (381) .....   | 231        |
| O <i>CÓDIGO TEODOSIANO</i> E A PROMOÇÃO DA FÉ CRISTÃ .....                         | 243        |
| EPÍLOGO .....  | 247        |

|   |            |
|---|------------|
| <b>CAPÍTULO V: O PROTAGONISMO DOS BISPOS NA ANTIGUIDADE TARDIA</b>      | <b>249</b> |
| O EPISCOPADO, UM MINISTÉRIO COMPLEXO .....                              | 249        |
| QUESTÕES HISTÓRICO-ETIMOLÓGICAS .....                                   | 253        |
| O PAPEL DOS BISPOS NA SOCIEDADE TARDO-ANTIGA.....                       | 257        |
| O <i>EPÍSKOPOS</i> E SUA ATUAÇÃO POLÍTICO-RELIGIOSA .....               | 264        |
| O OFÍCIO SACERDOTAL SEGUNDO JOÃO CRISÓSTOMO .....                       | 274        |
| <br>  |            |
| <b>CAPÍTULO VI: JOÃO CRISÓSTOMO E SUA INTERVENÇÃO EM CONSTANTINOPLA</b> | <b>294</b> |
| UMA SÚBITA PROMOÇÃO.....  | 296        |
| OS RECURSOS ORATÓRIOS DE UM PREGADOR .....                              | 305        |
| QUEM OUVIA O BISPO? .....   | 313        |
| O CUIDADO COM AS DEVOTAS E O ASSISTENCIALISMO ECLESIAÍSTICO.....        | 320        |
| AS HETEROTOPIAS, OS <i>LOCA PERICOLOSA</i> .....                        | 327        |
| A ameaça das ágoras e dos fóruns .....                                  | 328        |
| Contra o teatro e o hipódromo .....                                     | 337        |
| A CRIAÇÃO DOS <i>LOCA SANCTA</i> : AS ISOTOPIAS .....                   | 343        |
| As procissões e litanias como isotopias .....                           | 345        |
| As igrejas e os <i>martyria</i> .....                                   | 353        |
| REFORMAS EPISCOPAIS E TURBULÊNCIA POLÍTICA .....                        | 363        |
| O CONFLITO ENTRE A IMPERATRIZ E O BISPO .....                           | 368        |
| ESPAÇO E IDENTIDADE CRISTÃ VS. IDENTIDADE IMPERIAL .....                | 372        |
| O SÍNODO DO CARVALHO .....  | 379        |
| <br>  |            |
| <b>CONCLUSÃO.....</b>   | <b>385</b> |
| <br>  |            |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>  | <b>392</b> |
| OBRAS DE JOÃO CRISÓSTOMO .....  | 392        |
| DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL.....   | 398        |
| DOCUMENTAÇÃO ARQUEOLÓGICA .....   | 408        |
| DOCUMENTAÇÃO NUMISMÁTICA .....  | 410        |
| DOCUMENTAÇÃO VISUAL .....   | 410        |
| DOCUMENTAÇÃO EPIGRÁFICA.....  | 413        |

|   |            |
|---|------------|
| ATAS, SÍNODOS E CONCÍLIOS.....                | 413        |
| DOCUMENTOS JURÍDICOS .....                    | 414        |
| ORDENS, CRÔNICAS E TEXTOS ECLESIASTICOS ..... | 415        |
| BIBLIOGRAFIA INSTRUMENTAL.....                | 416        |
| BIBLIOGRAFIA .....                            | 421        |
| <br>  |            |
| <b>APÊNDICE .....</b>                         | <b>479</b> |
| <br>  |            |
| <b>ANEXOS .....</b>                           | <b>482</b> |

## INTRODUÇÃO

Constantinopla é, sem dúvida, uma das cidades mais belas e intrigantes da história da humanidade. Sua riqueza soma diferentes esferas, aglutinando contribuições políticas, sociais, religiosas, educacionais e culturais. Não à toa, atraiu olhares de gregos, romanos, árabes, turcos e dezenas de outros povos que viam suas terras banhadas pelo Mar Negro e pelo Mediterrâneo como um local próspero e estratégico.

Ao realizarmos uma rápida consulta ao acervo de bibliotecas acadêmicas nacionais e buscarmos verbetes como “Constantinopla” ou “Bizâncio”, nos deparamos com resultados numéricos significativos, o que, à primeira vista, sugere um grande interesse historiográfico sobre essa cidade. Todavia, a situação muda um pouco ao nos debruçarmos sobre esse material encontrado, pois a maioria das obras que contêm os termos buscados apresenta títulos compostos por “Império Bizantino”, “Sociedade Bizantina” ou “Civilização Bizantina”, o que, em si mesmo, não representa problema algum, exceto pelo fato de que tais obras praticamente ignoram a criação da cidade grega de Bizâncio e seus primeiros séculos de existência. Um exemplo que resume muito bem isso reside no verbete “Constantinopla” em *Brill’s New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World*, que se inicia da seguinte maneira: “O desenvolvimento de Constantinopla como cidade atingiu seu apogeu na época de Justiniano I (527-565), embora a atividade de construção tenha continuado até cerca de 600” (BERGER, 2006, p. 1017).

É curioso pensar que as “origens” da cidade são praticamente esquecidas nesses manuais. Seria uma superação do temido “mito das origens”, tal como criticava Marc Bloch (1942) ou ainda François Simiand (1903)? Antes fosse. Pois a própria refundação e consolidação da cidade como Constantinopla, nos séculos IV e V, sofre com a escassez de estudos mais detalhados. É claro, menções são feitas à empreitada de Constantino rumo ao Oriente, mas de forma sintética e pouco enriquecedora, focando mais nas ações do imperador do que na cidade propriamente dita. Assim, torna-se alarmante perceber que aquilo que é chamado de “longo século IV”<sup>1</sup> – momento crítico para a redefinição de tradições, para transformações políticas e militares e para promoção do cristianismo no Império Romano –, é relegado a resumos que nem de longe

---

<sup>1</sup> A expressão “longo século IV” refere-se ao recorte temporal que contempla finais do século III a meados do século V, mais precisamente da ascensão de Diocleciano, em 284, até a morte de Teodósio II, em 450 (MCGILL; CRISTIANA; WATTS, 2010, p. 6).

abranchem a complexidade dos processos ocorridos na capital do Oriente durante essa fase do Império.

O mesmo não acontece, por exemplo, com a cidade de Roma, na qual os séculos IV e V são exaustivamente explorados, sobretudo no contexto denominado de “Queda do Império Romano” ou nas transformações produzidas pelas “invasões bárbaras”. Boa parte das obras sobre Constantinopla, ao contrário, se iniciam com eventos do século VI, como também atesta Anthony Kaldellis (2019, p. 15). Essa preferência não é mera coincidência, pois é exatamente nesse século que Justiniano assume o manto imperial, mais precisamente em 527. Ao que tudo indica, a opção por essa data é resultado de uma convenção historiográfica fortemente influenciada por matrizes políticas.

A fama do governo de Justiniano (527-565) deve-se, sobretudo, à sua tentativa de *renovatio imperii*. Ou seja, de reviver a *gloria Romanorum*, a grandeza do passado, e reconquistar o Império Romano do Ocidente perdido para os bárbaros, além do fato de o cristianismo ter atingido uma relevância bem mais impactante na sociedade (HALDON, 1999, p. 17-19). Nos clássicos moldes de uma historiografia política, o governo de Justiniano constituiria uma época distintiva na história do Império Romano tardio. Daí, portanto, forma-se aquilo que podemos chamar de “marco histórico”. Marco esse que influencia fortemente a história de Bizâncio e Constantinopla.

Não almejamos, com tal observação, desmerecer os trabalhos que optam pelo recorte temporal mencionado. Antes, temos a intenção de convidar os olhares para a Constantinopla pré-Justiniano, aquela do “longo século IV” que aludimos, não para resumir os feitos de Constantino e diluir a cidade dentro de mais uma das ações do seu governo, mas para compreendermos um pouco de sua complexidade, tanto em aspectos sociopolíticos quanto religiosos.

Constantinopla não parece sofrer pela falta de atenção acadêmica. Pesquisas regularmente são publicadas e, apesar das dificuldades relacionadas às escavações em Istambul, novas informações lentamente revelam cada vez mais detalhes sobre a cidade. Todavia, a Constantinopla do final do século IV e início do V ainda merece mais atenção, em especial o processo que levou à implantação do cristianismo e à conversão da cidade num dos principais centros de irradiação da fé cristã, uma vez que tal processo impactou diretamente as esferas sociopolíticas, o cotidiano e a própria paisagem urbana, sobretudo mediante a construção de igrejas, o fortalecimento das práticas ascéticas, o exercício da caridade cristã, além da adoção

de símbolos, rituais e procissões que constituíam um espaço sagrado (GWYNN, 2015, p. 206-207).

A igreja local se viu envolvida, por exemplo, no auxílio à população necessitada por meio da organização de hospitais, leprosários, asilos e hospedarias. O próprio bispo de Constantinopla tornou-se uma figura de destaque, sendo o cargo disputado por seu prestígio. Inúmeras questões podem ser levantadas a partir desses pontos. Acreditamos que é preciso explorar ainda mais a relação entre ser humano e espaço físico e não nos concentrarmos apenas nas instituições, nas estruturas ou na descrição da topografia da cidade.

É em meio ao processo supracitado que a relação entre João Crisóstomo e a disputa pelo espaço urbano de Constantinopla, durante os primeiros séculos de cristianização, ganha destaque, pois o referido bispo, no exercício de seu cargo na Capital, utilizou de sua posição em prol da conversão da cidade aos ideais cristãos. Aliás, tal conversão não era apenas dos indivíduos, mas do próprio espaço urbano, das tradições e do tempo, por meio do esvaziamento da memória tradicional greco-romana, pela apropriação e transformação da cultura clássica, pela instituição de um novo calendário e pela separação física e espiritual dos cristãos das demais religiões presentes em Constantinopla.

Acreditamos que a literatura especializada, por mais que contemple distintas temáticas sobre João Crisóstomo, como adiante mostraremos, ainda precisa preencher a lacuna existente quanto à relação entre esse importante Padre da Igreja e o espaço de Constantinopla durante a cristianização, o que se conecta com a investigação acerca da influência que os bispos estavam angariando sobre o território, os lugares e o cotidiano das cidades na época tardia. Tal processo era motivo de embate entre os próprios cristãos, que se repartiam em múltiplas facções para além da nicena, e entre adeptos de tradições religiosas distintas, com exceção do judaísmo, que parece não ter expressão na Constantinopla do século IV. Tais disputas, no entanto, não se restringiam ao nível teórico, discursivo, mas estavam localizadas no tempo e espaço, sobretudo na cidade, que surge como palco desses conflitos.

Diante da problemática apresentada, é possível criar aquilo que os gregos antigos chamavam de *hypóthesis* (ὑπόθεσις), componente imprescindível do conhecimento humano e, certamente, dos trabalhos acadêmicos. Em nosso caso, esta tese é norteadada por três hipóteses, as quais apresentamos abaixo.

Em primeiro lugar, defendemos que a cristianização do Império Romano foi um processo lento e desigual no tempo e no espaço, resultante de uma série de fatores. Dentre eles, a influência sobre o espaço urbano e o cotidiano e a formulação de isotopias e de heterotopias, ou seja, de lugares de identidade e de alteridade, foram essenciais para a construção da paisagem urbana mais próxima dos distintos preceitos cristãos. A intensa atividade edilícia, a ressignificação de estruturas pagãs, a apropriação e a demarcação de datas festivas não eram atividades desconectadas, mas constituíam um conjunto de estratégias político-religiosas que visavam à transformação da cidade sob a ótica dos líderes eclesiásticos que as fomentavam, uma vez que interferiam diretamente na paisagem urbana e no cotidiano citadino, como visto em Constantinopla.

Como segunda hipótese, argumentamos que o cargo episcopal exibia uma importância significativa e em constante crescimento, tanto em prestígio quanto na possibilidade de atuação. Defendemos que, na Antiguidade Tardia, a autoridade episcopal inclui carisma religioso e competências de natureza política. Seja como detentor de influência política, importância social, liderança social ou autoridade pragmática, espiritual e ascética, os bispos exerciam um papel de líder, na medida em que representavam um grupo, ocupavam uma posição de poder com condições de influenciar decisões de caráter administrativo e dogmático, encontravam legitimação na comunidade cristã e amiúde atuavam além da esfera estritamente religiosa, o que lhes conferia uma posição estratégica e fundamental para o processo de cristianização.

Como terceira e última hipótese, defendemos que João Crisóstomo, ao ser ordenado bispo de Constantinopla, realizou e incitou uma série de reformas eclesiásticas na sé da Capital baseadas em sua concepção das funções sacerdotais, em sua experiência como presbítero de Antioquia e em seus preceitos ascéticos, afetando tanto o clero quanto os fiéis. Valendo-se da posição de liderança que o cargo episcopal lhe conferia e de suas próprias crenças, João também buscou interferir na configuração do espaço urbano e no cotidiano da cidade, na tentativa de romper com as tradições e memórias da cultura clássica greco-romana que esses lugares emanavam. Para isso, utilizou de todos os recursos que lhe estavam disponíveis, sejam eles materiais ou simbólicos, o que o colocou em diversas situações conflituosas, de maneira especial com as autoridades imperiais. De tal modo, as ações de João Crisóstomo à frente do cargo episcopal nos possibilitam entendê-lo como um importante agente do processo de cristianização no Oriente tardo-antigo, sobretudo em Constantinopla.

Para o desenvolvimento e a comprovação de nossas hipóteses e para a formulação de nossos argumentos, consultamos uma série de autores que forneceram embasamento teórico e metodológico essencial para tal tarefa. Os conceitos utilizados ao longo de nossa pesquisa serão expostos no primeiro capítulo, onde apresentamos a estrutura da investigação realizada. Todavia, acreditamos que não seria redundante mencioná-los de antemão. Dito isso, antecipamos que, ao longo desta pesquisa, nos valem dos conceitos de *liderança, conflito, espaço, paisagem, cidade, isotopia, heterotopia, memória, representação e cotidiano*; e metodologicamente utilizamos algumas técnicas da *análise de conteúdo*.

Distintos *corpora* foram reunidos e analisados no cumprimento de nossos objetivos. No que tange à descrição e análise de Constantinopla, além das fontes de natureza escrita, como obras de Diodoro Sículo, Dion Cássio, Estrabão, Procópio, João Malalas e outros autores, também incorporamos dados da cultura material obtidos mediante a consulta a relatórios de escavação, artigos de pesquisas arqueológicas, livros e catálogos publicados, principalmente, por arqueólogos. Mapas da cidade, reconstruções virtuais, plantas e fotografias de monumentos, esculturas, mosaicos, bem como moedas presentes em catálogos numismáticos, foram valiosos em nossa empreitada.

No que se refere aos acontecimentos que cercaram a trajetória de João Crisóstomo, recorreremos ao *Diálogo sobre a vida de João Crisóstomo*, escrito por Paládio de Helenópolis; as *Histórias eclesiásticas*, de Sozomeno, de Sócrates, de Teodoreto e de Filostórgio; a *História Nova*, de Zósimo; a *Oração fúnebre*, de autoria anônima, mas atribuída a Pseudo-Martírio; os tratados de João Crisóstomo e seu extenso conjunto de homilias proferidas na Capital. E ainda, por se tratar de uma pesquisa que envolve o processo de cristianização do Império Romano e atuação episcopal, mais especificamente em Constantinopla, obras de autores, como Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa, Eusébio de Cesareia, Ambrósio, Agostinho e Proclo, também se fizeram úteis, assim como algumas orações de Libânio. Por fim, o *Código Teodosiano* e as atas dos diversos concílios realizados nos séculos IV e V foram fundamentais para a compreensão do período retratado.

Para finalizar esta introdução, gostaríamos de fornecer as diretrizes de estruturação e os objetivos desta tese, que se encontra dividida em seis capítulos, além da introdução e da conclusão. No capítulo inicial, de caráter mais teórico, apresentamos e delimitamos a problemática de nossa pesquisa, os conceitos e preceitos teórico-metodológicos utilizados e a natureza das fontes elencadas acima. Também discutimos a produção bibliográfica sobre



Constantinopla e sobre João Crisóstomo para situarmos o campo de discussão no qual esta tese se encontra, o que permite justificarmos nosso próprio trabalho. Por fim, buscamos problematizar a relação de João Crisóstomo com o espaço de Constantinopla.

No segundo capítulo, apresentamos e discutimos o primeiro protagonista de nossa investigação, João Crisóstomo. Mais especificamente, abordamos aspectos da sua trajetória, formação e experiências, com foco no período antioqueno, uma vez que os anos em Constantinopla são explorados no sexto capítulo. Preocupamo-nos em aprender mais sobre a produção intelectual de João e, por isso, seus tratados, homilias e cartas foram objeto de nossa atenção. Diante de um material tão rico quanto esse, foi possível traçar algumas características de Crisóstomo por meio de suas próprias obras, ao passo que a imagem dos autores tardo-antigos sobre o bispo também foi enriquecedora para a compreensão de tal personagem e seu contexto.

No terceiro capítulo, demos voz à segunda protagonista desta pesquisa, a cidade de Constantinopla, na medida em que buscamos estabelecer as raízes de Bizâncio, remontando ao seu período como *pólis*, não para buscar uma origem, mas para compreender que ali existia uma cultura própria e dominante, de tradição grega, que perdurou por séculos. Todavia, Bizâncio se transformou numa imponente capital. Mas como isso ocorreu? De que maneira o Oriente tornou-se atrativo para o Ocidente? De modo breve, respondemos a essas perguntas para, enfim, chegarmos à fundação de Constantinopla, no século IV, momento em que expomos e discutimos questões relacionadas à espacialidade e à materialidade da cidade. Por fim, compreendemos a transformação da pequena *pólis* em metrópole, residência imperial e capital oficial do Império do Oriente em paralelo com o desenvolvimento do cristianismo na cidade.

Dando continuidade à discussão a respeito de Constantinopla, buscamos demonstrar os caminhos que desembocaram na proclamação do cristianismo como religião imperial e na promoção de Constantinopla à rota essencial na geografia do sagrado. Para isso, analisamos, no quarto capítulo, o percurso da cristianização do Império Romano, os meios, as táticas e as estratégias adotadas por seus protagonistas para a efetivação de tal processo. A seguir, nos dedicamos à cristianização de Constantinopla a partir de sua refundação por Constantino, em 330. Também analisamos a importância do Concílio de Constantinopla, realizado em 381, e de seus cânones para a elevação do status da cidade entre as demais sés e para a definição de uma ortodoxia cristã no Oriente. Por último, nos concentramos no *Código Teodosiano* e em suas leis que, de uma forma ou de outra, favoreceram o cristianismo e ampliaram a atuação dos bispos na sociedade.

No quinto capítulo, abordamos o desenvolvimento do prestígio e a ampliação das possibilidades de ação que o cargo episcopal poderia proporcionar num mundo em transição, como são os séculos IV e V. Assim, discutimos questões relativas a participação, influência, eleição e papel dos representantes episcopais. Com isso em mente, buscamos compreender a formação do episcopado em Constantinopla e em que condições João Crisóstomo o assumiu. Não obstante, julgamos pertinente aludir à compreensão de João sobre o ofício sacerdotal e a hierarquia eclesiástica, uma vez que acreditamos que suas crenças a respeito da natureza, dos predicados e das funções esperadas de bispos foram essenciais para o modo como conduziu seu episcopado na Capital.

Após conhecer a trajetória de João Crisóstomo, seus escritos, suas características, sua visão sobre a hierarquia eclesiástica e sua atuação na sé da Capital, bem como ter noção do espaço, dos monumentos, da paisagem e do ambiente construído de Constantinopla, permeado pela cultura greco-romana, foi possível adentrar com mais segurança num terreno mais particular, reservado para o capítulo final. Nesse sentido, problematizamos a atuação de João no exercício do seu episcopado, com base em suas reformas eclesiásticas e em sua luta pela separação física e simbólica dos cristãos dos demais grupos religiosos. E mais, analisamos as estratégias discursivas e as ações de João Crisóstomo para a elaboração de heterotopias, ou seja, dos lugares impróprios para os cristãos na Capital. Por se tratar de uma operação relacional, também nos atemos às estratégias de fixação de isotopias, de lugares próprios e seguros espiritualmente para os seguidores da Boa Nova. Nossa análise partiu tanto dos documentos escritos, sobretudo das homilias proferidas pelo bispo, quanto da documentação material fornecida pela cidade.

Julgamos conveniente ainda destacar que a relevância desta tese se encontra na união e na problematização de duas personagens, João Crisóstomo e Constantinopla, com ênfase na experiência do bispo na Capital, uma vez que a problemática que analisamos não tem recebido a atenção devida por parte dos especialistas, pois a maior parte dos estudos sobre João Crisóstomo concentra-se em sua fase como pregador em Antioquia.

Ao fim e ao cabo, a interação entre o bispo e a cidade nos permite apreender de maneira mais clara o processo de apropriação e resignificação dos espaços urbanos no decorrer da cristianização. Por meio da atuação de João, é possível apreender as estratégias de cristianização, as percepções da configuração do espaço e a dinâmica própria do cotidiano citadino, o que inclui conflitos com distintas vertentes religiosas e com o poder imperial. Todos, ao seu modo, buscando o controle da paisagem urbana.

## CAPÍTULO I

**OS ESTUDOS SOBRE JOÃO CRISÓSTOMO E CONSTANTINOPLA****DEFININDO OS PROBLEMAS**

É fato que a relação da História com suas fontes e métodos é, em si, também histórica. Sabemos que o historiador, em contextos distintos, concebeu seu universo documental e epistemológico de maneira igualmente distinta. Ainda hoje, mesmo em concepções historiográficas que se apresentam como inovadoras, constatamos certo descompasso quando se trata da cultura material, pois, não raro, tais concepções se mantêm presas à exploração dos documentos textuais e pouco tratam da materialidade e da espacialidade em seus objetos de estudo.

Também não é segredo para nós o apego do historiador às fontes escritas, em especial aqueles do século XVIII e XIX, posto que esses deram base para a historiografia moderna – focada fortemente em problemas que o código escrito poderia acomodar. É claro que existiam trabalhos historiográficos que incluíam a dimensão espacial da existência em suas reflexões. A esses, contudo, François Simiand (1906-1909) ironiza. O sociólogo criticou as grandes monografias regionais da escola vidaliana e denunciou a incapacidade da Geografia em delimitar o seu objeto, numa clara alusão à capacidade explicativa superior das disciplinas históricas e sociológicas. Lucien Febvre (1922), por sua vez, contesta as críticas de Simiand ao diferenciar os objetos e os métodos de geógrafos e sociólogos, além de apontar a pertinência de um recorte regional para o estudo de seus objetos, assim como proposto na geografia de Vidal de la Blache (1883; 1894), razão pela qual a variável geográfica nunca foi estranha à tradição *annaliste*, como comprova o monumental estudo de Fernand Braudel (1949) sobre o Mediterrâneo à época de Filipe II.

O campo político, sem dúvida, foi um dos que mais sofreram com a relutância dos historiadores em pouco dialogar com outras disciplinas. O divórcio entre História e Geografia era inegável, mas esse poderia até ser disciplinar, não metodológico e intelectual. Assistimos às correntes historiográficas da primeira metade do século XX se distanciarem cada vez mais de questões espaciais e materiais e se aproximarem da Sociologia, da Antropologia e da Economia, fossem elas instituições alemãs, francesas ou britânicas, para citar as que mais influenciaram as brasileiras.

Na segunda metade do século passado, entretanto, a História experimentou uma série de mudanças epistemológicas. Um conjunto de “viradas” fizeram parte de sua trajetória como disciplina acadêmica. Uma das mais importantes, sem dúvida, foi a virada linguística ou giro linguístico, do inglês *linguistic turn*, que esboçava suas preocupações com a narrativa da História desde Paul Veyne (1970), no final dos anos de 1960. Apesar disso, ocupou um lugar central entre os debates teóricos apenas a partir de Hayden White (1973) e sua obra *Metahistory*, especialmente por este último ter adaptado criticamente categorias da teoria literária à análise histórica e historiográfica.<sup>2</sup>

A contribuição advinda dos pressupostos linguísticos, certamente, acentuou de maneira provocativa a relação entre filosofia e linguagem na História, fomentando um intenso debate que permanece até hoje. Contudo, uma vez mais, os aspectos materiais e espaciais que fazem parte da construção das sociedades e dos indivíduos foram deixados de lado ou considerados secundários, dadas as implicações epistemológicas da discussão, centradas no tipo de conhecimento que o historiador produz. Muitos historiadores e até mesmo escolas de pensamento histórico reagiram aos pressupostos de White (1973), preocupando-se em criticá-lo ou reafirmar a cientificidade da História como disciplina e o conhecimento por ela produzido (CHARTIER, 1993; MARVIC, 1995; IGGERS, 2000; MOSES, 2005; GINZBURG, 2000).<sup>3</sup> Nessa empreitada, há uma associação ainda maior com as Ciências Sociais e a Antropologia e, por consequência, seus métodos.

Vale a pena recordar que, na França, em décadas anteriores à difusão do debate narrativo da História, Fernand Braudel (1949; 1967) já falava em civilização material e já valorizava o

---

<sup>2</sup> O *linguistic turn*, em palavras gerais, não afetou apenas a História – e nem nasce com ela –, mas diversas outras áreas do conhecimento, pautadas, sobretudo, na filosofia ocidental do século XX, cuja principal característica é o foco da filosofia e de outras humanidades na relação entre filosofia e linguagem. É interessante afirmar que, desde o século XIX, a potencialidade dos discursos e das palavras já eram exploradas, por exemplo, com Johann Georg Hamann e Wilhelm von Humboldt. Já na primeira metade do século XX, outro importante filósofo da linguagem nomeado como um dos precursores dos interesses da virada linguística é Ludwig Wittgenstein (1975; 2001), em especial com seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, de 1922, e suas observações sobre os jogos de linguagem em seu trabalho posterior, *Investigações filosóficas*, de 1953. Importa destacar que movimentos intelectuais muito diferentes foram associados à “virada linguística”, embora o próprio termo seja comumente pensado e popularizado pela antologia de 1967 de Richard Rorty, intitulada *The linguistic turn*, em que significa a virada para a filosofia linguística. Segundo Rorty (1991), a frase “virada linguística” originou-se do filósofo Gustav Bergmann. Contudo, no âmbito da História, o *linguistic turn* encontrou sua popularização, sobretudo, com a obra *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*, escrita por Hayden White e publicada em 1973. White ocupou um lugar central entre os teóricos da história contemporâneos por ter, de forma crítica e instigante, adaptado categorias originadas no campo da teoria literária à produção do conhecimento histórico. Apesar disso, historiadores, como Paul Veyne (1970), já realizavam críticas sobre a escrita da História e levantavam questões sobre a importância da narrativa e da linguagem em seus pressupostos teóricos.

<sup>3</sup> Tão logo foram as críticas, ataques e publicações a respeito dos pressupostos publicados em *Metahistory* (1973), que Richard Vann (1998, p. 143) sugeriu aos críticos de Hayden White que abandonassem a obsessão com a Meta-História e dessem mais atenção aos novos temas discutidos pelo historiador norte-americano.

espaço nos estudos que realizava, como bem atestam seus volumes de *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* e o primeiro tomo de *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles)*. Cabe-nos ressaltar, todavia, que esse fazer historiográfico braudeliano não se difundiu amplamente, mesmo entre os historiadores da *École des Annales*, que no futuro buscaram se distanciar de tais pressupostos.

A geração de pesquisadores vinculados aos *Annales* posterior a Braudel exibiu características distintas, dada a fragmentação e a ampliação de objetos e abordagens historiográficas. As análises marcadamente econômicas e sociopolíticas foram perdendo espaço para as mentalidades, mediante um diálogo cada vez maior com a Antropologia, acentuado pela chamada *Nouvelle Histoire*, difundida, sobretudo, após a publicação da obra *Faire de l'Histoire*, em três volumes, organizada por Jacques Le Goff e Pierre Nora (1974). Assim, a França abriria as portas para uma nova virada nos estudos históricos, a *cultural*, que, entre suas proposições, acabou por distanciar-se ainda mais da Geografia, vista como uma disciplina auxiliar na busca dos primeiros *Annales* pela sonhada História Total.

É necessário, não obstante, fazer justiça às obras de Bernard Lepetit e de expoentes da *Microstorie*, na medida em que esses pesquisadores retomaram a reflexão do espaço, em especial o urbano, como campo de investigação do historiador. De fato, as obras de Lepetit trouxeram uma grande contribuição para o *métier* historiográfico, posto que o autor insistiu no diálogo com a Geografia, a Economia, a Sociologia, a Arquitetura e a Antropologia. As cidades e o espaço em relação às temporalidades e sob escalas de observação distintas, não perdendo de vista os atores sociais, foram alguns dos eixos de investigação propostos por Le Petit. Suas análises prezaram, ainda, pela necessidade de refletirmos sobre a relação e articulação entre espaço e tempo, ao invés de postularmos uma justaposição de um sobre o outro (LE PETIT, 1984; LE PETIT; HOOCK, 1987; LE PETIT; PUMAIN, 1993). No âmbito da escrita da História, François Dosse (2004, p. 148) declara que as constatações sobre espaço e tempo de Le Petit tornam-se “um meio essencial para fazer surgir um novo regime de historicidade voltado decididamente para modelos pragmáticos e hermenêuticos”.

No estudo do Mundo Antigo, o espaço, em particular no que se refere aos assentamentos e à cultura material, adquiriu maior relevância a partir dos anos 1970, com destaque para obra *Spatial analysis in Archaeology*, de Ian Hodder e Clive Orton (1976). Mas, além disso, solidificava-se, em outros campos, a percepção de que a mudança social não poderia ser explicada satisfatoriamente sem uma reconceitualização das categorias relativas ao componente

espacial da vida em sociedade. Vigorava, assim, cada vez mais a noção de que “ser e tempo” não encerram toda a dimensão da existência humana (SCHLÖGEL, 2003, p. 9), e de que o espaço é não apenas um continente ou uma realidade apriorística da natureza; diferentemente, ele precisa ser pensado e investigado como condição e resultado de processos sociais. A partir dessas concepções nasce aquilo que alguns convencionaram designar como *spatial turn* ou virada espacial (LÖW, 2013, p. 17-34).

Tendo em vista as lições do *spatial turn*, é fundamental preocuparmo-nos em refletir sobre questões que nos remetem ao espaço e às modalidades de apropriação dele. Questões essas para as quais já atentavam os gregos antigos, desde Parmênides (*De nat.*, VIII-XI) a Aristóteles (*Ph.*, IV), e que continuaram a mobilizar especialistas contemporâneos, como Albert Einstein (1947). E, hoje, nós, historiadores.

É fato que o espaço não pode mais ser tratado como algo morto, estático ou simplesmente como um receptáculo natural dos acontecimentos humanos. Apreendido em sua dimensão territorial e cultural, o espaço adquire novos contornos e pode ser considerado tanto como produto quanto produtor do social, o que, em outras palavras, quer dizer que assume múltiplas e distintas funções. Para exemplificar, podemos entendê-lo como um ambiente no qual grupos sociais se organizam e estabelecem regras de convívio e de socialização; como um ambiente repleto de práticas e representações; como um local de subsistência de comunidades; ou como um repositório de vestígios produtores de memória coletiva e esquecimento (BALANDIER, 1999, p. 62). Distintas são as possibilidades para a compreensão da atuação do espaço sobre os homens e dos homens sobre o espaço, e nenhuma delas é frutífera se o considerarmos estático.

Tendo como referências as perspectivas supracitadas, nesta tese, analisamos o processo comumente denominado como “cristianização do Império Romano”, no qual mecanismos e estratégias foram utilizados para transformar a cidade antiga e sua paisagem em autênticos espaços de devoção, conforme os distintos preceitos cristãos. Elegemos um período específico como recorte temporal para a nossa investigação, compreendido entre o final do século IV e início do V, mais especificamente entre 398 e 404, período em que João Crisóstomo atuou como bispo de Constantinopla, cidade selecionada como nosso recorte espacial. Acreditamos que o episcopado de João foi exemplar para compreender o processo de apropriação e resignificação da *pólis* em favor dos cristãos. João já era conhecido por suas duras homilias sobre a separação entre espaços cristãos e não cristãos em Antioquia. Contudo, defendemos que, amparado pela posição episcopal que ocupava em Constantinopla e por suas redes de influência, João

Crisóstomo pôde exercer maior influência na ressignificação do espaço e do cotidiano citadino. No exercício de sua posição de liderança, demonstrou uma preocupação evidente quanto à dinâmica entre espaço e cotidiano, incluindo suas considerações sobre clero, gênero, educação, prática do cristianismo, ascetismo, entre outros aspectos significativos para a compreensão dos discursos e ações que nos possibilitam qualificá-lo como um importante agente cristão no processo de transformação da paisagem urbana e do cotidiano da Capital do Império do Oriente.

Como outrora dissemos, nos estudos sobre a Antiguidade, o espaço adquiriu maior relevância apenas a partir dos anos 1970. Ou seja, boa parte dos objetos da historiografia foram abordados sob o prisma de outras problemáticas, que não a espacial, isso inclui o cristianismo, visto que a produção historiográfica é também uma produção do seu tempo. Em outras palavras, a preocupação com o espaço e seus usos, a formação de identidades, a fixação de memórias e a reflexão sobre essa relação, por exemplo, igualmente possuem tempo e lugar, sendo uma pauta atual da agenda dos historiadores. Seria anacrônico e até mesmo injusto exigir essa preocupação de investigações que tinham outras preocupações e objetivos. Todavia, é preciso ressaltar que, apesar da escassa exploração de problemas espaciais na historiografia até a segunda metade do século XX, devemos partir do pressuposto que as comunidades cristãs viviam num mundo conectado e plural, onde os cristãos não só se relacionavam com a sociedade romana, como eram parte dela, agindo e interagindo conforme as situações. Um exemplo disso encontra-se no cotidiano urbano, como na realização de festividades judaicas, que davam ensejo à participação de pagãos e de cristãos, atraídos pelo soar das trombetas na sinagoga e pela exuberância do canto e da dança (VENTURA DA SILVA, 2012a, p. 13). A expansão do credo cristão, portanto, deve ser inserida num processo mais amplo, que é a transformação do universo religioso no Mediterrâneo. Nesse sentido, para compreendermos certas nuances do cristianismo é necessário relacioná-lo ao contexto sociocultural próprio das cidades, uma vez que foi nesse ambiente que tal culto se expandiu (VENTURA DA SILVA; CRUZ, 1997, p. 135).

Quando nos referimos a cidades, no plural, não se trata de um mero recurso linguístico. Dissemos isso devido à tendência historiográfica de supervalorização do papel de Roma como epicentro do cristianismo. Todavia, Constantinopla desempenhou um evidente protagonismo na História do Cristianismo. Ao contrário de Roma, sua trajetória como núcleo para o Império Romano e para a Igreja só tem início ao ser refundada por Constantino, em 330, uma vez que, antes disso, a cidade diferenciava-se em arquitetura, política, geografia e, até mesmo, no que diz respeito ao seu nome, Bizâncio.

A partir da refundação da *pólis* bizantina como Constantinopla, promovida por Constantino, a antiga *apoikia* grega passou a ser uma majestosa residência imperial,<sup>4</sup> sob clara inspiração da *urbs* romana, vindo a ser denominada até mesmo de Nova Roma (Νέα Ῥώμη) ou Segunda Roma (δευτέραν Ῥώμη) (Soc., *Hist. eccl.*, VIII; XVI). Na condição de residência imperial, Constantinopla tornou-se um centro urbano requisitado, vindo a crescer em grande escala, com o conseqüente aumento da população cristã. Os cristãos, nesse espaço, também contribuíram para mudanças tanto na paisagem quanto no cotidiano da cidade. No ambiente urbano, as igrejas desempenhavam um papel importante na vida social e econômica. O recinto da igreja, devemos lembrar, não era apenas um local de culto, mas, também, um grande complexo onde as pessoas se reuniam por motivos distintos (GREGORY, 1979, p. 17). Assim, ela tornava-se palco para debates sobre a preocupação com os pobres, os doentes e os idosos, que resultavam na construção de residências, hospitais, albergues e orfanatos, bem como em sua própria imagem atrelada a um importante exercício social (DANIÉLOU; MARROU, 1984, p. 332-333).

O status de *metropolis* era recente para Constantinopla, uma vez que há poucos séculos era uma típica *pólis* assentada sobre uma acrópole.<sup>5</sup> Como residência imperial, viu suas instituições e tradições serem importadas de Roma e mescladas à cultura grega, oriental e cristã, o que a caracterizou pelos séculos seguintes. Se a condição de metrópole era algo novo, isso quer dizer que a população da cidade também era. De fato, muitos dos residentes da Capital eram imigrantes de várias partes do Império, que, até meados do século IV, não apresentavam uma

---

<sup>4</sup> *Apoikia* (ἀποικία) é um termo usado para designar as colônias gregas. Sua tradução literal é “um assentamento longe de casa, uma colônia”. Embora não tenha um significado político ou social particular, *apoikia* pode incluir uma *pólis* com aparatos políticos e sociais independentes e manter uma *chora*. *Apoikia* difere-se de outro tipo de assentamento colonial grego, o *emporion* (Ἐμπόριον), uma espécie de entreposto comercial ou povoação, desprovido de *chora* e estruturas sociais e políticas independentes, estabelecido em terra estrangeira, quer como sítio autônomo, quer como parte de um complexo urbano existente. É preciso recordar que uma *pólis* também era um centro comercial e, em alguns casos, mantinha uma área designada *emporion*. Às vezes, fontes escritas antigas chamam uma *apoikia* de *emporion*, o que demonstra que uma colônia também poderia ser um assentamento comercial ou que tais termos não eram tão rígidos assim (TSETSKHLADZE, 2006, p. XXXIX-XLI).

<sup>5</sup> *Metropolis* (μητρόπολις) é um termo grego, originado da junção das palavras *mētēr* (μήτηρ), que significa “mãe”, e de *pólis* (πόλις), que significa “cidade”. Originalmente, *metropolis* se referia às cidades gregas originárias, ou seja, aquelas que colonizavam ou estabeleciam assentamentos em outras regiões e nelas fundavam uma *apoikia* (ἀποικία), ou seja, uma espécie de “colônia”, com as quais mantinham contato e conexões sociais, políticas e culturais (MALKIN, 2014, p. 977). O conceito de *metropolis* se alargou e passou a ser utilizado no período pós-clássico para se referir à cidade principal de uma província, a sede do governo. Assim como outras acepções do aparato administrativo greco-romano, a concepção *metropolis* foi utilizada pela Igreja para se referir à sé de dos bispos metropolitanos (FARIS, 1992, p. 376). No âmbito romano, também se entende *metropolis* como um título honorário concedido às capitais da *koivá*, da organização provincial e, às vezes, a outras importantes cidades que mantinham relação com outras por meio do fluxo de pessoas, seja por sua importância política, comercial, cultural ou religiosa (JONES; HORNBLLOWER, 2014, p. 977-978). É preciso recordar que as definições de metrópole e colônia utilizadas para definir as relações territoriais e políticas na Modernidade não são aplicáveis ao contexto greco-romano, pois elas contêm um conjunto de conotações que não são aplicáveis ao Mundo Antigo ou à Antiguidade Tardia (WHITLEY, 2001, p. 124).



relação mais estreita com Bizâncio (GREGORY, 1979, p. 34). Fenômenos urbanos que consideramos modernos, resguardadas as proporções, também ocorreram em Constantinopla. A súbita expansão gerou um inchaço populacional e problemas relacionadas à subsistência, à moradia, à violência e à ocupação do espaço (MANGO, 1991a, p. 510). Apesar disso, a rápida ascensão de Constantinopla, que ocasionou instabilidades sociais, também foi responsável por contornar os problemas por ela gerados, na medida em que os imperadores adotaram uma política de intensa atividade edilícia, responsável por ofertar múltiplas possibilidades de emprego à população.

À medida que a Capital expandia, símbolos imperiais não paravam de surgir. Em vários pontos da *pólis*, a presença do poder dos imperadores fazia-se sentir, em particular, por meio de colunas, estátuas, igrejas, ágoras, fóruns, banhos públicos, circos e anfiteatros, além de celebrações e procissões imperiais, que entretinham e reforçavam a autoridade da figura imperial (BASSETT, 2004, p. 96-97). Com o tempo, todo esse desenvolvimento de Constantinopla atraiu muitos administradores, cortesãos e burocratas, bem como litigantes e peticionários das províncias orientais. Além destes, havia aqueles que buscavam o luxo, os entretenimentos e o conforto que apenas uma Capital poderia proporcionar. Com a associação entre o Império e a Igreja, a quantidade de relíquias de mártires, monumentos e complexos religiosos só aumentava. Aliados a isso, a promoção de reformas, confiscos e conversão de templos em estruturas cristãs, além da multiplicação dos *martyria*, tornaram-se frequentes. Não demorou muito para Constantinopla tornar-se, também, um importante centro de devoção, capaz de atrair ano a ano milhares de peregrinos (MANGO, 1991a, p. 510).

Ao passo que a fama e o prestígio de Constantinopla aumentavam, o status daqueles que faziam parte dos círculos de liderança política, social e religiosa também se elevava, dentre os quais certamente o bispo se enquadra. À medida que a cristianização da cidade antiga avançava, a influência episcopal passava a ser exercida também em outros domínios, como na administração da justiça, na organização do abastecimento de víveres em tempos de escassez e na sua atuação como representantes do *populus* junto à corte (BAUMGARTNER, 2001, p. 88-89). Ou seja, o episcopado passou a ser visto como um cargo de liderança pelo poder imperial e de destaque frente à comunidade. No âmbito eclesiástico, a partir do final do século IV, o bispo da Capital do Oriente somente teria menos poder que o bispo de Roma (*Conc. Const.*, I, 3; *Soc., Hist. eccl.*, XVIII). Tal constatação, certamente, não foi bem recebida por outras sés, sobretudo pelos bispos de congregações como as de Alexandria e de Antioquia, que exibiam uma consolidada e notória tradição cristã (GREGORY, 1979, p. 35). João Crisóstomo, ao

assumir o episcopado de Constantinopla, em 398, portanto, o fez num contexto marcado, por um lado, pela expansão da Capital e, por outro, pelo aumento do prestígio episcopal nos meios urbanos e, conseqüentemente, pela concorrência e conflito entre os detentores das sés orientais.

Uma vez em Constantinopla, João Crisóstomo deu continuidade à pregação iniciada em Antioquia, na qual a preocupação com o nexos entre a cidade e a igreja era evidente. No entanto, como bispo, João ocupava um cargo de prestígio e poder que outrora não ocupava na sua cidade natal, na qual era presbítero. Em seus primeiros anos à frente da sé de Constantinopla, realizou diversas ações no intuito de reformar a igreja da cidade, o que desagradou tanto ao clero quanto à casa imperial, motivo pelo qual foi convocado a comparecer perante o Sínodo do Carvalho, em 403. Múltiplas acusações foram feitas contra Crisóstomo, entre as quais destacam-se a exigência de um rigor excessivo de seus sacerdotes, a expulsão daqueles que discordavam de suas opiniões e a interferência na rotina da congregação da Capital, por meio de mudanças na vida do clero e dos leigos, nas finanças da igreja, na ordem das viúvas e nos atos de devoção cristã (Pal., *Dial.*, V).

As alterações na gestão eclesiástica realizadas por João Crisóstomo, em Constantinopla, foram amargamente sentidas pelos clérigos, uma vez que os ideais do bispo se chocavam, amiúde, com os dos demais representantes da Igreja, mesmo que estes compartilhassem as crenças nicenas. Além disso, assim como em seu período antioqueno, João permanecia em sua luta pela separação entre aqueles que considerava cristãos legítimos, hereges, pagãos e judeus. Para o bispo, estava claro que os seguidores de Cristo deveriam se abster de entretenimentos mundanos, como peças de teatro, jogos, apostas e demais espetáculos. Nem mesmo deveriam compartilhar, por tempo prolongado, espaços frequentados por não-cristãos (Ioa. Chrys., *Cont. lud. et theat.*, 272-278). Amparado pela posição de autoridade episcopal e baseado nos ideais ascéticos, João Crisóstomo interferiu em questões complexas do ambiente urbano, como o uso do espaço e do tempo. Ao pregar um estilo de vida austero, João recomendava aos fiéis o desapego aos bens materiais e a prática da caridade, sobretudo às devotas cristãs, que não raro mantinham uma conduta frequente de dilapidação de sua fortuna em favor da Igreja.

Em seus discursos, João Crisóstomo demonstrava uma preocupação moral com a comunidade cristã e interpretava de forma simples e direta os textos eclesiásticos, nos quais os pobres e menos abastados eram privilegiados, o que promoveu a popularidade do bispo entre uma extensa parcela da população (Soc., *Hist. eccl.*, VI, 16). Mas o que nos chama a atenção na empreitada de João é seu extenso conjunto de homilias que trazem à tona a preocupação com

os espaços da cidade. Não apenas em termos doutrinários o bispo diferenciava os cristãos dos demais, ele esforçava-se em distinguir os locais considerados dignos e apropriados dos lugares oriundos da tradição judaica e pagã, tidos como impróprios e danosos. É nesse sentido que entendemos que problematizar a questão espacial pode ser extremamente relevante, uma vez que a representação discursiva de distintos lugares conhecidos aos habitantes da cidade interfere no modo de vida, nas ações e no cotidiano destes.

Diversas homilias de João Crisóstomo foram proferidas na tentativa de educar os seguidores de Cristo. Não à toa João foi considerado o Padre da Igreja oriental mais profícuo na História do Cristianismo, tendo escrito o maior número de homilias, cartas e tratados que foi legado até nós hoje.<sup>6</sup> É oportuno destacar que o conteúdo das obras de Crisóstomo, além de conter as preocupações do pregador com a difusão dos preceitos evangélicos, era também fruto das práticas dos cristãos da Capital, que nem sempre seguiam os conselhos de seu bispo, uma vez que estavam ainda ligados às raízes clássicas da cidade e às tradições greco-romanas. É justamente por isso que devemos salientar a importância das situações que envolvem o domínio e a representação da paisagem urbana. A disputa pelo controle dos espaços, fosse ela física ou simbólica, era responsável por criar lugares isotópicos e heterotópicos.

João Crisóstomo estava ciente do poder coercitivo e sedutor de determinados ambientes, por isso esforçava-se em apartar sua congregação das tentações do hipódromo, do teatro, dos banhos e de reduzir a permanência de cristãos em locais públicos, como as praças. As investidas de João possuem alvos específicos e remetem à geografia da cidade, por isso é tão importante compreendermos Constantinopla não como um mero receptáculo dos eventos humanos, mas como uma personagem ativa. É impossível pensar o ambiente construído, as cidades, os monumentos, os edifícios e seus padrões arquitetônicos, sem levar em consideração os usos e apropriações feitas por grupos e indivíduos. O espaço não representa apenas um suporte passivo dos processos sociais. Ao contrário, atua ativamente no desenrolar de tais processos, uma vez que a materialidade dos lugares e dos monumentos, seus sentidos, símbolos e representações, são capazes – mas sem cair num determinismo – de exercer um poder coercitivo e de condicionar o comportamento individual e coletivo (LEFEBVRE, 2008, p. 59).

A problematização do espaço urbano de Constantinopla no contexto da cristianização, em particular, assinala uma compreensão peculiar dos bispos e demais representantes eclesiásticos

---

<sup>6</sup> O Padre da Igreja com maior legado literário, independentemente da localização geográfica, é Agostinho de Hipona, responsável por elaborar diversas homilias, cartas e tratados religiosos e filosóficos (MATTHEWS, 2001, p. 72).

sobre o território, os lugares e o cotidiano citadino na época tardia. Tal compreensão não raramente era motivo de embate entre os próprios praticantes do cristianismo, posto que esse repartia-se em múltiplas vertentes para além da nicena. Os séculos IV e V, em Constantinopla, foram marcados por diversos confrontos entre distintas facções, como a dos monges, dos novacianos e dos arianos. Tais disputas, contudo, não se restringiam ao plano teórico, discursivo, mas estavam localizadas no tempo e no espaço, sobretudo na cidade, que surge como palco e protagonista desses conflitos.

Com esta tese, portanto, objetivamos investigar os mecanismos e estratégias que foram utilizados para transformar a cidade antiga num espaço de devoção apropriado aos cristãos, no decorrer da cristianização do Império Romano. Para tanto, elegemos como estudo de caso a cidade de Constantinopla sob o episcopado de João Crisóstomo (398-404). Acreditamos que a experiência de João como bispo da Capital possa contribuir para iluminar o processo de apropriação e ressignificação da cidade pelos cristãos. Mediante as ações do bispo, sustentado por um influente cargo de liderança e por suas redes de apoio, é possível compreender um pouco mais sobre a dinâmica entre espaço e cotidiano no período tardo-antigo, dinâmica esta que envolvia conflitos e disputas de poder entre os distintos grupos que compunham a sociedade. Por intermédio das homilias de João Crisóstomo, bem como de obras de outros autores antigos e da cultura material, buscamos realizar uma investigação acerca do discurso e das práticas de João concernentes ao espaço citadino, o que inclui representações sobre os lugares sagrados e perigosos para os cristãos, além de ações voltadas para a transformação da paisagem urbana e do cotidiano da congregação de Constantinopla, razão pela qual João pode ser considerado um reformador da *pólis* sob a ótica cristã.

## AS FONTES DE INFORMAÇÃO

A fim de comprovar as hipóteses que nortearam esta tese, foi necessário mobilizar um conjunto um tanto ou quanto extenso de fontes escritas e de natureza arqueológica, as quais apresentaremos a partir de agora. Não falaremos aqui de todas elas, mas apenas daquelas que foram basilares na execução da pesquisa e na formulação de nossos objetivos durante as primeiras etapas da análise de conteúdo. Dito isso, comecemos pelas fontes escritas.

No que se refere à descrição dos acontecimentos que cercaram a trajetória de João Crisóstomo, três obras se destacam na maior parte dos trabalhos acadêmicos: o *Diálogo sobre a vida de João*

*Crisóstomo*, escrito por Paládio de Helenópolis; a *História eclesiástica*, de Sozomeno; e a *História eclesiástica*, de Sócrates. Todos esses documentos foram escritos em meados do século V e constituem o principal *corpus* para as investigações a respeito do assunto. Entretanto, a *História Nova*, de Zósimo, a *História eclesiástica* de Teodoreto, a *Oração fúnebre*, de autoria anônima, mas atribuída a Pseudo-Martírio, e o *corpus* intelectual de João, em especial seu extenso conjunto de homilias, entre outros documentos, são extremamente importantes para a reflexão sobre os eventos ocorridos entre 398 e 404.

A respeito das homilias de João Crisóstomo, há muito se debate as questões de composição, publicação e controle editorial do pregador sobre elas. Algumas das problemáticas levantadas questionam se suas homilias foram pronunciadas à assembleia e publicadas sem alteração, se foram escritas pensando numa futura publicação e se a falta ou a demasia de polimento são um indicativo do envolvimento de João e terceiros no processo editorial dos sermões (BAUR, 1959, p. 299; GOODALL, 1979, p. 62-78; KELLY, 1995, p. 92-94; HILL, 1998; MAYER; ALLEN, 2000, p. 30). Blake Goodall (1979, p. 78) argumenta que as homilias exegéticas de João Crisóstomo com elementos de natureza espontânea e discrepâncias estilísticas possivelmente se referem a uma versão oral, registrada estenograficamente, não editada e talvez até improvisada. Se esse for o caso, assim como afirmam Wendy Mayer e Pauline Allen (2000, p. 31), também podemos pensar o inverso. Ou seja, sermões altamente polidos e com estruturas sofisticadas demonstrariam maior preparação de João, fosse ao pronunciá-los ou ao editá-los.

Em relação à produção homilética de João Crisóstomo em Constantinopla, encontramos variações estilísticas e estruturais mencionadas pelos autores acima. Algumas pistas para explicar essas incongruências são fornecidas pelos autores antigos. Sócrates (*Hist. eccl.*, VI, 4), por exemplo, declara que algumas homilias foram publicadas pelo próprio João Crisóstomo, enquanto outras foram redigidas por cenógrafos à medida que o pregador as proferia. Sozomeno (*Hist. eccl.*, VIII, 18), por sua vez, afirma que, após João retornar de seu primeiro exílio, o bispo proferiu um sermão sem preparação prévia. Outra evidência sobre edições nos textos de João na Capital é encontrada no título do manuscrito da série *In epistulam ad Hebraeos homiliae* (1, 1), onde se lê que a coleção foi publicada por um presbítero antioqueno após a morte do bispo, em 407. Embora tenhamos alguns *flashs* sobre o processo editorial das homilias de João Crisóstomo, eles são esparsos e insuficientes para uma crítica mais aprofundada.

Talvez a maior dificuldade em relação aos sermões de João Crisóstomo seja distinguir a data e o local de pronunciamento deles. Às vezes, é possível apontar com clareza a cidade de origem,

mas para a maioria das homilias ainda existem muitas dúvidas quanto a isso. Desde a publicação da biografia produzida por John Kelly (1995), especialistas como Allen (1994; 1996; 1997) e Mayer (1997a; 2005a; 2014a; 2015) vêm questionando as datações tradicionais do extenso *corpus* homilético de João, ao passo que buscam reordená-lo, mas ainda há muito a ser feito ou sem possibilidade de resposta.

Tendo em mente as considerações acima, selecionamos algumas homilias de João Crisóstomo elaboradas durante o seu período como bispo de Constantinopla. Buscamos aquelas que, de alguma maneira, nos permitissem analisar os discursos do autor sobre o cotidiano, as tradições, o espaço e as instituições da Capital. Todavia, ao discorrer sobre locais específicos, como teatro, hipódromos, banhos, fóruns e ágoras a partir dos escritos de João, devemos levar em conta que a dificuldade na datação de suas homilias produziu uma espécie de narrativa “mesclada” entre Constantinopla e Antioquia. Apesar disso, existem sermões que, sem dúvidas, foram pronunciados em Constantinopla e, além desses, há aqueles que são atribuídos à Capital, apesar da falta de certeza. Assim, algumas homilias que utilizamos são: *Contra Anomoeos homilia 11* (CPG 4324); *De Christi divinitate* (CPG 4325); *De terrae motu* (CPG 4366); *De Eleazaro et septem pueris* (CPG 4441); *Homilia habita postquam presbyter Gothus* (CPG 4441); *In epistulam ad Philippenses argumentum et homiliae 1-15* (CPG 4432); *In Eutropium* (CPG 4392); *Contra ludos et theatra* (CPG 4422); *In epistulam ad Colossenses homiliae 1-12* (CPG 4433); *Cum Saturninus et Aurelianus* (CPG 4393); *In Acta apostolorum homiliae 1-55* (CPG 4426); *De regressu* (CPG 4394); *De recipiendo Severiano* (CPG 4395); *In epistulam I ad Thessalonicenses homiliae 1-11* (CPG 4434); *In epistulam II ad Thessalonicenses homiliae 1-5* (CPG 4435); *In epistulam ad Hebraeos argumentum et homiliae 1-34* (CPG 4440); *Sermo antequam iret in exilium* (CPG 4396); *De s. hieromartyre Phoca* (CPG 4364); *Adversus catharos* (CPG 4441); *Homilia dicta postquam reliquiae martyrum etc.* (CPG 4440); *In martyres omnes* (CPG 4441); e *Homilia dicta praesente imperatore* (CPG 4441).

Todas as homilias elencadas estão presentes no segundo volume na *Clavis Patrum Graecorum*, publicado na Bélgica, em 1974. Além disso, elas também fazem parte da *Patrologia Graeca*, em versões gregas e latinas. As versões da PG foram editadas por Jacques Paul Migne, de 1857 a 1866, e estão presentes entre os volumes 47 e 64. Poucas das referidas homilias possuem uma data precisa, com exceção daquelas pronunciadas em episódios específicos, como no regresso de João da Ásia Menor ou na queda de Eutrópio. Não obstante, são datadas entre 398 e 404, durante o episcopado de João Crisóstomo. Por fim, conforme argumenta Luke Lavan (2007, p. 157-158), muitas descrições de locais e instituições feitas por João não geram conflitos,

estivesse o pregador falando de Antioquia ou de Constantinopla. Por essa razão, quando necessário, também nos valem de textos produzidos pelo autor em Antioquia. A fim de compreender os pressupostos de João Crisóstomo acerca da natureza, dos atributos e do papel do episcopado, por exemplo, foi imprescindível consultarmos o seu tratado intitulado *De sacerdotio*, escrito provavelmente entre 390 e 391. Além disso, também incluímos em nosso *corpus* algumas epístolas remetidas por João Crisóstomo durante o seu período de exílio, isto é, entre 404 e 407, ano de sua morte. Mais informações sobre essas fontes estarão disponíveis ao longo da tese.

Uma das primeiras e mais importantes fontes para o estudo da trajetória de João Crisóstomo é a *Oratio funebris in laudem sancti Iohannis Chrysostomi*, a oração fúnebre em homenagem à memória de João. Sua autoria foi inicialmente atribuída a Martírio de Antioquia,<sup>7</sup> assim como a outros autores, como Cosmas, um dos diáconos do círculo de Crisóstomo, e Filipe de Sede, historiador da Igreja. A primeira hipótese mostrou-se insustentável e as demais carecem de sustentação, sendo assim, a oração continua a ter sua autoria atribuída a Pseudo-Martírio (BARNES, 2001; WALLRAFF, 2005, p. 47-49; 2007, p. 16-17; BARNES; BEVAN, 2013, p. 27).<sup>8</sup> Independentemente da autoria, sabemos que a oração foi elaborada por um dos seguidores de João e pronunciada diante de uma audiência composta por outros joanitas logo após a notícia da morte do bispo chegar aos arredores de Constantinopla. A *Oratio funebris* é o primeiro relato literário que temos acerca das atividades de João Crisóstomo como bispo de Constantinopla e de sua deposição, exílio e morte. De acordo com Timothy Barnes e George Bevan (2013, p. 27), presume-se que o texto original tenha sido revisado e expandido para publicação durante o inverno de 407/408. Além disso, tudo indica que a oração fúnebre estava disponível em

---

<sup>7</sup> Assim como apresentado na CPG 6517-6518.

<sup>8</sup> Inicialmente, tal obra foi atribuída a Martírio de Antioquia, mas essa hipótese foi refutada, uma vez que a oração fúnebre foi transmitida décadas antes do período do bispo antioqueno. Tendo isso em mente, Barnes (2001, p. 334) defendeu que a autoria como pertencente a Cosmas, contemporâneo e membro do círculo de João Crisóstomo. Apesar de Cosmas ser um bom candidato, existem obstáculos para essa identificação, na medida em que ele é descrito como um diácono da Igreja dos Santos Apóstolos em Constantinopla, enquanto o autor da *Oratio funebris* era um sacerdote (*Or. fun.*, 1, 10). Poder-se-ia argumentar que Cosmas atuou como diácono antes de João ser condenado ao seu primeiro exílio, em 403, sendo ordenado sacerdote após João ter recuperado seus deveres episcopais como bispo de Constantinopla, entre o retorno de seu primeiro exílio e sua expulsão da Capital, em junho de 404. Se isso ocorreu, não podemos saber, pois mesmo que Cosmas tenha sido elevado, os adversários dos joanitas teriam negado a validade da ordenação. De uma forma ou de outra, a narrativa da igreja de Constantinopla depois que a memória de João foi reabilitada teria sido que Cosme permaneceu como diácono. A identificação de Cosmas foi rejeitada por Martin Wallraff (2005, p. 47-49; 2007, p. 16-17), que propõe, em vez disso, identificar o historiador da Igreja Filipe de Side como o mais provável autor, mediante o argumento de que Filipe se encaixaria melhor no perfil literário encontrado na oração fúnebre. Timothy Barnes e George Bevan (2013, p. 6-9), por sua vez, rejeitam a hipótese de Wallraff, uma vez que o autor do discurso fúnebre não possuía tamanha envergadura em seu estilo de escrita, e defendem a autoria provisória a Cosmas, que, inclusive, aparece numa lista do século X como um dos autores contemporâneos de João Crisóstomo que teriam escrito sobre o bispo.

Constantinopla na década de 440 e que era aceita como um documento valioso, pois Sozomeno a consultou para complementar o relato de seu predecessor, Sócrates, a respeito de João em Constantinopla (WALLRAFF, 2007, 18-19; BARNES; BEVAN, 2013, p. 12).

Outro documento fundamental para o estudo da trajetória de João Crisóstomo é o *Diálogo sobre a vida de João Crisóstomo*. Trata-se de um texto escrito no século V que, como o próprio título anuncia, foi redigido sob a forma de um diálogo, protagonizado por um bispo e um diácono, os quais não são nomeados.<sup>9</sup> Sua autoria, a princípio, foi tida como anônima, uma vez que se suspeitava que a expressa “bispo de Helenópolis” era uma interpolação no título original e, portanto, que a atribuição da obra a Paládio estava incorreta.<sup>10</sup> No entanto, em 1908, Cuthbert Butler (1908, p. 39) defendeu que Paládio de Helenópolis era de fato o autor tanto do *Diálogo* quanto da *História Lausiaca*. Desde então, essa tem sido a hipótese mais aceita entre os estudiosos. Apesar disso, Herbert Moore (1921, p. XVI), primeiro tradutor da obra em língua inglesa prefere aceitá-la como anônima, embora tenha atribuída seu título a Paládio. A data de redação da obra não é precisa, variando entre 407 e 412. Moore, por não reconhecer a autoria da obra, também se abstém de oferecer uma data de redação. Por outro lado, Malingrey (1980, p. 129) acredita que a obra tenha sido escrita em 408, durante o exílio de Paládio em Siena, no Egito. Peter Van Nuffelen (2013, p. 1) concorda com tal hipótese, apenas estendendo o período em um ano, ou seja, entre 408 e 409. Katos Demetrios (2007, p. 42), por sua vez, acredita que a obra tenha sido iniciada logo após a morte de João, em 407 e concluída em 408. Já Yuliya Minets (2017, p. 416) é mais flexível e afirma que Paládio teria composto seu diálogo entre 408, quando soube da morte de Crisóstomo, e 412, após o falecimento de Teófilo de Alexandria.<sup>11</sup> À parte a discussão quanto à data da elaboração da obra, ressaltamos que o principal objetivo de Paládio era homenagear João, estimular os leitores a seguir o exemplo do bispo e adverti-los a respeito dos riscos de almejar o sacerdócio indevidamente, tal qual Crisóstomo fez em *De sacerdotio*. Vale ressaltar que a única cópia manuscrita do tratado data do século XI, proveniente da Biblioteca Mediceana Laurentina, em Florença, na Itália.<sup>12</sup> Por meio de tal manuscrito, o *Diálogo* foi editado, pela primeira vez, com uma tradução latina,

---

<sup>9</sup> “Diálogo” provém de um conceito grego, que o define como uma conversa entre duas ou mais pessoas, que manifestam as suas ideias de forma alternada, ocorrendo uma discussão ou uma troca de impressões com vista a chegar a um entendimento. O diálogo, por outro lado, também se trata de um gênero literário, no qual é simulada uma conversa entre dois ou mais personagens com a finalidade de explicar determinada situação, defender uma hipótese ou expor concepções morais (JAZDZEWSKA, 2015, p. 17-36).

<sup>10</sup> Opinião defendida por Savile no início do século XVII e muitos estudiosos consagrados, como Tillemont (BARNES; BEVAN, 2013, p. 21)

<sup>11</sup> Para mais informações a respeito da autoria do *Diálogo sobre a vida de João Crisóstomo* e os escritos de Paládio de Helenópolis, recomendamos a leitura de Yuliya Minets (2017).

<sup>12</sup> Encontrada no *Códice Laurentiano IX*, 14.



realizada por Emeritus Bigot, em 1680. Em 1921, Herbert Moore publicou uma tradução em língua inglesa, com base nas edições de Bigot e Migne,<sup>13</sup> desde então outras traduções surgiram, como a inglesa de Robert Meyer, em 1985, e a francesa de Anne-Marie Malingrey, em 1988.

Entre as Histórias da Igreja, sem dúvida, uma das mais úteis para o estudo do período de João Crisóstomo em Constantinopla é a *História eclesiástica* redigida por Sócrates, também conhecido como Sócrates Escolástico ou Sócrates de Constantinopla. Sócrates nasceu em Constantinopla, por volta de 380, e tornou-se um famoso cronista de língua grega (URBAINCZYK, 1997, p. 15). Suas obras cobrem o período de 305 a 439, tendo sido finalizada por volta de 450, à época de Teodósio II. Sócrates (*Hist. eccl.*, I, 1) afirma que o propósito de sua obra era continuar o trabalho de Eusébio de Cesareia, ao relatar as dissensões internas da Igreja e alguns acontecimentos políticos de seu recorte temporal. Sócrates busca ser equilibrado em sua narrativa, tem o cuidado de não usar títulos hiperbólicos ao se referir a personalidades proeminentes da Igreja e da casa imperial. Por essa razão, critica Eusébio pelos elogios excessivos a Constantino (Soc., *Hist. eccl.*, I, 1). Sócrates foi contemporâneo a Sozomeno e a Teodoreto de Cirro, que consultaram seu trabalho para compor suas próprias *Histórias eclesiásticas*. Inclusive, no século VI, a obra de Sócrates foi recompilada com as de Sozomeno e Teodoreto, o que obscureceu suas particularidades (LEPPIN, 1996). A *História eclesiástica* de Sócrates à qual temos acesso foi editada pela primeira vez em 1544, em Paris, por Robert Estienne com base no *Codex Regius* 1443. Em 1612, Johannes Christopherson traduziu a obra do grego para o latim. A edição moderna que se tornou base para as demais edições, no entanto, foi feita por Henri Valois, em Paris, no ano de 1668, por meio do *Codex Regius*, do *Codex Vaticanus*, do *Codex Florentinus*, bem como do *Codex Leonis Alladi* de Theodorus Letor. O texto aparece no volume 67 da *Patrologia Graeca*, editada por Jacques Paul Migne. Uma tradução para o inglês realizada por A. C. Zenos foi publicada no segundo volume da coleção *Nicene and post-Nicene Fathers, second series*, editada por Philip Schaff e Henry Wallace, em 1890. A nova edição crítica do texto foi editada por G. C. Hansen e publicada em Berlim, em 1995. Mais recentemente, entre 2004 e 2007, a *História eclesiástica* de Sócrates foi publicada em quatro volumes por Pierre Maraval na coleção *Sources Chrétiennes*.

A *História eclesiástica* de Sozomeno também faz parte dos documentos mais utilizados para abordar a trajetória de João Crisóstomo. O autor, cujo nome completo era Hermas Sozomenus, nasceu em Betélia, no ano 400, e foi um importante cronista da Igreja. Entre 440 e 443,

---

<sup>13</sup> Presentes na PG XLVII, editada por Jacques Paul Migne.

Sozomeno começou a escrever a sua *História eclesiástica*, composta por nove livros, que relatam os acontecimentos entre os governos de Constantino e Valentiniano III. Para elaborar sua obra, utilizou outros escritos, dentre os quais e principalmente a *História* de Sócrates. Contudo, isso não desqualifica a obra de Sozomeno, pois ele não foi um leitor acrítico, uma vez que buscou informações em diversas outras obras, como os escritos de Eusébio, Atanásio, Olimpodoro, Rufino, Sulpício, Hilário, Paládio e Eustáquio de Antioquia. A obra de Sozomeno foi editada, pela primeira vez, por Robert Estienne, em Paris, em 1544, com base no *Codex Regius* 1444. Edições posteriores foram realizadas por Christopherson e Ictrus, na região da Colônia, em 1612. Uma edição notável foi feita por Valesius, em Cambridge, no ano de 1720, o qual utilizou o *Codex Fucetianus* 1445 e outros fragmentos como os de Savilius, Theodorus Lector e Cassiodoro. Uma edição póstuma de Hussey, em grande parte preparada por John Barrow, é importante de ser mencionada, pois nela o *Codex Baroccianus* 142 é aferido pela primeira vez. A primeira tradução inglesa foi publicada em 1846, sem créditos, sendo posteriormente reimpressa e creditada a Chester David Hartranft, na coleção *Nicene and post-Nicene Fathers*, em 1890. Entre 1989 e 2008, a *História eclesiástica*, de Sozomeno, foi publicada em grego e francês na coleção *Sources chrétiennes*, editada por J. Bidez e G. C. Hansen.

A *História Nova*, de Zósimo, um cronista pagão do século V, é outro documento valioso, uma vez que, em um de seus livros, trata do período de João Crisóstomo em Constantinopla. Tal obra foi escrita originalmente em grego, num total de seis livros, abarcando diversos períodos da história do Império. O primeiro livro traça brevemente a história dos primeiros imperadores romanos de Augusto a Diocleciano; o segundo, terceiro e quarto, o período desde a ascensão de Constâncio Cloro e Galério à morte de Teodósio; o quinto e o sexto cobrem o período entre 395 e 410, que compreende exatamente o momento em que João exerceu as funções episcopais, bem como o desenrolar do conflito deste com a corte imperial e, por fim, a deposição e exílio do bispo. As fontes de Zósimo são, principalmente, os escritos de Dexipo de Atenas para o livro I, Eunápio de Sardes para os livros II até o capítulo 27 do livro V, e Olimpodoro de Tebas a partir de então. Os livros de Zósimo foram traduzidos e impressos, pela primeira vez, por Leunclávio em 1576. Os dois primeiros livros, em grego, com a tradução de Leunclávio, foram impressos por H. Stephanus, em Paris, no ano de 1581. A primeira edição completa do texto grego foi realizada por F. Sylburg, em Frankfurt, 1590. As edições posteriores foram publicadas em Oxford, em 1679, em Zeitz e Jena, editadas por Cellarius. Uma edição criteriosa foi editada em Leipzig, em 1784, por Reitemeier, que, embora não tenha consultado manuscritos novos,

utilizou as observações críticas de estudiosos para formulá-la. Uma edição mais confiável foi produzida por Bekker, em 1837, na cidade de Bonn, na Alemanha. Em 1887, na cidade de Leipzig, Ludwig Mendelssohn editou aquele que é considerado o primeiro texto confiável da *História Nova*, utilizando o MS *Vat. Gr. 156*, que estava indisponível para os estudiosos até meados do século XIX. As edições críticas modernas foram realizadas por F. Paschoud, em Paris, no ano de 1971, com uma tradução francesa, introdução e comentários, e por Ronald T. Ridley, em 1982, com uma tradução inglesa e comentários, publicada pela *Australian Association of Byzantine Studies*.

Além das fontes de natureza escrita, também incorporamos, em nossa pesquisa, dados da cultura material. O acesso a esses dados foi possível mediante a consulta a relatórios de escavação, artigos de pesquisas arqueológicas e livros e catálogos publicados, sobretudo, por arqueólogos. Alguns relatórios de escavação nos forneceram informações valiosas a respeito do desenvolvimento urbano de Constantinopla. O relatório intitulado *Preliminary report upon the excavations carried out in the Hippodrome of Constantinople in 1927*, publicado por S. Casson, D. Talbot Rice, G. F. Hudson e A. H. M. Jones, sob os auspícios da British Academy, por exemplo, traz à luz vestígios do Hipódromo de Constantinopla, local tão atacado por João Crisóstomo. Outro importante relatório foi produzido por Theodore Macridy Bey, em 1931, intitulado *Excavations at the Golden Gate Constantinople*, que trata das prospecções relativas ao Portão Dourado, um ponto focal da passagem urbana por ocasião das procissões imperiais. As escavações realizadas em distintas regiões da cidade por investigadores britânicos, entre 1927 e 1930, também nos interessam. Apoiada pela British Academy, tais pesquisas foram publicadas na revista *Antiquity*, em 1930, sob o título *British excavations at Constantinople*.

Talvez uma das maiores contribuições de natureza arqueológica para o estudo da topografia de Constantinopla seja *Excavations at Sarachane in Istanbul*. Dividida em dois volumes, essa obra contempla o relatório completo da maior escavação realizada pela Dumbarton Oaks e pelo Museu Arqueológico de Istambul no coração da antiga Constantinopla. O primeiro volume, elaborado por Harrison e Hill (1986), inclui uma discussão sobre as escavações e estratigrafia, catálogos de escultura, revistas, mosaicos, artefatos menores, além de informações sobre arquitetura, escultura e história do sítio arqueológico. O segundo volume, a cargo de John W. Hayes (1992), completa o relatório final das escavações. Além das discussões, na obra há um inventário de artefatos, organizados em ordem cronológica. Mais de 2000 itens listados são ilustrados por desenhos de perfil, com fotografias suplementares. Sem dúvida, as informações

reunidas na *Excavations at Sarachane in Istanbul* são de extremo valor para a investigação histórica e arqueológica de Constantinopla.

Como dissemos, outros documentos foram utilizados no decorrer desta investigação. Alguns mais pontuais e outros de consulta extensa, mas todos de grande valia. No que tange às homilias, as cartas e os tratados de João Crisóstomo, bem como aos principais autores tardo-antigos, responsáveis pela criação e divulgação da imagem do bispo de Constantinopla, voltaremos a eles de forma mais detalhada no capítulo seguinte. Além disso, conforme o andamento da tese, mapas, plantas, fotografias, imagens de reconstruções virtuais, moedas, inscrições e outros fontes se juntarão aos nossos *corpora* documentais.

## **TEORIAS, MÉTODOS E CONCEITOS**

Com a finalidade de pensar e interpretar a documentação à qual tivemos acesso e de sustentar as hipóteses que formulamos, mobilizamos um repertório de conceitos, essenciais para dar consistência aos nossos argumentos teóricos. De antemão, declaramos que não apenas citaremos determinado autor e a sua definição, sempre que possível, dialogaremos com eles, pois acreditamos que os conceitos são muito mais que meras ferramentas e instrumentos à disposição dos historiadores, mas sim construções filosóficas e abstratas com base na observação da realidade, com impacto significativo para a formalização do conhecimento e para a comunicação entre indivíduos. Assim como afirma Carey (2009, p. 5-7), os conceitos podem ser compreendidos, de modo geral, como aquilo que se idealiza no pensamento, um modo de pensar sobre algo que incide em uma espécie de apreciação por meio de uma opinião tanto negativa quanto positiva. Os conceitos, portanto, estão estreitamente ligados à constituição dos pensamentos, o que os tornam cruciais para os processos psicológicos de categorização, inferência, aprendizagem e formação da memória. Um conceito também pode ser definido como uma representação mental, no qual uma noção abstrata contida no vocabulário de cada língua corresponde a um conjunto de características específicas, determinando e definindo o que é e o que não é (MARGOLIS; LAURENCE, 2014).

Ao tratarmos de uma personagem de destaque como foi João Crisóstomo, especialmente após ser ordenado bispo de Constantinopla, percebemos diversas características que o distinguiam como um importante líder cristão. É por isso que acreditamos que o conceito de *liderança* é extremamente útil para esta investigação. De acordo com Orazio M. Petracca (1998, p. 713), a

concepção de liderança pode, a princípio, revelar-se vaga e imprecisa, mas podemos defini-la como toda relação “entre alguém que guia e alguém que está sendo guiado”, isto é, toda situação na qual, “por causa de quem está guiando, os que estão sendo guiados agem e sentem de forma diferente do modo como agiriam e sentiriam se não estivessem sendo guiados”. No entanto, Petracca (1998, p. 715) nos alerta que o conceito, de acordo com tal perspectiva, assume uma abrangência excessiva que acaba se confundindo com o conceito de influência, sem manifestar nenhum traço específico. Nesse sentido, é primordial enfatizar o papel de quem exerce essa liderança: o *líder*. Lasswell e Kaplan (1950, p. 59) declaram que o líder é eminentemente um político e sua conduta é determinada pela aquisição e fruição de valores de deferência. Se existe então um líder, é porque há aqueles que o seguem ou estão junto a ele. De modo geral, são líderes os que: “a) no interior de um grupo b) ocupam uma posição de poder que tem condições de influenciar, de forma determinante, todas as decisões de caráter estratégico, c) o poder que é exercido ativamente, d) e que encontra legitimação na sua correspondência às expectativas do grupo” (PETRACCA, 1998, p. 716). É nesse sentido que buscamos compreender João Crisóstomo e suas ações no espaço urbano de Constantinopla, uma vez que foi exatamente nesse espaço que ele exerceu uma evidente liderança político-eclesiástica, amparado pelo poder e prestígio do cargo episcopal

João Crisóstomo, em sua empreitada na Capital, angariou adeptos, membros da Igreja e da população que acreditavam e apoiavam suas ideias. Apesar disso, boa parte do clero e representantes imperiais sentia-se incomodada com as atitudes do bispo recém-chegado, o que, conseqüentemente, levou a um choque entre opiniões distintas e a situações conflituosas. Para a compreensão de tais ocorrências durante o episcopado de João Crisóstomo, quando se verifica o confronto entre os partidários e os inimigos do bispo, utilizamos o conceito de *conflito*. Afzalur Rahim (2011, p. 15-16) declara que não há uma definição universalmente aceita a respeito de tal conceito e indaga se o conflito é uma situação ou um tipo de comportamento, mas observa os seguintes elementos comuns nas definições de conflito: 1) não são reconhecidos interesses opostos entre as partes em uma situação de soma zero; 2) deve haver uma crença de cada lado, que o outrem vai atuar contra elas; 3) essa crença é susceptível de ser justificada por ações tomadas; 4) o conflito é um processo resultante do embate entre interações.

Ao abordarmos os conflitos, as concepções de João Crisóstomo sobre a *pólis*, os locais sagrados ou dessacralizados e o cotidiano dos fiéis, um denominador comum vem à tona: a cidade e seus usos. Desse modo, preocupamo-nos em refletir sobre questões que nos remetem às modalidades de apropriação do *espaço*. Sem dúvida, as considerações a respeito do espaço têm sofrido

alterações em sua concepção ao longo do tempo, algumas mais sutis e outras mais inovadoras, como, por exemplo, as definidas por Albert Einstein (1947, p. 34), que atentou para a necessidade de se investigar as mudanças na concepção espacial em relação à história do pensamento científico e das teorias físicas.

Já afirmamos que o espaço não pode mais ser tratado como algo morto, estático ou simplesmente como um receptáculo natural dos acontecimentos humanos. Apreendido em sua dimensão territorial e cultural, o espaço adquire novos contornos e pode ser considerado tanto como produto quanto produtor social, o que quer dizer que ele assume múltiplas funções. Distintas são as possibilidades para a compreensão da atuação do espaço sobre os homens e dos homens sobre ele, e nenhuma delas é frutífera se o considerarmos uma realidade inerte. De forma didática, o espaço pode ser dividido em várias categorias, tanto em espaços físicos específicos – micro, regulares e macro – quanto em espaços matemáticos abstratos, forjados por indivíduos para descrever os espaços físicos. Nesse sentido, a percepção do espaço é muito mais dinâmica do que estática. Em outras palavras, o mundo não seria percebido por todos da mesma forma, na medida em que diferentes mundos surgem como produtos das motivações e experiências humanas. A própria relação entre os seres humanos e o espaço tem raízes existenciais, na medida em que necessitamos do ambiente circundante para dar sentido a um mundo de eventos e ações (NORBERG-SCHULZ, 1980, p. 9-18).

Sob uma perspectiva mais prosaica, o conceito de espaço é reduzido a questões naturais e geográficas, como um mero local de residência ou um local de exploração, tornando-se ainda um agente passivo da natureza perante a exploração humana. Perspectiva essa que, apesar de intensamente criticada, ainda é muito difundida na produção historiográfica (CHORLEY, 1973; QUAINI, 1981). Para Michel Foucault (1989, p. 12), nas análises históricas tradicionais, o espaço é constantemente interpretado como um problema natural, geográfico, de uma cidade ou Estado, o que indica que sua compreensão se faz, amiúde, com base em categorias deterministas e ecológicas: “o que importava era o *substrato* ou as *fronteiras*”.<sup>14</sup> Foucault (1980, p. 177) também afirma que o “espaço foi tratado como o morto, o fixo, o não-dialético, o imóvel. O tempo, ao contrário, foi a riqueza, a fecundidade, a vida e a dialética”. O espaço construído de acordo com essa racionalidade pode ser definido como funcionalista, empírico e

---

<sup>14</sup> Foucault (1989, p. 12) reconhece que foi preciso Marc Bloch e Fernand Braudel para que se desenvolvesse uma história dos espaços mais crítica, mas que “é preciso dar continuidade a ela e não ficar somente dizendo que o espaço pré-determina uma história que por sua vez o modifica e que se sedimenta nele. A fixação espacial é uma forma econômico-política que deve ser detalhadamente estudada”.

moderno (CRIADO BOADO, 1993, p. 13). Embora não tenha problematizado o espaço de maneira mais profunda, Martin Heidegger (2012, p. 177-178) já antecipava que o *Dasein* tem ele mesmo um próprio “ser no espaço” e que não se pode dissociar o homem de sua espacialidade.<sup>15</sup> O espaço, ao invés de ser uma entidade física “já dada”, estática e mera ecologia, é, portanto, também uma construção social, existencial, em movimento contínuo e enraizada na cultura e no próprio ser.

É evidente não só a íntima relação entre espaço e sociedade, mas também que a construção do espaço configura uma parte essencial do processo de construção da realidade no âmbito de um determinado sistema de conhecimento, que inclui a organização socioeconômica, as práticas culturais e religiosas, bem como a atuação e a resposta dos indivíduos (CRIADO BOADO, 1993, p. 11). Ao reconhecer que o conceito de espaço é uma categoria dotada de um valor determinado por sistemas de conhecimento-poder, percebemos que muitas concepções de espaço provêm de esferas culturais e de contextos sociais distintos. Logo, estudar o espaço não é analisá-lo segundo um único sentido, mas sim de forma multidimensional, considerando tanto sua concepção física quanto cultural, o que inclui os ambientes urbanos e seus significados (NAVARRO, 2007, p. 7).

Intimamente relacionado ao espaço está o conceito de *paisagem*, frequentemente utilizado como sinônimo para o primeiro. Embora ocorra essa associação, Milton Santos (2002), em seu livro *a Natureza do espaço*, estabelece uma necessidade de distinção epistemológica entre espaço e paisagem e enfatiza que ambos os conceitos não são equivalentes. Em suas palavras, “A paisagem é um conjunto de formas que, num dado momento, exprime as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre homem e natureza. O espaço são as formas mais a vida que as anima” (SANTOS, 2002, p. 103). Em outros termos, a paisagem é transtemporal, uma vez que une objetos passados e presentes em uma construção transversal, já o espaço é único e existe no tempo presente, como uma construção horizontal. Tal concepção é encontrada em diversos outros autores, mesmo que apresentada por meio de definições ligeiramente diferentes, o que cria uma espécie de consenso entre os geógrafos contemporâneos. Assim, podemos dizer que a paisagem resulta da relação dinâmica de elementos físicos, biológicos e antrópicos, que ela não é apenas um fato natural, mas inclui a existência humana. As escolas alemã, francesa e brasileira deram ênfase a aspectos diferentes da paisagem, desde

---

<sup>15</sup> *Dasein* é o principal conceito de Heidegger (2012), em *Ser e tempo*, utilizado para questionar o que é *ser*. *Dasein* seria justamente o *ser* ou *ente* que existe imediatamente no mundo. Por essa razão, o termo é traduzido como *ser-aí*, *ser-aí-no-mundo* ou *ser-existente*.

as concepções naturalistas de Alexander von Humbolt (1845), passando pela formulação do conceito de paisagem cultural de Carl Sauer (1925), a inclusão do materialismo histórico de Milton Santos (1953), da ideia de geossistema de Viktor Borisovich Sotchava (1978), a concepção pragmática de mosaico, cuja formação se dá pela repetição de elementos espaciais, ecossistemas locais ou usos da terra, em diferentes escalas, tal como exposta por Richard Forman (1995), até a inclusão das múltiplas aspirações existenciais de hoje (CHANTAL; RAISON, 1986; MAXIMIANO, 2004). Apesar disso, a paisagem pode ser entendida como uma medida multidimensional de compreensão do espaço, como o produto das interações entre elementos de origem natural e humana, em determinado lugar. Os elementos de paisagem organizam-se de maneira dinâmica, num arranjo entre tempo e espaço. Numa relação com a memória imputada nos objetos materiais, no mundo físico, a paisagem participa da história viva, pois as suas formas realizam funções sociais no espaço, numa síntese das relações dialéticas entre natureza e sociedade, consolidando e revelando relações de poder, tradições e memórias, que se materializam em diferentes lugares, com destaque para as cidades (CHANTAL; RAISON, 1986, p. 158; SANTOS, 2002, p. 107; MAXIMIANO, 2004, p. 89-90).

Muito provavelmente, o primeiro modelo teórico moderno de análise das cidades foi formulado, no âmbito da História Antiga, por Fustel de Coulanges, em sua obra clássica *La cité antique*, de 1864. O estudo de Coulanges, contudo, expressa as preocupações da segunda metade do século XIX, época dominada pelas ideias de progresso e ordenamento preciso da história humana. Não é nosso interesse, aqui, apontar os problemas e limitações da obra de Coulanges. O que importa é perceber que a própria concepção de cidade vem sendo constantemente alterada, desde os primeiros estudos que a colocaram em perspectiva. Hoje, de modo bem distinto em comparação ao século XIX, os estudos urbanos têm promovido a formação de equipes interdisciplinares, encarregadas de desenvolver investigações de extensa amplitude. Conseqüentemente, os objetos de pesquisa ampliaram-se, reconstruindo-se a complexidade da estrutura social e destacando-se as relações travadas entre os vários segmentos sociais do espaço urbano (RAMINELLI, 1997, p. 185-202).

No que diz respeito ao conceito de *cidade*, defini-lo é uma tarefa difícil, assim como já declarava Gordon Childe (1950, p. 3). Contudo, se pensarmos numa espécie de equação análoga, é plausível assumir que a cidade se situa no âmbito das reflexões sobre o espaço e a sociedade, uma vez que é um produto dessa relação. Em outras palavras, os domínios citadinos são produzidos historicamente por relações socioculturais em determinados contextos, não se



devendo perder de vista que as cidades são, antes de tudo, construções humanas voltadas para os próprios interesses humanos (MARCUS; SABLOFF, 2008, p. 10).

As cidades possuem narrativas próprias que abrangem temporalidades distintas, além dos mais variados aspectos, como, por exemplo, os objetivos de sua criação, o local, os recursos naturais existentes, as edificações, a arquitetura, além da pluralidade cultural e as relações contidas no interior do espaço urbano. Uma mesma cidade, portanto, é múltipla. Nesse sentido, torna-se claro que as *urbes* não são realidades estáticas, fixas e indelévels, uma vez que elas diminuem, expandem, são destruídas, reconstruídas e remodeladas pela ação do tempo. Tal perspectiva permite refletir sobre os múltiplos processos de modernização, as diversas reformulações e adaptações, sem falar nos abandonos que os espaços urbanos sofreram (e sofrem) em conjunturas específicas. Para além disso, a preocupação dos indivíduos e grupos com a preservação de elementos constituintes da memória urbana também merece consideração. O sentido atribuído à cidade e seus espaços e às mais distintas atividades que nela têm lugar são responsáveis por criar múltiplas leituras entre os grupos que convivem e interagem nesses lugares, que, além de serem territórios, do ponto de vista físico e tectônico, são espaços complexos e repletos de sentido (PEYRAS, 1986, p. 213). O controle do espaço urbano ou rural, portanto, pode e deve ser problematizado.

Ao tratarmos de espaços de interação e sociabilidades ocorridos no ambiente urbano, no nosso caso, em Constantinopla, é necessário salientar a importância das situações que envolvem o controle de tais lugares. A disputa pelo controle dos espaços e paisagens que, conseqüentemente, interfere no cotidiano dos grupos, responsável também por criar distintos *lugares*, os quais definimos aqui como *isotopias* e *heterotopias*. As isotopias, segundo Henri Lefebvre (1999, p. 119), são “partes comparáveis do espaço que se expressam e se leem (nos planos, nos percursos, nas imagens mais ou menos elaboradas pelos “sujeitos”) de modo que se possa aproximá-las”. As isotopias, portanto, constituem “um lugar (*topos*) e o que o envolve (vizinhança, arredores imediatos), isto é, o que faz um mesmo lugar”, um lugar familiar, conhecido e seguro (LEFEBVRE, 1999, p. 45). Todavia, a fixação de isotopias, assim como das identidades, é uma operação relacional, uma vez que depende, para existir, de algo fora dela, ou seja, outro lugar da qual ela não faz parte, que ela não é (WOORDWARD, 2007, p. 9-10). As heterotopias seriam exatamente o reverso das isotopias, emergindo assim como o lugar do outro, do desconhecido, do contaminador e profano, ou seja, da alteridade. A diferença entre isotopia e heterotopia, para Lefebvre (2008, p. 118), só pode ser concebida de maneira dinâmica, nas quais “as relações mudam; as diferenças e contrastes vão até o conflito; ou então

se atenuam, são erodidas, ou corroídas”. A oposição entre isotopia e heterotopia relaciona-se de modo intrínseco com a construção de identidades e alteridades, com a identificação de grupos e seus símbolos, práticas e representações. Isto fica claro, por exemplo, nos discursos de João Crisóstomo sobre a definição de lugares considerados próprios e impróprios para os cristãos e em suas tentativas de colocá-los em prática.

Ao compreendermos o espaço citadino como um local de residência, de fixação de identidades, de movimento, onde corpos transitam, agem e respondem a ele, não podemos perder de vista a relação entre espaço e memória. Retomando as perspectivas de Halbwachs (1950) – e refinando-as –, Jan Assmann (2008, p. 109) declara que a memória é a faculdade que nos capacita a formar uma consciência de nós mesmos, tanto no nível pessoal como no coletivo. O processo identitário, por sua vez, é relacionado ao tempo, sendo essa síntese efetuada pela memória. Assmann (2008, p. 109-110) desenvolve sua teoria sobre a memória de maneira esquemática, ao dividir identidade, tempo e memória em três níveis. A princípio, no *nível interno*, a memória é uma matéria de nosso sistema neuromental, o tempo subjetivo e a memória é individual. Já no *nível social*, a memória é uma matéria de comunicação e o tempo e a identidade envolvem interações sociais. Por fim, no *nível cultural*, o tempo é histórico, mítico, e a identidade e memória são culturais.

Em seus trabalhos, Aleida Assmann (2006) e Jan Assmann (2008) introduzem a expressão “memória comunicativa”, com o objetivo de estabelecer a diferença entre o conceito de Halbwachs (1950) de “memória coletiva” e a sua compreensão de “memória cultural”.<sup>16</sup> Para Jan Assmann (2008, p. 110), memória cultural é uma forma de memória coletiva, uma vez que é compartilhada por um conjunto de pessoas. Halbwachs (1950), ao cunhar o conceito de “memória coletiva”, de certa forma, foi cauteloso em mantê-lo apartado das tradições, transmissões e transferências, que Assmann propõe incluir no conceito de “memória cultural”. Assmann (2008, p. 110), no entanto, preserva a distinção de Halbwachs, ao dividir o conceito de memória coletiva em “memória comunicativa” e “memória cultural”, mas insistindo em incluir a esfera cultural, excluída no estudo do sociólogo francês.

Em linhas gerais, a memória cultural seria um tipo de instituição, uma vez que ela pode ser exteriorizada, objetivada e armazenada em formas simbólicas que, “diferentemente dos sons de palavras ou da visão de gestos, são estáveis e transcendentem à situação: elas podem ser transferidas de uma situação a outra e transmitidas de uma geração a outra” (ASSMANN, 2008,

---

<sup>16</sup> A respeito da diferença entre memória individual e memória coletiva, cf. Assmann (2006).

p. 111). Cumpre ressaltar que o termo memória “não é uma metáfora, mas uma metonímia baseada no contato material entre uma mente que lembra e um objeto que faz lembrar” (ASSMANN, 2008, p. 111). Em outras palavras, podemos dizer que objetos, monumentos e lugares não têm uma memória própria, mas são capazes de nos lembrar, pois carregam as memórias com as quais as investimos. Conceção essa fundamental para a compreensão da importância da monumentalidade na cidade antiga.

A memória cultural, diferentemente da memória comunicativa, existe também em forma não corporificada e requer instituições de preservação e recorporificação. Esse caráter institucional não se aplica ao que Halbwachs (1950) chamou de memória coletiva e que Assmann (2008, p. 111) renomeia para memória comunicativa. A memória comunicativa, portanto, não é institucional. Logo, ela não é mantida por instituições, nem é cultivada por especialistas, nem convocada ou celebrada em ocasiões especiais, ela vive na interação e na comunicação cotidiana e, por isso, tem uma profundidade de tempo limitada.

No que se tange ao contexto da memória cultural, a distinção entre mito e história desaparece. Para Assmann (2008, p. 113), já não se trata do passado como tal, que conta para a memória cultural, mas apenas o passado tal como ele é lembrado. Outra característica importante da proposição de Assmann é constatada ao se referir à constituição identitária. Para o autor, o conhecimento sobre o passado adquire as propriedades e funções da memória somente se ele é relacionado a um conceito de identidade, que abrange tanto a memória quanto o esquecimento. João Crisóstomo compreende muito bem a função dos monumentos e lugares como portadores de memória e tradição. A luta do bispo pelo esvaziamento da cultura clássica e a instituição de uma nova é uma clara tentativa de promover o esquecimento.

Ao inferirmos que o sentido atribuído aos espaços de devoção é um elemento decisivo numa leitura sobre a cidade e ao tratarmos os símbolos, a monumentalidade, a memória e as práticas sociais como determinantes para a construção das identidades, estamos nos reportando a outro conceito, o de *representação*. Responsável por conjugar as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, a representação é capaz de posicionar indivíduos como sujeitos em grupos. Para Woodward (2007, p. 17), “é por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos”. A representação deveria ser compreendida, nesse sentido, como um processo cultural, apta a estabelecer identidades individuais e coletivas. Nicola Abbagnano (2007, p. 853) esclarece que representação, como conceito, significa, antes de tudo, uma

“imagem” ou uma “ideia” – ou ambas as coisas. De forma mais incisiva, Roger Chartier (1990, p. 74) declara que a representação deve ser interpretada como um “instrumento de um conhecimento mediato que revela um objeto ausente, substituindo-o por uma imagem capaz de trazê-lo à memória”. As representações, ainda segundo o autor, podem ser explicadas como classificações e divisões que organizam a apreensão do mundo social como categorias de percepção do real, de forma similar à construção de conceitos (CHARTIER, 1990, p. 17).

Por fim, outro importante conceito para compreensão da cristianização no mundo tardo-antigo é o de *cotidiano*, definido por Michel de Certeau como aquilo que nos é dado, que nos pressiona e até mesmo nos oprime dia após dia. O cotidiano seria, portanto, aquilo que nos prende intimamente, a partir do interior, numa espécie de “história a caminho de nós mesmos, quase em retirada, às vezes velada” (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 1996, p. 31). Por essa perspectiva, é no cotidiano que ocorrem as disputas pelos símbolos e pelos espaços, tanto por aqueles detentores dos poderes institucionalizados quanto por aqueles em situações menos favoráveis. O cotidiano seria capaz de proporcionar a dominação quanto a libertação, a depender da cultura performatizada numa disputa entre estratégicas e táticas. Essa invenção do cotidiano ocorria mediante aquilo que o autor chama de “artes de fazer”, “astúcias sutis”, “táticas de resistência”, responsáveis por alterar os objetos e os códigos e estabelecer uma (re)apropriação do espaço e do uso ao jeito de cada um. Nas relações cotidianas, Certeau (1998, p. 142) considera que toda atividade humana pode ser considerada cultural, mas para isso é preciso que as práticas sociais tenham significado para aqueles que as recebem e as realizam. A legitimidade da “autoridade”, isto é, a expressão daquilo que é “aceito” como “crível” se estabelece, portanto, pelas representações que se articulam por uma “constelação de referências”. Em outras palavras, o cotidiano é um espaço de confronto, de legitimação e de possibilidades socioculturais (CERTEAU, 1995, p. 34).

Antes de prosseguirmos, é importante realizarmos algumas advertências a fim de localizar o leitor quanto à utilização de alguns conceitos e termos multiformes e abstrusos mencionados nesta tese. Em primeiro lugar, tratemos da *cristianização*. A cristianização como conceito é pouco definida pelos pesquisadores que a abarcam em suas pesquisas, talvez pela dificuldade em estabelecer um conceito tão abrangente e complexo, que pode gerar uma série de generalizações e problemas teórico-metodológicos. Mas isso não quer dizer que qualquer explicação a respeito de sua definição deva ser erradicada, uma vez que essa conduta igualmente gera uma série de outros problemas, como dúvidas entre os leitores e os próprios estudiosos, a falta de um norte epistemológico e uma confusão quanto aos excessos e aos limites

do que é cabível ao conceito em si.<sup>17</sup> Em outras palavras, é fundamental que alguma explicação seja oferecida a respeito de um processo tão importante quanto a cristianização, levando em consideração o recorte espacial e temporal da investigação em questão. Nesse sentido, podemos dizer que a cristianização foi um processo que se desdobrou lentamente e comportou um nível de complexidade bastante elevado, motivo pelo qual há certa dificuldade em formular um modelo explicativo para as múltiplas variantes envolvidas e para as especificidades de cada região (VENTURA DA SILVA, 2014a, p. 46). Sem embargo, podemos defini-la como um movimento de expansão da fé cristã que, embora tenha se iniciado nos dois primeiros séculos de nossa era, adquiriu maior visibilidade apenas a partir do século IV, durante os governos de Constantino e seus sucessores. É imprescindível advertir que a cristianização não foi um processo contínuo, muito menos linear, mas antes eivado de impasses, contradições e retrocessos.<sup>18</sup> Além disso, com o propósito de assinalar um processo que nunca se consuma, tem se optado cada vez por se referir a um Império Romano cristianizante ao invés de cristianizado (LIM, 2012, p. 497).

Após nossa busca pela definição mais aperfeiçoada do conceito de cristianização, optamos pela classificação realizada por Gilvan Ventura da Silva (2014a), que acreditamos ser a mais bem elaborada e abrangente, ao mesmo tempo que respeita e leva em consideração as particularidades da expansão da fé em Jesus. Dentre as variáveis que compoem o conceito de cristianização, o referido autor destaca as seguintes: a) *as estratégias pastorais utilizadas para conversão dos não-cristãos*, o que implicou um trabalho ininterrupto de persuasão, amiúde acompanhado de coerção física, psicológica e mesmo econômica; b) *a influência e/ou controle do aparato administrativo imperial*, em especial nas cidades, onde os bispos atuaram não apenas como porta-vozes legítimos do sagrado, mas como detentores de uma competência política, jurídica e por vezes militar, o que lhes permitia intervir no gerenciamento das suas respectivas comunidades; c) a redefinição do cotidiano mediante os usos e costumes, com destaque para o corpo e a alma, gerando-se uma nova ética nas relações públicas e privadas de acordo com os preceitos mais adequados aos *Tempora Christiana*, ou seja, aos tempos cristãos d) *a regulação do tempo* por meio das mudanças do calendário, que incluem cada vez mais

---

<sup>17</sup> Para uma compreensão apurada das potencialidades dos conceitos, recomendamos a leitura de Koselleck (2006, p. 103-115).

<sup>18</sup> Tal como afirma Gilvan Ventura da Silva (2014a, p. 46-47), em algumas ocasiões, observa-se uma “judaização” ou mesmo uma “paganização”, ou seja, uma retomada das crenças judaica e pagã, com a conseqüente migração de adeptos entre os diferentes sistemas religiosos, o que torna a esfera religiosa tardo-antiga muito mais dinâmica. Quanto ao fortalecimento do judaísmo na Antiguidade Tardia, consultar Seth Schwartz (2001). A respeito da sobrevivência do paganismo, consultar Frank Trombley (1985) e a coletânea organizada por Ludo Milis (1991; 1998).

datas festivas de origem ou importância cristã, como os inúmeros festivais em honra aos santos e mártires; e a apropriação e diminuição das antigas celebrações conectadas à tradição greco-romana; e) *o domínio sobre o espaço*, constatado pelo esforço em instituir uma geografia do sagrado cristã, sobretudo pela definição dos lugares e edifícios santos, e pela apropriação e ataque aos locais cultuados por pagãos e judeus, num contexto em que os adeptos das distintas crenças também disputavam o controle do território (VENTURA DA SILVA, 2014a, p. 47).

Outro conceito eivado de polêmicas é a própria definição de cristianismo e cristãos. De antemão, deixemos claro que não pretendemos conceituar tais termos, embora seja preciso afirmar, para fins de compreensão, que o cristianismo é costumeiramente definido como uma religião monoteísta centrada na vida e nos ensinamentos de Jesus de Nazaré, assim como apresentados no Novo Testamento, além dos princípios contidos em seu livro sagrado, a *Bíblia*.<sup>19</sup> Apesar disso, alguns autores classificam a religião cristã como politeísta, uma vez que ela se baseia em uma relação entre a humanidade e mais de uma figura divina, como Deus, Cristo, Espírito Santo, anjos e, dependendo da tradição, santos e Maria (ANTIQUEIRA, 2014, p. 53). Todavia, assim como ressalta Paul Veyne (2011, p. 39-40), as figuras plurais do cristianismo foram reunidas numa ordem cósmica, por meio de uma série de explicações teológicas, que lhe concede uma forma monoteísta.<sup>20</sup> Os cristãos, portanto, acreditam num único Deus, gerador do filho primogênito, Jesus, o Cristo, por meio do Espírito Santo, que, por vezes, é considerado o próprio Deus. Por sua origem estar vinculada à religião judaica, é classificada como uma religião abraâmica, a qual tem Jesus como o Messias (cf. GUNTON, 1997; CROSS; LIVINGSTONE, 1997; WRIGHT, 1988, p. 496-499; ROBINSON, 2000, p. 229; ELWELL; COMFORT, 2001; ESLER, 2004, p. 157; MCGILL; CRISTIANA.; WATTS, 2006, p. 4-6).

Esses são apenas alguns preceitos e características do cristianismo que provavelmente boa parte dos leitores já ouviu falar. Sem dúvida, há muito mais a respeito da definição de cristianismo a ser levado em consideração. Um dos pontos que gostaríamos de chamar a atenção é que, de forma alguma, enxergamos o cristianismo como um movimento único e generalizante, no qual seus adeptos compartilham uma mesma identidade e seguem as mesmas crenças sem qualquer questionamento ou conflito de interpretação. Pelo contrário, tanto hoje quanto na Antiguidade, diversas são as correntes interpretativas a respeito das Escrituras e da vida e dos ensinamentos

---

<sup>19</sup> Para um entendimento mais aprofundado da ideia de monoteísmo, consultar Assmann (2003).

<sup>20</sup> Em suas considerações, Veyne (2011, p. 40) declara que o cristianismo seria uma espécie de “politeísmo monista”.

de Jesus, lembrando que até mesmo entre os evangelistas existem certas contradições. Isso quer dizer que grupos distintos definiram *o que é cristianismo* segundo seus próprios preceitos, tempo e lugar, ao passo que os seus adversários eram considerados desviantes ou hereges. Para fins de exemplificação, mesmo após o século IV, período tão importante pela conversão de Constantino ao cristianismo e pela adoção oficial do credo por Teodósio, dezenas de facções, grupos e vertentes da fé em Jesus julgavam ser portadoras dos saberes e dogmas mais adequados à prática cristã, como, por exemplo, os nicenos, arianos, sabelianos, montanistas, macedônios, cátaros, semi-arianos, eunomeanos, acacianos, homoianos, docetistas, priscilianistas, ebionistas, audianistas, marcionistas, pelagianistas, nestorianistas, adocionistas, valentinianos, entre outros credos. Alguns deles divergiam radicalmente, outros apenas em poucas questões, como a trinitária, como veremos em outros momentos ao longo de nossa tese.

Tendo em vista essa pluralidade de concepções a respeito de um mesmo movimento, que é o da fé em Jesus, alguns especialistas, como André Leonardo Chevitarese (2011), adotam o termo *cristianismos*. O objetivo da adoção do substantivo no plural é demonstrar que desde o início do movimento de Jesus, as interpretações sobre a Boa Nova feitas por indivíduos e comunidades foram múltiplas, sem que determinado grupo fosse o detentor natural de uma verdade, em oposição às outras, que seriam desviantes. Apesar de concordarmos com o autor, não julgamos necessária a redação no plural, uma vez que qualquer movimento em si pressupõe uma gama divergente de opiniões e ações provindas de seus protagonistas, líderes, adeptos ou defensores. Caso optássemos pela utilização do substantivo no plural, seria igualmente justo adotarmos judaísmos, paganismos, feminismos etc. A polissemia de sentidos e significados continua presente nos conceitos no singular, bastando que se compreenda que os movimentos geram situações e significados plurais.

As considerações supracitadas também são válidas ao empregarmos os termos paganismo e pagãos. Como lembra Moisés Antiqueira (2014, p. 53), no latim clássico, o vocábulo *paganus* se referia àquele que se encontrava excluído de um grupo distinto na sociedade, indicando, de tal modo, uma inferioridade de status. Já no período imperial, *paganus* compreendia o “homem comum”, em contraste direto com os “notáveis” de dada comunidade. Em alguns casos, era empregado para designar os “civis” em comparação aos “militares” ou “oficiais do governo”. De uma forma ou de outra, o termo não dispunha de qualquer sentido religioso. A ressignificação da ideia de *paganus* ocorreu pelas mãos dos cristãos, em especial a partir da segunda metade do século IV, momento em que os autores cristãos passaram a utilizar o vocábulo como um rótulo generalizante e pejorativo que abrangia todos que acreditavam na

pluralidade dos deuses, especialmente aqueles provenientes do panteão tradicional greco-romano (BROWN, 1999, p. 625). As acepções de caráter negativo e identitário a respeito das crenças greco-romanas, portanto, tornaram-se universais entre os cristãos, que as entenderam como oriundas de um mesmo conjunto de valores, o paganismo. Mediante a rotulação dos cultos religiosos tradicionais imprimia-se uma representação monolítica sobre um conjunto de crenças e práticas que não se valia de um sistema organizado de preceitos e dogmas e tampouco apresentava uma estrutura social estritamente hierarquizada (ANTIQUEIRA, 2014, p. 52-53). Todavia, o termo popularizou-se e tornou-se uma referência direta para as práticas e os praticantes dos rituais e crenças ligados ao universo religioso greco-romano. Abstendo-se do olhar cristão e pejorativo sobre o termo pagão, julgamos válida a sua utilização, pois, assim como ressalta Neil McLynn (2009, p. 573), não há palavra que o substitua de maneira satisfatória. É digno de nota a utilização do vocábulo “politeísta” para substituir o termo “pagão”. Apesar dos esforços para extrair os preconceitos que podem surgir no emprego dos vocábulos em questão, tal substitutivo padece de problemas semelhantes e ainda corre o risco de apagar uma quantidade significativa de não cristãos que aceitavam a existência de uma divindade una e todo-poderosa ou que cultuavam apenas um único deus (ATHANASSIADI; FREDE, 1999, p. 1-20; ANTIQUEIRA, 2014, p. 53).<sup>21</sup>

Tendo em mente que o aporte teórico se refere a questões próprias de argumento conceitual, de hipóteses e problemática, ou seja, a uma parte do que se espera de uma tese, nos resta definir o aparato metodológico que amparou esta pesquisa. Dito isso, como método basilar, empregaremos a *análise de conteúdo*, conforme proposta por Laurence Bardin (2009). Em resumo, a autora define o método como um conjunto de instrumentos cada vez mais sutis e em constante aperfeiçoamento, que se aplicam a “discursos” extremamente diversificados. O fator comum dessas técnicas múltiplas é uma hermenêutica controlada, baseada na dedução: a inferência. Como esforço de interpretação, a análise de conteúdo oscila entre os dois polos do rigor da objetividade e da fecundidade da subjetividade. Por esse viés, realizamos quatro etapas metodológicas: 1) a pré-análise dos documentos; 2) a exploração do material selecionado; 3) o tratamento dos resultados obtidos, inferência, interpretação; e 4) a síntese final (BARDIN, 2009, p. 101). No momento da pré-análise, selecionamos as principais fontes a serem estudadas,

---

<sup>21</sup> A respeito do monoteísmo não-cristão no Império Romano, recomendamos a leitura de *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, editada por Polymnia Athanassiadi e Michael Frede (1999). O objetivo dessa obra é demonstrar que os cultos monoteístas surgiram independentemente do judaísmo e do cristianismo, tanto no Ocidente romano quanto no Oriente grego. Além disso, os autores descontrolam a ideia de que os cristãos inventaram um monoteísmo bem elaborado, enquanto os pagãos se apegaram a um politeísmo primitivo.



formulamos hipóteses e objetivos iniciais, o que possibilitou a consolidação de parâmetros comuns na busca de informações. Na etapa seguinte, exploramos os materiais escolhidos, nos aprofundamos na linguagem e na natureza de cada um deles, realizamos a leitura, seleção e interpretação dos dados em consonância com os conceitos e pressupostos teóricos supracitados. Em seguida, nos dedicamos ao tratamento dos resultados obtidos, à inferência e à interpretação do material, de modo a tornar as mensagens contidas nos documentos escritos e materiais significativas e válidas para nosso argumento. Por último, sintetizamos todos os resultados obtidos e os apresentamos em formato de texto. Um processo comum na análise de conteúdo é a apresentação dos dados em quadros ou tabelas, também chamados de complexos categoriais. Tal procedimento funciona como uma grade de leitura, uma vez que as categorias são elencadas previamente, após uma leitura exploratória dos documentos, e preenchidas após a análise mais profunda, como podemos observar nas grades formuladas por nós no Apêndice A. Ressaltamos que esse é um dos meios de realizar a aplicação do método em questão. Por essa razão, criamos complexos categoriais apenas para as principais fontes exploradas, uma vez que nossos *corpora* são múltiplos e extensos. Apesar disso, todas as etapas mencionadas acima foram igualmente seguidas. Importa destacar que nenhum desses processos é um axioma, ou extremamente rígido, o que tornou o método da análise de conteúdo um instrumento flexível e aberto, capaz de ser conjugado com diversas técnicas, tanto para a leitura dos documentos textuais quanto dos documentos materiais. Além do mais, na medida em que o processo de análise se desenvolvia, outras fontes e conceitos precisaram ser acrescentados, ocorrendo um refinamento do tratamento do material, da obtenção dos resultados, dos pressupostos teóricos e, principalmente, dos objetivos e das hipóteses defendidas.

## **JOÃO CRISÓSTOMO E A HISTORIOGRAFIA**

Uma etapa fundamental para a construção desta tese foi, sem dúvida, a revisão da literatura, também chamada de balanço historiográfico ou estado da arte. De certo, nossa pesquisa não nasceu do zero, assim como nenhuma outra, ela é fruto e devedora da historiografia e do nosso próprio tempo, que mesmo indiretamente influenciou a escolha de temas, recortes, fontes e pressupostos epistemológicos (BARROS, 2005, p. 14-22).

Por esse motivo, a partir de agora, nos deteremos na discussão de algumas obras fundamentais no âmbito dos estudos sobre João Crisóstomo. Nesse sentido, importa mencionar que trataremos das obras que ganharam destaque e se tornaram referência para os estudos atuais no

momento em que a figura de João passa a ser objeto de atenção dos historiadores do século XX em diante. A primeira delas, que marca os estudos contemporâneos sobre Crisóstomo, foi publicada em 1929 e 1930, em alemão, por Chrysostomus Baur e intitula-se *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine zeit* (*São João Crisóstomo e seu tempo*, em tradução própria). A obra, de acentuado teor biográfico, é dividida em dois volumes, sendo o primeiro, *Antiochien*, dedicado ao período de João em sua cidade natal, Antioquia, e o segundo, *Konstantinopel*, aos anos à frente da igreja de Constantinopla, como bispo.

Baur argumenta que, à época, a última biografia alemã sobre João Crisóstomo havia sido elaborada no século XIX, por A. Neander. Assim, o autor julgou oportuno elaborar uma nova biografia que atenda a uma necessidade latente, sobretudo após Crisóstomo ter sido, em 1909, honrado pela Igreja com o título oficial de “Patrono dos pregadores cristãos”.<sup>22</sup>

Uma característica importante da obra de Baur é que o autor pretende apresentar João Crisóstomo no seu *zeit*, ou seja, no seu próprio tempo. Em suas palavras, sua biografia “pretende ser uma imagem da cultura da época e, na medida do possível, uma imagem desenhada por ele próprio (João), com a vivacidade das pessoas daqueles tempos, e com a arte linguística de um Crisóstomo” (BAUR, 1929, p. VIII-IX). Por mais que não possamos reconstruir a realidade histórica dos tempos de João – pretensão que futuramente viria a ser criticada por Wendy Mayer (2002) –, é importante frisar que Baur não estava preocupado apenas com os grandes feitos de um homem virtuoso, mas com o contexto no qual este homem viveu.

A obra de Baur adquiriu notável importância para aqueles que se dedicam à vida de João Crisóstomo ou apenas para os que têm interesse em sua trajetória. Não à toa os dois volumes de *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine zeit* receberam, em 1959, uma tradução para a língua inglesa, intitulada *John Chrysostom and his time*, popularizando ainda mais os estudos sobre a personagem. Entretanto, é preciso ressaltar, a obra de Baur é dedicada, antes de tudo, aos religiosos e leigos que tinha pouca familiaridade ou não possuíam outra forma de obter um conhecimento mais aprofundado sobre João Crisóstomo.<sup>23</sup> Em outras palavras, problemáticas complexas e hipóteses mais sofisticadas estão ausentes da referida obra – de teor mais descritivo –, o que, é claro, não diminui sua importância.

---

<sup>22</sup> João Crisóstomo foi declarado, em 1909, por Pio X como o santo “Patrono dos pregadores cristãos”.

<sup>23</sup> É curioso que a tradução de *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine zeit* para *John Chrysostom and his time* remove o “*Der heilige*”, que viria a ser “Saint” em inglês (“São” em português), fornecendo um caráter menos religioso ao título da obra na língua inglesa.

O campo de pesquisa moderno sobre João Crisóstomo sempre foi profícuo, embora não tenha produzido muitos ensaios biográficos sobre ele. O interesse por esse Padre da Igreja era amiúde religioso, no sentido estrito do termo, o que quer dizer que as pesquisas sobre João eram fortemente marcadas por um viés teológico, por uma preocupação com a interpretação do pregador sobre as Escrituras e os preceitos cristãos. Contudo, essa situação foi sendo alterada com o desenrolar das décadas, na qual assistimos mudanças historiográficas serem inseridas nos estudos sobre João Crisóstomo. Na realidade, a variedade de autores, instituições e locais possibilitaram uma mescla de visões entre Teologia e História na produção acerca do pregador. Assim, autores como Chrysostomus Baur (1906; 1914), Thomas E. Ameringer (1921), Nerses Akinian (1934), Q. Cataudella (1940), G. Brunner (1941), Bart H. Vandenberghe (1955), S. I. Gkosebits (1956), Hans-Dietrich Altendorf (1957), Donald Attwater (1959), Paul W. Harkins (1966), Rudolf Brändle (1977), Antonino González Blanco (1978), Florent van Ommeslaeghe (1979; 1981), Julia Alissandratos (1980), Stephen D. Benin, (1983), P. C. Andriopoulos, (1989), Brian Benestad (1991), Roland Delmaire (1991), Abe Attrep (1994), Laurence Brottier (1994), entre muitos outros, foram responsáveis por manter o campo de estudo sobre João Crisóstomo fortemente ativo durante o século XX.

A principal obra biográfica responsável por uma renovação historiográfica sobre João Crisóstomo é a biografia escrita por John Norman Davidson Kelly, intitulada *Golden Mouth: the story of John Chrysostom – ascetic, preacher, Bishop*, publicada em 1995. Nela, o autor segue os cânones de uma biografia histórica tradicional ao levar o leitor em uma espécie de “viagem ao tempo” de João, abordando sua infância, em Antioquia, o seu período de formação eclesiástica, sua atuação como bispo de Constantinopla e sua morte, no exílio. Kelly (1995), devido às características da obra, não tem como objetivo realizar uma análise para além do que a própria vida de Crisóstomo impõe, como outrora Baur afirmou. Em outros termos, o contexto sociocultural do Império Romano tardio e outras questões dessa natureza não são problematizadas pelo autor. Apesar disso, sua narrativa não é meramente factual, pois novas ideias e revisões de fatos sobre a vida de João Crisóstomo são apresentadas. Quando confrontado com temas mais complexos, o autor dá preferência a uma abordagem mais direta, que caracteriza o tom de seu trabalho. Como afirma Lim (1996),<sup>24</sup> a narrativa realizada por Kelly “está longe de ser uma obra de síntese que não apresenta controvérsia ou novas interpretações. Em vez disso, é salpicada com novas ideias revisionistas sobre os fatos da vida

---

<sup>24</sup> As referências para Lim (1996) não possuem indicação das páginas, uma vez que o texto é de natureza eletrônica e não há numeração no original.

de Crisóstomo”, além de conter um grande volume de referências bibliográficas a respeito da vida do biografado. Um destaque especial deve ser dado à nova datação das obras do autor, com a correção de muitas datas consagradas desde a grande última compilação de seus textos, no século XIX, que haviam sido aceitas sem reservas por Baur.

No que tange às biografias históricas sobre João Crisóstomo, nenhuma outra de relevo apareceu desde então. Mais uma vez, reiteramos que isso não quer dizer que artigos ou capítulos de livros não tenham sido publicados. Ao contrário, centenas de trabalhos encontram-se disponíveis nas mais distintas bibliotecas do mundo e uma parcela destes disponíveis na internet. Como nosso foco aqui é em autores que fizeram escola, John Hugo Wolfgang Gideon Liebeschuetz não poderia ficar de fora da lista. Uma série de trabalhos sobre João foi escrita pelo autor, incluindo artigos e livros, mas abordaremos aqui apenas os mais significativos. Em 1984, Liebeschuetz publica um importante capítulo de livro intitulado *Friends and enemies of John Chrysostom*, na tentativa de responder a uma questão candente sobre a vida do bispo: quem eram os inimigos de João e quem estava ao seu lado? Reunindo informações de vários autores antigos, além dos próprios escritos de Crisóstomo, Liebeschuetz realiza um árduo trabalho de classificação dos indivíduos que aparecem nos eventos mais marcantes da vida do bispo. Nesse trabalho, além de nomear os amigos e inimigos de João, o autor busca problematizar a relação entre ele e Eudóxia. Essa problemática volta a aparecer em seu trabalho seguinte, *The fall of John Chrysostom*, artigo publicado na revista *Nottingham Medieval Studies*, em 1985. Liebeschuetz declara que há um enriquecimento nos estudos sobre os acontecimentos que ocorreram durante a passagem de João por Constantinopla e nos fornece explicações a respeito da complexidade da cronologia dos eventos que dizem respeito ao seu exílio, criticando a hipótese mais difundida sobre o assunto, segundo a qual Eudóxia teria simplesmente se ofendido pessoalmente após um sermão do bispo, o que a teria levado a se aproximar dos inimigos deste último para planejar sua ruína.

Liebeschuetz continuou sua empreitada investigativa sobre João Crisóstomo em sua obra *Barbarians and bishops: Army, Church, and State in the age of Arcadius and Chrysostom*, de 1990. Além de tratar de João, examina ainda dois temas fundamentais para a Antiguidade Tardia: a chamada barbarização do exército romano e a inter-relação entre Igreja e Império.<sup>25</sup> Em linhas gerais, o autor aborda como os godos de Alarico foram tratados no Ocidente; como

---

<sup>25</sup> É interessante destacar que, em tal obra, Liebeschuetz retoma algumas análises inspiradas em Edward Gibbon (1989), sobretudo no que concerne à visão de queda, barbarização, mas adota uma visão mais positiva ao tratar da cristianização do Império Romano. Movimento também realizado por Ward-Perkins (2005) e outros historiadores.

as autoridades civis de Constantinopla mantiveram o controle do exército majoritariamente germano em um conflito que culminou com a ascensão de Gainas; e, o que mais nos interessa, como as autoridades imperiais entraram em conflito com João Crisóstomo, fato que resultou na sua deposição. Liebeschuetz, no entanto, peca quanto à precisão dos eventos, criando conexões um tanto ou quanto forçadas sobre o vasto tema que se propõe a analisar, sobretudo no que se refere ao diálogo entre Ocidente e Oriente (HUNT, 1991, p. 417). Apesar dessa crítica, é preciso reconhecer a erudição e o esforço do autor no sentido de empreender uma revisão meticulosa das fontes e da bibliografia sobre o tema. O resultado, apesar dos problemas apontados, é uma exposição lúcida de um contexto complicado, que envolveu bárbaros, cristãos e o poder imperial (ROSENBERG, 1993, p. 219-221).

Já em sua obra *Ambrose and John Chrysostom: clerics between desert and Empire*, de 2011, Liebeschuetz compara as personalidades e as respectivas carreiras de dois dos mais importantes Padres da Igreja, Ambrósio e João Crisóstomo. Para tanto, traça um panorama de ambas as trajetórias, que compreende nascimento, educação, formação ascética, exercício religioso e produção literária. Por mais que ambos tenham tido finais diferentes – tendo sido o destino de João mais trágico –, Liebeschuetz argumenta que os pontos de vista e ideais religiosos de ambos eram similares, pois preocupavam-se com o papel social da Igreja, eram contrários ao arianismo e dedicados a expandir suas congregações. Tal semelhança, segundo o autor, não ocorreu por meio da influência de um sobre o outro, mas foi antes consequência da participação de ambos numa cultura cristã comum que atravessava o Império, do Ocidente ao Oriente. A comparação entre João Crisóstomo e Ambrósio, feita por Liebeschuetz, é extremamente válida, ainda mais por superar a fórmula “influência *versus* influenciado”. Todavia, as semelhanças assinaladas pelo autor são, como ele próprio diz, resultado da inserção dos dois numa cultura maior, que é o cristianismo do século IV. Não à toa, o movimento monástico e o ascetismo, tão caros para a comparação de Liebeschuetz, estão presentes no pensamento de diversos outros Padres da Igreja, gregos e latinos, extrapolando, inclusive, o século IV e recuando ao final do século II. Ao fim e ao cabo, a obra *Ambrose & John Chrysostom* contribui mais ao apresentar uma exposição refinada da vida de cada um dos autores, em separado, do que em conjunto. Um dos pontos altos do trabalho de Liebeschuetz é a tentativa de recuperar as várias facetas de João ao longo de sua carreira, revelando assim um homem complexo, inserido num contexto turbulento, e não somente um pregador excepcional.

O trabalho de Liebeschuetz é referência obrigatória para os estudiosos de João Crisóstomo, razão pela qual uma série de outros pesquisadores foi inspirada por seus trabalhos. Pauline

Allen e Wendy Mayer, duas notáveis pesquisadoras australianas, são um bom exemplo disso. Em 2000, elas dedicaram uma obra a João Crisóstomo, na qual apresentam informações gerais a respeito do bispo e também traduzem algumas homilias escritas pelo pregador. Em *John Chrysostom*, declaram que diversos estudos a respeito de João foram conduzidos, principalmente, sob um ponto de vista teológico, como dissemos anteriormente. Todavia, as obras históricas possuíam um teor excessivamente cronológico e narrativo, como vemos nas biografias de Baur (1929; 1930) e de Kelly (1995). Allen e Mayer (2000, p. 130), assim como Liebeschuetz, afirmam que tais perspectivas resultaram em prejuízo, produzindo uma compartimentação da vida de João, que ora é visto como asceta, ora como pastor e ora teólogo, mas sem ter havido uma tentativa sistemática de integrar todas essas facetas. Assim, as autoras tentam superar algumas das limitações no estudo de João Crisóstomo, ao abordá-lo de maneira integrada e ao caracterizá-lo como um indivíduo em seu ambiente cultural e uma personagem complexa em uma sociedade complexa.

Outra crítica pertinente formulada pelas autoras – que se refere a questões teórico-metodológicas mais abrangentes –, é o fato de os pesquisadores não terem, por muito, se preocupado em estabelecer de modo rigoroso o local e a data das homilias, o que torna, por vez, difícil reconstruir o contexto histórico. Apesar desse alerta das autoras, é preciso considerar que, mesmo em face das dúvidas quanto à cronologia e procedência, as homilias constituem uma fonte valiosa para a compreensão dos acontecimentos que cercaram a vida de João Crisóstomo, tanto em Antioquia quanto em Constantinopla.

Wendy Mayer, de modo geral, apresenta uma opinião bastante crítica ao que já foi produzido sobre João Crisóstomo e, no conjunto de sua obra, tenta desconstruir certos argumentos estabelecidos, ao mesmo tempo que formula novas explicações sobre os acontecimentos que envolveram a vida de João, embora por vezes o tom da autora soe um tanto ou quanto rude com a historiografia. Seja como for, seus trabalhos são relevantes. Em *John Chrysostom: extraordinary preacher, ordinary audience*, um texto de 1998, Mayer não aborda a figura de João Crisóstomo de maneira abrangente como faria mais tarde, mas problematiza uma de suas funções, que é a de pregador. Já é de nosso conhecimento que João Crisóstomo foi o Padre da Igreja oriental mais prolífico. Essa é uma informação que Mayer considera importante, pois revela a existência de uma ampla audiência do pregador. Já no capítulo *The biography of John Chrysostom and the chronology of his works*, de 2014, Mayer afirma, uma vez mais, que, desde Baur (1929; 1930), pouco mudou no que diz respeito à cronologia de João Crisóstomo, pois nem mesmo a biografia escrita por Kelly (1995) trouxe muitas inovações ao que já era

conhecido sobre a vida de João. Todavia, ao explorar uma historiografia mais recente, a autora aponta os novos problemas e diretrizes de pesquisa sobre João, como, por exemplo, o esforço do bispo para reformar a cidade antiga, mais especificamente Antioquia.<sup>26</sup>

Uma obra de significativa importância é a tese doutoral de Claudia Tiersch (2002), intitulada *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404): Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, que embora reflita sobre o período de João Crisóstomo em Constantinopla não é regularmente citada. Talvez o motivo para isso seja justamente o caráter um tanto quanto narrativo da obra, que não acrescenta muito ao que já foi debatido a respeito do bispo. Apesar disso, a autora examina as expectativas e exigências colocadas sobre o cargo de bispo no final do século IV, compreendendo a experiência de João como um fracasso que deve ser relacionado ao seu sucesso anterior em Antioquia. Assim, por mais que o título indique que o recorte temporal seja de 398 a 404, Tiersch dedica muitos capítulos às primeiras fases da vida do pregador e, inclusive, após sua deposição. No que concerne ao período episcopal, a autora exprime uma visão menos positiva quanto às possibilidades de atuação do bispo na Capital e defende que o exílio de João Crisóstomo é fruto da “falta de flexibilidade” do orador e de sua natureza intransigente. Ao fim e ao cabo, a obra de Tiersch pode ser entendida como uma espécie de biografia histórica de João Crisóstomo dotada de questões pertinentes e rica em material a respeito de João Crisóstomo. Embora a autora não tenha se aprofundado em uma série de problemas a respeito da vida do pregador, incluindo a espacialidade e elementos de Constantinopla, a obra deve ser consultada e fazer parte do diálogo entre os especialistas.

Há alguns anos, os estudos sobre João Crisóstomo têm também encontrado abrigo entre os autores de língua portuguesa, embora haja ainda muito por se fazer. Podemos citar, por exemplo, os trabalhos *A deposição de João Crisóstomo e a polêmica Império/Igreja na corte de Arcádio e Eudóxia*, de 2008; *O sentido político da prédica cristã no Império Romano: João Crisóstomo e a reforma da cidade antiga*, de 2010; *Um bispo para além da crise: João Crisóstomo e a reforma da Igreja de Constantinopla*, de 2010, todos escritos por Gilvan Ventura da Silva. O autor se dedica ao período antioqueno de João, mas também reflete sobre

---

<sup>26</sup> Mayer é, atualmente, uma das pesquisadoras mais ativas no que concerne aos estudos sobre João Crisóstomo. A fins de exemplo, citemos *Poverty and society in the world of John Chrysostom*, capítulo de 2006; *Poverty and generosity toward the poor in the time of John Chrysostom e John Chrysostom's use of the parable of Lazarus and the rich man (Luke 16:19-31)*, artigos de 2008; *John Chrysostom and women revisited*, capítulo de 2014; *The ins and outs of the Chrysostom letter-collection: new ways of looking at a limited corpus*; capítulo de 2015; ou *Loyalty and betrayal: villains, imagination and memory in the reception of the johannite schism*, capítulo de 2018; entre outros.

a passagem do bispo pela sé de Constantinopla.<sup>27</sup> Em seus textos, nos apresenta o *background* dos acontecimentos que foram catalizadores da inimizade para com João, concluindo que as circunstâncias que cercavam a igreja da Capital, à época, não apenas eram extremamente difíceis, mas que o próprio comportamento assumido pelo bispo, fruto das suas convicções sociais e do seu temperamento, acabou por potencializar os conflitos então existentes.

Érica Cristhyane Morais da Silva também contribuiu com as pesquisas sobre João ao defender a dissertação de mestrado intitulada *Igreja, conflito e poder no século IV d.C.: João Crisóstomo e o Levante das Estátuas em Antioquia*, em 2006, e a tese de doutorado que se intitula *Conflito político-cultural na Antiguidade Tardia: o Levante das Estátuas em Antioquia de Orontes (387 d.C.)*, de 2012; além de ter publicado alguns artigos, como *A importância político-cultural do Levante das Estátuas nas Homilias sobre as Estátuas de João Crisóstomo*, de 2009. Nesses trabalhos, a autora busca compreender a ação de João Crisóstomo, ainda como presbítero, no episódio ocorrido em Antioquia, conhecido como Levante das Estátuas. Além dos trabalhos referentes a tal evento, outras questões também foram objeto de atenção por parte da autora, como vemos em *A formação cristã no século IV: a educação familiar dos jovens segundo João Crisóstomo*, capítulo de 2007, e *As metáforas militares nos discursos cristãos do séc. IV d.C.: João Crisóstomo e o Exército de Cristo*, capítulo de 2012, que esboçam, em linhas gerais, a preocupação de João Crisóstomo com a sua congregação, seja por meio da educação cristã ou do uso da retórica.

Gilvan Ventura da Silva e Érica Cristhyane Morais da Silva também realizaram trabalhos em conjunto, como vemos no artigo *João Crisóstomo e o Levante das Estátuas em Antioquia: um balanço historiográfico*, publicado em 2006; e nos capítulos *Os bispos como heróis da pólis: o elogio de João Crisóstomo a Flaviano no episódio do Levante das Estátuas (Antioquia, 387)*, de 2015, e *Quando todos os caminhos levam a Roma: a intervenção de Inocêncio I no episódio da deposição de João Crisóstomo*, de 2017, nos quais abordam tanto problemas relacionados à Antioquia, como o Levante das Estátuas, quanto em Constantinopla, como a deposição de João Crisóstomo.

Apesar de não possuímos o calibre dos autores supracitados, no que concerne “a fazer escola”, avaliamos pertinente também incluir a nossa própria produção sobre João Crisóstomo neste balanço, visto o pequeno número de pesquisadores brasileiros que se dedicam ao estudo da

---

<sup>27</sup> Sobre o período de João em Antioquia, em língua portuguesa, temos também os trabalhos de Morais da Silva (2006; 2009; 2012).



personagem. Em primeiro lugar, podemos destacar nossa dissertação de mestrado, intitulada *Gênero, conflito e liderança feminina na Antiguidade Tardia: a atuação de Olímpia e Eudóxia no contexto do episcopado de João Crisóstomo (397-404)* e defendida em 2017, na qual investigamos, no âmbito do Império Romano, a atuação das mulheres da aristocracia como importantes lideranças políticas na Capital do Oriente, Constantinopla. Como recorte específico, selecionamos o conflito irrompido após a deposição de João Crisóstomo, em 404, no qual partidários e inimigos do bispo se enfrentaram, gerando uma situação ímpar, na qual despontaram duas importantes figuras femininas: Eudóxia, imperatriz do Oriente; e Olímpia, uma diaconisa da igreja de Constantinopla. Defendemos que tanto a participação ativa de Eudóxia e Olímpia no conflito que levou João Crisóstomo ao exílio quanto a atuação feminina em situações do cotidiano, como no exercício dos ideais ascéticos, demonstram que as mulheres, na condição de sujeitos históricos, intervinham em diversas esferas da vida política, social e religiosa. Além disso, como benfeitoras de obras de caridade, seus recursos eram convertidos em edifícios e monumentos associados ao *ethos* cristão, de maneira que, por meio da sua atuação, contribuía para o remodelamento da paisagem da cidade pós-clássica. Buscamos ainda aprofundar a compreensão acerca do contexto de exílio de João Crisóstomo, focando-nos, sobretudo, na relação mantida pelo bispo deposto com Olímpia.

Ao dar prosseguimento à nossa investigação sobre João Crisóstomo e Constantinopla, publicamos os capítulos intitulados *Religião, cotidiano e espaço citadino: João Crisóstomo e as transformações da igreja de Constantinopla*, de 2017, e *Cristianização na cidade pós-clássica: João Crisóstomo e a disputa pelo espaço de Constantinopla*, de 2018, além dos artigos *O uso dos conceitos de cidade e espaço em História Antiga: João Crisóstomo e a cristianização de Constantinopla como estudo de caso* e *Conflito e violência em Constantinopla: o episcopado de João Crisóstomo (397-404)*, ambos de 2018. Também publicamos os artigos *'Os guardiões e salvadores da cidade': a 'Homilia após o terremoto', de João Crisóstomo e O uso dos conceitos de cidade e espaço em História Antiga: João Crisóstomo e a cristianização de Constantinopla como estudo de caso*, os dois no ano de 2019. Por fim, publicamos os capítulos de livro intitulados *Constantinopla além do Império Bizantino: a formação de uma capital (séc. IV)*, em 2020, e *O Obelisco de Teodósio e a monumentalidade imperial de Constantinopla*, em 2021. Em todas essas publicações nossa preocupação é clara: a relação de João Crisóstomo com o espaço citadino de Constantinopla, assunto que buscamos aprofundar nesta tese.

Embora a bibliografia a respeito de João Crisóstomo seja extensa, no que diz respeito à sua relação com o espaço citadino, que é o nosso foco, há um evidente afunilamento, pois o número

de trabalhos é reduzido. Quanto ao período antioqueno de João, algumas obras e artigos foram produzidos sob a perspectiva do *spatial turn*, entre os quais podemos destacar a tese de Emmanuel Soler, *Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle après J.-C.: pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cite*, defendida em 1999; o livro de Aideen M. Hartney, intitulado *John Chrysostom and the transformation of the city* e publicado em 2004; o artigo *Controlling contested places: John Chrysostom's 'Adversus Iudaeos' homilies and the spatial politics of religious controversy*, de 2007, e o livro *Controlling contested places: Late Antique Antioch and the spatial politics of religious controversy*, de 2014, ambos de Christine Shepardson; a obra *Christianization and communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his congregation in Antioch*, escrita por Jaclyn L. Maxwell e publicada em 2009; os artigos e capítulos de livro elaborados por Gilvan Ventura da Silva, entre os quais podemos citar *Jean Chrysostome et la christianisation de la cité antique*, de 2010; *Construindo fronteiras religiosas em Antioquia: as homilias 'Adversus Iudaeos' e a fixação da identidade cristã*, de 2011; e *"Purificando" a cidade antiga: João Crisóstomo e a censura ao teatro e às atrizes*, também de 2011; o texto de Grégoire Pocard, *Topographie et urbanisme d'Antioche à l'époque de Jean Chrysostome*, de 2015; e, por último, o capítulo publicado por Anna-Liise Tolonen, em 2016, intitulado *Preaching, feasting and making space for a meaning*. Todas as obras mencionadas possuem suas especificidades quanto aos objetivos e problemáticas abordadas. Contudo, elas compartilham a problematização dos espaços e dos ambientes contruídos e a preocupação de João Crisóstomo com a paisagem e o cotidiano de Antioquia, que apesar de sua importância, não é o foco de nossa tese.

Como podemos perceber, a maioria dos trabalhos que se dedicaram a investigar a reforma da cidade pós-clássica sob a ótica de João Crisóstomo se concentrou no caso de Antioquia. De fato, não observamos a mesma preocupação em se captar a maneira como João lidou com o espaço urbano durante o seu episcopado, exceto pela análise de Nathanael Andrade, em seu artigo *The processions of John Chrysostom and the contested spaces of Constantinople*, de 2010. Para o autor, João Crisóstomo organizou procissões que transformariam os espaços cívicos da cidade e as ruas em igrejas a céu aberto. Ao participar nessas procissões, que incluíam cânticos e círios, os seguidores de João transformaram as propriedades materiais da paisagem cívica por meio dos usos da luz e do som. A constante repetição dessas atividades, portanto, gerou novos significados para os monumentos imperiais de Constantinopla e reformulou os espaços cívicos como “locais cristãos habitados pelo Espírito Santo e pelos anjos”. Andrade

(2010, p. 161) defende ainda que João tentou fazer de Constantinopla uma cidade “verdadeiramente” cristã, sucedendo Constantino como novo fundador. Essa é a única incursão do autor na temática, talvez por isso não tenha proposto uma análise mais aprofundada sobre a relação entre o bispo e a Capital.

Ao fim, podemos dizer que o campo de estudos acerca de João Crisóstomo foi e continua bastante profícuo. Não foi nosso intuito destrinchar ou resenhar cada um dos trabalhos apresentados ou esgotar toda a bibliografia produzida sobre o pregador, mas apresentar autores e maneiras de enxergá-lo que representam um movimento ativo de investigações sobre o bispo de Constantinopla, os quais estão localizados espaço-temporalmente.<sup>28</sup>

## OS ESTUDOS BIZANTINOS

A fim de organizar a exposição das obras que tratam sobre Constantinopla, as repartimos em obras historiográficas, arqueológicas e teológicas, procurando também, sempre que possível, seguir a cronologia. Foram selecionados, de antemão, trabalhos de referência e de ampla difusão para os estudos bizantinos do século XX em diante. Todavia, em virtude das especificidades de nossa investigação, autores menos consagrados, que abordam objetos mais delimitados, também serão mencionados. Assim como no tópico anterior, no qual tratamos da historiografia sobre João Crisóstomo, nos preocupamos aqui em compreender o percurso das investigações contemporâneas sobre a Capital. Em outras palavras, os objetos de pesquisa, recortes temporais e problemáticas sobre Constantinopla também foram abordados, de modo a evidenciar as possibilidades, limites e lacunas historiográficas, sobretudo no que se refere aos séculos IV e V.

Para dar início à nossa revisão da literatura, não poderíamos deixar de mencionar uma das mais clássicas obras sobre Constantinopla, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, escrita por Gilbert Dagron, em 1974. Nela, Dagron (1974) aborda o período que considera formativo da cidade, que vai de 330 a 451, no qual Constantino reconstruiu e fez de Bizâncio a residência imperial, realizando, ao mesmo tempo, uma análise minuciosa dos mitos sobre a origem da cidade e dos motivos pelos quais o imperador a escolheu

---

<sup>28</sup> Para uma relação abrangente da historiografia produzida sobre João Crisóstomo, recomendamos o acesso à *Chrysostomica*, uma bibliografia online que reúne diversos estudos sobre o autor e escritos atribuídos a ele. *Chrysostomica* é uma iniciativa do Centre for Early Christian Studies (CECS), vinculado à Australian Catholic University. Disponível em: <<http://www.cecs.acu.edu.au/chrysostombibliography.html>>.

como capital. Além disso, descreve quais eram as instituições operantes durante os séculos IV e V e como se distinguiam, em detalhes, das instituições romanas. Símbolos, iconografia e moedas foram utilizados pelo autor em sua análise da condição da cidade como capital, da criação do Senado e da formação de uma aristocracia própria. Sem dúvida, essa é uma das obras pioneiras no campo dos estudos bizantinos, uma vez que o autor buscou analisar a cidade sob diversas óticas em um único trabalho.

Outra obra relevante, escrita por um notável especialista em Constantinopla, Cyril Mango, também deve ser destacada. Trata-se de *Le développement urbain de Constantinople (IV<sup>e</sup> - VII<sup>e</sup> siècles)*, livro que reúne quatro palestras proferidas no Collège de France, em 1983, na qual Mango (1985) propõe uma espécie de roteiro metodológico para o estudo de Constantinopla por meio do uso de fontes escritas e das escassas contribuições arqueológicas até então existentes.<sup>29</sup> O autor transita por várias áreas, mas a temática central de sua obra repousa sobre o desenvolvimento urbano de Constantinopla, incluindo reflexões sobre a sociedade, a população, as instituições e os monumentos imperiais.

Já em *Studies on Constantinople*, obra de 1993, Mango nos faz recordar da célebre frase pronunciada por Fernand Braudel (1949, p. 13) que o motivou a escrever seu *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen a l'époque de Philippe II*: “Amei profundamente o Mediterrâneo”. Isso porque o autor no seu prefácio, afirma que cresceu em Constantinopla e suas excursões escolares à “Rainha das Cidades” foram fundamentais para o seu interesse pela cidade e para o futuro desenvolvimento de suas investigações. No que se refere ao conteúdo propriamente dito de *Studies on Constantinople*, o autor se dedica à história, aos monumentos e à topografia da Constantinopla bizantina. Muitos dos textos presentes na obra abordam as construções imperiais dos primeiros séculos da Antiguidade Tardia, como as colunas de Constantino e Justiniano, a Igreja dos Santos Apóstolos, a Igreja de Santa Sofia, entre outras. Estruturas essas que constituíram a paisagem monumental básica em torno da qual Constantinopla se desenvolveu. Para a “reconstrução” desses monumentos e suas descrições, Mango (1993) procurou aliar tanto a documentação escrita quanto aquela provinda da cultura material, assim como em sua obra anterior.

Os dois nomes que mencionamos até agora, Gilbert Dagron e Cyril Mango, foram responsáveis por organizar, em conjunto, o livro *Constantinople and its hinterland*, que contém os trabalhos

---

<sup>29</sup> Devemos recordar que, apesar de estarmos distantes temporalmente da publicação da obra de Mango, ainda sofremos com a escassez de novas escavações no sítio arqueológico de Constantinopla, localizado em Istambul, na Turquia.

apresentados no *Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies*, realizado em Oxford, em 1993, e publicados em 1995. Tradicionalmente, Constantinopla era tratada como uma típica *pólis* murada com uma *khôra* ao redor. Nessa obra, as vinte e cinco contribuições dos especialistas vão além do perímetro urbano para abranger uma configuração geográfica mais ampla, a da *hinterland* europeia e asiática da cidade. Diversos tópicos são abordados pelos autores, desde as necessidades básicas da vida, da defesa e da administração política até a fabricação e exportação de produtos, além das comunicações entre a capital e o interior, a cultura, as manifestações artísticas e o papel do sagrado na vida da cidade. Apesar de a maioria dos trabalhos tratarem do período medieval, também existe uma preocupação com a cidade da época tardia. Em outras palavras, trata-se de uma obra essencial para conhecer os profissionais que se dedicam ao estudo de Constantinopla e a gama de possibilidades de análise que a cidade oferece.

A respeito de obras de referência, não poderíamos deixar de mencionar o *Oxford Dictionary of Byzantium* (ODB), um dicionário histórico publicado em três volumes pela Oxford University Press, em 1991. A obra foi editada por Alexander Kazhdan e conta com mais de 5.000 verbetes sobre tópicos relacionados a Bizâncio, a Constantinopla e ao Império Bizantino. Os diversos especialistas presentes na obra contribuem com entradas sobre os principais eventos políticos, sociais e religiosos da Capital. Também encontramos biografias de personagens políticas e literárias eminentes, descrições relativamente detalhadas de temas religiosos, filosóficos, sociais, culturais, geográficos, jurídicos e políticos, além de outros tópicos, como guerra, demografia, educação, agricultura, comércio, ciência e medicina, fornecendo uma imagem abrangente das estruturas políticas e sociais da sociedade bizantina. Sem dúvida, nos valem de diversos verbetes contidos no ODB, que, além de estar disponível em versão física, também pode ser consultado de forma eletrônica pela *Oxford Reference*.<sup>30</sup>

Outro marco importante para os estudos a respeito de Constantinopla foi a publicação da obra *Byzantine Constantinople: monuments, topography and everyday life*, editada por Nevra Necipoğlu, em 1999. Este livro reúne vinte e um trabalhos apresentados no *International Workshop* realizado na Boğaziçi University, Istanbul, no mesmo ano. Dividida em oito seções, a coletânea aborda uma variedade de tópicos interconectados, desde a topografia até a ritualística, além de aspectos sobre a arqueologia, a arquitetura religiosa e imperial, a vida comercial, a organização social, a condição das mulheres, o desenvolvimento e planejamento

---

<sup>30</sup> Disponível em: <<https://www.oxfordreference.com/>>

urbanos da cidade. Contando com uma bibliografia atualizada, baseada em novas evidências arqueológicas e textuais, os trabalhos reunidos na obra preenchem diversas lacunas sobre a história de Constantinopla e fomentam outras possíveis discussões a respeito da cidade como um espaço físico, social e cultural. Assim como na coletânea anterior, organizada por Mango e Dagron (2015), é possível notar a predominância do que se convencionou chamar de Império Bizantino, mas os poucos autores que se dedicam aos estudos do século IV ou V contribuem de maneira valiosa para o conhecimento da cidade na época tardia do Império Romano.

Ao tratarmos da Constantinopla tardo-antiga não podemos deixar de mencionar Sarah Bassett, pesquisadora que vem se consolidando cada vez mais no domínio dos estudos bizantinos, como é possível concluir da leitura do seu livro, *The urban image of Late Antique Constantinople*, de 2004. A obra constitui a síntese de uma investigação empreendida ao longo de mais de duas décadas. O objetivo de Bassett (2004) consiste em reinterpretar a construção da imagem urbana de Constantinopla no período tardo-antigo, concentrando-se, sobretudo, nas estátuas e nos monumentos comemorativos que foram transferidos para a cidade entre os governos de Constantino e Justiniano. Aspectos importantes que merecem ser destacados em seu trabalho dizem respeito à relação entre centro e periferia do Império, à maneira como a monumentalidade da Capital contribuiu para a criação de laços simbólicos com o passado greco-romano e aos vínculos da cidade com o cristianismo ainda difuso. Bassett foi uma das poucas investigadoras que se preocuparam em abordar esses aspectos na fase imperial da cidade, o que torna o seu trabalho de grande utilidade para nós. Inclusive, a autora também foi responsável por editar o recente *The Cambridge Companion to Constantinople*, publicado em 2022, na qual reuniu uma série de especialistas sobre Constantinopla, como Anthony Kaldellis, James Crow, Paul Magdalino, Thomas Russell, Timothy S. Miller e muitos outros. A obra abrange os períodos da Antiguidade Tardia até o início da Modernidade, com destaque para a infraestrutura urbana da Capital e as instituições administrativas, sociais, religiosas e culturais que deram vida à cidade.

Outra obra que pode ser tida como referência indispensável para os estudos de Constantinopla é *The Oxford handbook of Byzantine studies*, editada por Elizabeth Jeffreys, John F. Haldon e Robin Cormack, em 2008. Este extenso manual de ensino superior reúne um conjunto de especialistas que discutem diversos aspectos significativos dos estudos bizantinos, indo da história, os mitos e a cultura da antiga Bizâncio até a consolidação e crise do Império Bizantino, num arco cronológico situado entre os séculos IV e XIV. Os autores, cada um em sua especialidade, buscam trazer informações a respeito da arqueologia, iconografia, cultura,

política, religião, comunicação, epigrafia e literatura de Constantinopla, como se espera de um manual acadêmico de alto nível. É preciso ressaltar que não há muito espaço para discussões historiográficas ou debates extensos nesse *handbook*, uma vez que o próprio gênero da obra impõe essa concisão, o que torna os capítulos mais objetivos.

*Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity* é uma obra que não podemos deixar de citar aqui. Editada por Lucy Grig e Gavin Kelly, em 2012, esta coletânea reúne textos de especialistas preocupados com a relação entre a antiga Roma que foi, aos poucos, cedendo lugar à Nova Roma, ou seja, Constantinopla. Os dezessete capítulos que compõem a obra abrangem o desenvolvimento político e urbano de ambas as capitais, bem como a relação que tal desenvolvimento manteve com o poder imperial, a Igreja e a população, além das representações de ambas as cidades na documentação textual e imagética. Os capítulos de *Two Romes* apresentam ainda importantes argumentos atualizados e novas interpretações, iluminados por uma perspectiva comparativa nos âmbitos literário, político, topográfico e religioso. O livro é dividido em seções, sendo a primeira de natureza teórica. A segunda seção aborda a topografia e a terceira trata da política, considerando o papel dos imperadores. A quarta seção considera as cidades por meio do prisma literário, sobretudo pelos panegíricos tardo-antigos. Já a quinta seção analisa o processo e desenvolvimento do *ethos* cristão de Roma e Constantinopla, além da importância destas como capitais difusoras do cristianismo. Por fim, à guisa de conclusão, reflete-se sobre a continuidade da identidade romana no Império Bizantino.

No que concerne aos aspectos especificamente arqueológicos da Capital, temos *Brickstamps of Constantinople*. Publicado em 2004, é o primeiro grande livro de análise e catálogo sobre os tijolos fabricados em Constantinopla e arredores nos períodos tardo-antigo e bizantino. Seu autor, Jonathan Bardill, discute a organização industrial, a finalidade da construção de tais artefatos e, de forma inédita, fornece uma cronologia para eles. Bardill (2004) nos proporciona datações de edifícios anteriormente não estabelecidas e revisões de detalhes e datas de outros monumentos. Embora este trabalho não abranja o *corpus* completo de vestígios materiais para o estudo de Constantinopla, representa, de longe, o mais detalhado estudo sobre o tema, fruto de mais de uma década de pesquisa. Importa ressaltar que a obra é dividida em dois volumes, sendo o primeiro dedicado à interpretação dos dados. Já o segundo volume foi preparado como um catálogo, no qual o autor reuniu as ilustrações e as informações sobre o conteúdo tratado no primeiro volume.

A riqueza das pesquisas arqueológicas não se restringe aos monumentos de Constantinopla. As investigações de Jim Crow sobre os sistemas de abastecimento de água da Capital, no século V, lançam uma nova luz sobre a cidade. Crow (2007) nos informa que a parte ocidental da atual Istambul contém alguns dos monumentos mais notáveis da engenharia hidráulica antiga e medieval, construídos entre os séculos IV e XII, o que inclui canais de água e aquedutos que se estendem por até 492 km. O autor defende que esses vestígios do sistema de abastecimento de água de Constantinopla constituem um recurso tecnológico que data da época da fundação da cidade, em 330. Apenas nas últimas duas décadas tem-se verificado sérias tentativas no sentido de mapear a complexidade dos monumentos e dos canais de água da Capital. A densa floresta que cobre grande parte das colinas do norte da Trácia é um fator que limita o trabalho de campo e a pesquisa, mas, ao mesmo tempo, garante a preservação do sistema hidráulico antigo.

O projeto de pesquisa relacionado à arqueologia do interior ocidental de Constantinopla, dirigido por Crow, teve início em 1994 e foi capaz de documentar e mapear as principais estruturas do sistema de abastecimento de água com mais detalhes e relacioná-los à topografia e desenvolvimento urbano da cidade bizantina. Os resultados dessas pesquisas foram publicados ao longo dos anos em relatórios, artigos, capítulos e livros (BAYLISS; CROW, 2000; BONO; CROW; BAYLISS, 2001; CROW, 2007; CROW; BARDILL; BAYLISS, 2008).

Entre as diversas contribuições da lavra de Crow, gostaríamos de chamar a atenção para o artigo intitulado *The infrastructure of a great city: earth, walls and water in Late Antique Constantinople*, de 2008, no qual o autor examinou três aspectos da infraestrutura de Constantinopla, essenciais para uma nova compreensão da arqueologia bizantina. Em primeiro lugar, Crow (2008) analisa o sistema de terraços, que foram estudados em detalhes apenas para a área do Grande Palácio, mas que representam um investimento maciço na transformação da topografia da cidade. Como segundo ponto, reflete sobre as novas fortificações teodosianas, sugerindo que elas exprimem um novo nível de inovação amíúde associado às arquiteturas religiosa e cívica. Por último, apresenta as pesquisas mais recentes sobre o abastecimento de água da cidade, com o intuito de identificar as principais áreas de continuidade e inovação no período bizantino.

Outro projeto arqueológico a ser mencionado intitula-se *Anastasian Wall Project* (1994-2000), dirigido por James Crow e Alessandra Ricci. Os pesquisadores e sua equipe tiveram como objetivo investigar, registrar e traçar os vestígios arqueológicos da Muralha de Anastácio, uma fortificação linear de 56 km de comprimento construída para a defesa de Constantinopla no



século V e que provavelmente continuou em uso até o século VII.<sup>31</sup> Além disso, buscaram investigar os aquedutos e canais de água que sobrevivem nas proximidades da muralha, assim como os vestígios de fortes e outras estruturas relacionadas com a cidade. Os resultados da primeira parte do projeto também estão disponíveis para consulta em livros e periódicos (cf. CROW, 1995; CROW; RICCI, 1997).<sup>32</sup>

Quanto aos muros de Constantinopla, eles também foram objeto de análise por Stephen Turnbull, em 2004, no livro intitulado *The Walls of Constantinople, AD 324-1453*, que, embora sucinto, é pleno de mapas, fotos e ilustrações sobre esse imponente exemplo de arquitetura defensiva da Capital. O autor analisa o contexto de edificação dos muros e suas posteriores reformas e ampliações, que mudavam a cada imperador. Apesar do título ser bastante atrativo para o público em geral, no âmbito acadêmico a obra deixa a desejar, principalmente pela ausência de problematização dos dados, pela brevidade com que trata o tema e por imprecisões em informações históricas.

Além de ter se destacado como um importante centro comercial, Constantinopla abrigou instituições que ganharam evidência em outros âmbitos e assumiram um papel de destaque na vida cidadina. A Capital tornou-se um vigoroso centro religioso, sobretudo cristão, repleta de edifícios, como basílicas, igrejas, leprosários, albergues e outros monumentos, como os *martyria*. A esse respeito, em *The early churches of Constantinople: architecture and liturgy*, Thomas Mathews (1971) lança luz sobre questões relativas à arquitetura das igrejas de Constantinopla, com destaque para *Hagia Sophia* e outras igrejas imperiais, como *Hagia Eirene* e *Theotokos*. Mathews (1971), sob uma perspectiva teológica, busca comprovar que o arranjo arquitetônico das igrejas bizantinas foi adaptado para atender às exigências litúrgicas, o que contraria as teorias mais aceitas até então. Além disso, o autor rejeita categoricamente outras hipóteses, como a de que os catecúmenos e os penitentes tiveram que permanecer no nártex

---

<sup>31</sup> A Muralha Anastasiana (em grego: Αναστάσειο Τείχος), também conhecida como Muralha de Anastácio ou Longas Muralhas da Trácia (em grego: Μακρά Τείχη της Θράκης) é uma fortificação de pedra e turfa localizada 65 km a oeste de Constantinopla. Os anos de sua construção e inauguração são incertos, mas é fato que ela tenha sido construída no século V, durante o governo de Anastácio I, não necessariamente do zero, mas sim por cima de alguma outra muralha menor (CROKE, 1982, p. 59-60; WHITBY, 1985, 560-583). Acredita-se que, originalmente, ela possuía 45 km de comprimento e se estendia da costa do Mar Negro até a região de Selímbría, incluindo torres, fortes com portas e fosso externo (HARRISON, 1969, p. 33-38). Mediante evidências arqueológicas, sabemos que ela tinha 3,30 metros de largura e 5 metros de altura e que foi erigida com uma argamassa rosada com nódulos de tijolo por meio de técnicas diferentes daquelas empregadas nos muros anteriores da Capital (KAZHDAN 1991a, p. 1250).

<sup>32</sup> Apesar das contribuições arqueológicas mais atualizadas datarem das duas últimas décadas, devemos recordar trabalhos anteriores, como os de Carl Schuchhardt (1901), em *Die Anastasius-Mauer bei Constantinopel und die Dobrudscha-Walle*, R. M. Harrison (1969; 1974), em *The Long Wall in Thrace* e em *To Makron Teichos, The Long Wall in Thrace* e Brian Croke (1982), em *The Date of the 'Anastasian Long Wall' in Thrace*.

enquanto as galerias eram usadas apenas pelas mulheres.<sup>33</sup> Mathews (1971), em suma, faz um exaustivo trabalho de análise das primeiras igrejas de Constantinopla com o intuito de comprovar a sacralidade de cada espaço arquitetônico dos complexos religiosos, relacionando-os ao desenvolvimento e consolidação da liturgia bizantina. O autor parece estar convencido que os historiadores, em geral, equivocam-se ao colocar em dúvida a relação entre hierarquia eclesiástica, liturgia oriental e sacralidade dos espaços religiosos em Bizâncio.

Um dos espaços de uso social que remontam ao período bizantino e que adquiriram forte conotação cristã é o *xenodocheion* (ξενοδοχειον) ou *xenodochium* (GUENTER, 1999, p. 82). No Império Romano tardio, mais especificamente entre os séculos III e V, um xenodóquio indicava uma estrutura voltada ao atendimento dos doentes, pobres e necessitados, além de fornecer alojamento e outros tipos de auxílio, como alimentação e medicamentos. Eram, ainda, frequentemente ligados aos monastérios, tanto no campo quanto na cidade. A partir do século VI, contudo, o xenodóquio passou a ser considerado um local exclusivo para o tratamento dos doentes (KAZHDAN; TALBOT, 1991, p. 2208). Timothy S. Miller (1985), em *The birth of the hospital in the Byzantine Empire*, obra que gostaríamos de destacar, afirma que essas importantes estruturas podem ser consideradas a base do florescimento dos hospitais modernos. Miller (1985) também ressalta que os hospitais pré-modernos, de acordo com muitos estudiosos, existiram principalmente como refúgios para os miseráveis e doentes, oferecendo aos pacientes pouca ou nenhuma assistência médica. No entanto, o autor questiona essa visão que, ao seu ver, remonta aos estudos do século XIX. Para tanto, Miller (1985) traça o nascimento e o desenvolvimento dos *xenoi*, em Constantinopla, do século IV até o século XV, o que inclui uma análise das estruturas religiosas e do envolvimento da Igreja em obras de assistencialismo.

Não apenas as igrejas e os hospitais de Constantinopla tornaram-se objeto de estudo, pois os monastérios da cidade também despertaram a atenção dos estudiosos. Peter Hatlie, em sua obra *The monks and monasteries of Constantinople, ca. 350-850*, de 2008, analisa a relação entre a cidade e seus monges no período tardo-antigo, do século IV ao IX. É preciso lembrar que,

---

<sup>33</sup> O nártex (em latim *narthex*) é um elemento arquitetônico comum nas igrejas cristãs e bizantinas, que consiste numa área de entrada ou saguão, localizada no extremo oeste da nave (ala central do edifício), em frente ao altar principal da igreja. Inicialmente, o nártex foi desenvolvido com o objetivo de proporcionar àqueles que não pudessem participar na congregação geral, como catecúmenos e penitentes, ouvissem o culto. O nártex costumava incluir uma fonte batismal para que crianças ou adultos pudessem ser batizados antes de entrar na nave e para lembrar aos fiéis a importância do batismo. Em outras palavras, o nártex pode ser compreendido como um local de penitência e purificação. Todavia, com o tempo, a exigência da separação de fiéis na congregação fez com que o nártex perdesse o seu propósito original. Apesar disso, arquitetos continuaram a construir uma sala antes da entrada na nave, sendo esta chamada de vestíbulo interno ou alpendre (cf. KRAUTHEIMER, 1986).

durante o Império Bizantino, Constantinopla emergiu como a maior cidade do mundo mediterrânico, o que favoreceu o crescimento de suas estruturas e instituições religiosas, como os monastérios. Assim, com base em uma ampla gama de fontes, Hatlie (2008) investiga a relação histórica entre a cidade e seus monges durante o período tardo-antigo. O autor defende que os monges e monjas desempenharam um papel fundamental no processo de cristianização, mesmo no século IV, quando ainda eram pouco numerosos se comparados aos anos posteriores. De uma maneira ou de outra, a presença monástica na cidade era sentida em distintos espaços, como na corte imperial, nas igrejas, nas ruas. Os monges também se faziam presentes na economia local, na cultura de elite e nos serviços sociais. Hatlie (2008) justifica o aumento dramático da influência monástica em Constantinopla por meio do crescimento numérico dos monges e de suas edificações.

A cristianização de Constantinopla foi um processo extremamente complexo, marcado por conflitos de distintas naturezas entre facções religiosas, mas não resta dúvida que ele se efetivou ao longo do período tardo-antigo. Atento a essa problemática, David M. Gwynn (2015), em seu capítulo *Christian controversy and the transformation of fourth-century Constantinople*, analisou as transformações pelas quais Constantinopla passou no decorrer da cristianização. Ao contrário de Roma, não estava enraizada em um ilustre passado pagão, marcado pelos monumentos clássicos que dominavam a paisagem urbana, embora também não pudesse reivindicar qualquer associação com a época apostólica, tal como pretendiam os cristãos. A transformação de Constantinopla em uma cidade cristã exigiu, portanto, a construção de uma identidade cívica ao mesmo tempo imperial e cristã. Dessa forma, Gwynn (2015) buscou problematizar o controverso processo de cristianização da Capital no século IV que, muitas vezes, é reduzido à controvérsia ariana.

Por fim, assim como no balanço historiográfico sobre João Crisóstomo, nossa intenção não foi resenhar ou listar toda a bibliografia produzida acerca de Constantinopla, mas apresentar autores e obras responsáveis por delimitar o campo de estudo a respeito da cidade bizantina e compreender as problemáticas que merecem mais atenção por parte dos especialistas.

## **O QUE CONCLUIR E PARA ONDE IR**

O balanço historiográfico, também chamado de revisão da literatura ou estado da arte, é um exercício trabalhoso, motivo pelo qual muitos o ignoram. Contudo, seu objetivo não é o de

meramente exibir erudição acadêmica, mas auxiliar no próprio desenvolvimento da pesquisa. Assim como afirma José D'Assunção Barros (2005, p. 54), ninguém inicia uma reflexão científica ou acadêmica a partir do ponto zero. Ao contrário, inicia-se a partir de conquistas ou questionamentos que já foram levantados por outros autores em trabalhos anteriores.

Sem dúvida, existem muitas maneiras de se realizar um balanço historiográfico, mas o importante é que seja feito. Aqui, realizamos uma mescla de possibilidades de revisão da literatura. Na seção inicial, a investigação sobre João Crisóstomo teve como referência os autores do século XX e XXI, que discorrem, de modo geral, sobre a personagem. Em seguida, discutimos as obras contemporâneas que problematizam a relação de João Crisóstomo com o espaço. Por fim, e mais especificamente, apresentamos as obras que discutem a relação do bispo com o espaço bizantino. No que diz respeito à Constantinopla, abordamos obras historiográficas, arqueológicas e teológicas, procurando estabelecer uma cronologia para as publicações. Foram selecionados trabalhos de referência e de ampla difusão para os estudos bizantinos do século XX em diante, cobrindo especialmente o período de formação da Capital, ou seja, o século IV. Certamente, muitas obras ficaram de fora, inclusive textos citados por nós ao longo da tese. Todavia, o objetivo principal do balanço foi estabelecer um panorama a respeito dos estudos acerca de João Crisóstomo e de Constantinopla, a fim de identificar consensos e lacunas historiográficas.

No que se refere a João Crisóstomo, constatamos a abundância de estudos sobre a personagem. Todavia, a maioria das investigações dedicadas à vida de João, com foco na reforma da cidade pós-clássica, está concentrada no caso de Antioquia, onde Crisóstomo iniciou sua carreira sacerdotal. Nesse sentido, não parece ter havido, por parte da historiografia, preocupação em se captar a maneira como João Crisóstomo lidou com a cidade durante o seu episcopado – ou seja, quando tinha mais recursos à sua disposição para interferir no espaço urbano. Constantinopla, por sua vez, parece não receber tanta atenção a respeito de sua refundação e consolidação como residência e Capital imperial, nos séculos IV e V. Muitas informações sobre esse período estão diluídas no governo de Constantino, com foco nas ações do imperador e não na cidade propriamente dita. Além do mais, boa parte das obras sobre Constantinopla se iniciam a partir do governo de Justiniano, que assume o manto imperial em 527. Ao que tudo indica, a opção por essa data é resultado de uma convenção historiográfica, que interpreta o período Justiniano como um marco para a recuperação da *gloria Romanorum*. Apesar disso, é preciso recordar autores como Gilbert Dagron, Cyril Mango, Sarah Bassett, John Bury e tantos outros que não pouparam esforços para tratar especificamente do período que abordamos.

Constantinopla, portanto, não parece sofrer pela falta de atenção acadêmica. Todavia, a Constantinopla do final do século IV e início do V ainda merece mais atenção, em especial o processo que levou à difusão do cristianismo e ao estabelecimento da cidade como um dos principais centros de peregrinação religiosa, uma vez que tal acontecimento impactou diretamente a esfera social, o cotidiano e a própria paisagem urbana, sobretudo mediante a construção de monumentos cristãos, o fortalecimento das práticas ascéticas, o exercício da caridade cristã, além da adoção de símbolos, rituais e procissões que constituíam um espaço sagrado.

Finda a apresentação de nosso balanço historiográfico, da problemática, dos pressupostos teórico-metodológicos, dos documentos selecionados e das justificativas de pesquisa, gostaríamos de avançar com a análise proposta. Na sequência, após saber quem estuda, o que se estuda e como se estuda a figura de João Crisóstomo, nos interrogamos sobre quem era João, sua formação, seus escritos, como era visto, como se enxergava e o que defendia. Igualmente, indagamos acerca de como era Constantinopla, sua formação, quais suas características geográficas, políticas e religiosas, como sua paisagem urbana e social, sua cultura e sua população se encontravam organizadas. A partir de agora, portanto, exploraremos um pouco mais sobre o pregador, para, em seguida, tratarmos de Constantinopla, cidade onde João Crisóstomo exerceu seu episcopado entre 398 e 404.

## CAPÍTULO II

**JOÃO CRISÓSTOMO E SEU TEMPO**

João Crisóstomo é, sem dúvida, um dos mais conhecidos e debatidos Padres da Igreja até os dias de hoje. Apresentar, comentar e analisar essa personagem e as suas obras, bem como a historiografia a seu respeito, significa entrar num terreno consolidado há mais de um século. Não nos surpreende, portanto, que as pesquisas acadêmicas sobre ele sejam numerosas e compreendam os mais variados temas, como sua trajetória biográfica, seu rigor na prática do ascetismo, seu período como diácono e presbítero em Antioquia, seus turbulentos anos como bispo de Constantinopla ou seus últimos dias, em exílio. Isso sem contar as especificidades de cada um desses assuntos como, por exemplo, suas estratégias e recursos discursivos,<sup>34</sup> o conteúdo e estruturação de suas homilias,<sup>35</sup> suas cartas de exílio,<sup>36</sup> sua condição como pregador, santo,<sup>37</sup> educador moral e espiritual,<sup>38</sup> sua audiência,<sup>39</sup> o confronto com a casa imperial,<sup>40</sup> com outros bispos,<sup>41</sup> o combate a outras denominações religiosas,<sup>42</sup> sua relação com questões de gênero e sexualidade,<sup>43</sup> lazer,<sup>44</sup> pobreza,<sup>45</sup> educação,<sup>46</sup> saúde,<sup>47</sup> entre uma série de outros tópicos.

Em meio a essa profusão de estudos e temas, podemos nos questionar: há ainda o que investigar a respeito de João Crisóstomo? Ora, certamente que sim. A historiografia relacionada ao estudo das obras e do contexto deste importante Padre da Igreja vem se destacando, em nosso presente, por outra temática relevante, que é a relação de João com a cidade, com o espaço e com o cotidiano urbanos, permeados de conflitos e violência.<sup>48</sup> Não obstante, a própria biografia do bispo está em constante revisão e atualização, em especial a datação dos eventos que o cercam, a autenticidade de sua produção literária, os seus princípios doutrinários e teológicos. As próprias

---

<sup>34</sup> Cf. Ameringer (1921), Brottier (1994), Quantan (2008) e Gkortsilas (2017).

<sup>35</sup> Cf. Alissandratos (1980), Andriopoulos, (1989), Allen e Mayer (1994), Allen (1996; 1997), Aland (1999) e Ventura da Silva (2014b).

<sup>36</sup> Cf. Delmaire (1991).

<sup>37</sup> Cf. Mayer (2008a).

<sup>38</sup> Cf. Gkosebits (1956), Attwater (1959) e Attrep (1994).

<sup>39</sup> Cf. Ommeslaeghe (1981) e Mayer (1998; 2000).

<sup>40</sup> Cf. Ommeslaeghe (1979) e Morais da Silva (2012).

<sup>41</sup> Cf. Altendorf (1957) e Elm (1998).

<sup>42</sup> Cf. Nardi (1997), Bosinis (2010), Ventura da Silva (2017) e Gkortsilas (2017).

<sup>43</sup> Cf. González Blanco (1978), Alfaro Giner (1997), Mayer (1999a; 2014) e Walsh (2008).

<sup>44</sup> Cf. Vandenberghe (1955).

<sup>45</sup> Cf. Benestad (1991) e Mayer (2008b).

<sup>46</sup> Cf. Benin (1983) e Ventura da Silva (2021).

<sup>47</sup> Cf. Neureiter (2010).

<sup>48</sup> Cf. Graf (2008), Hartney (2004), Andrade (2010), Spuntarelli (2012), Stanfill (2013), Karmann (2014), Stenger (2015; 2019) e Ventura da Silva (2021).

obras que servem como fonte para a vida de João Crisóstomo também têm sofrido críticas e revisões, impactando diretamente na qualidade da informação a seu respeito.

Neste capítulo, pretendemos apresentar e discutir algumas informações relevantes sobre a trajetória de João Crisóstomo, que vão desde os seus primeiros dias até o momento em que se transfere para Constantinopla a fim de assumir o episcopado da cidade. Tentamos compreendê-lo como um indivíduo complexo, inserido num mundo heterogêneo, que é do Império Romano tardio em processo de cristianização. Isso quer dizer que conflitos e questões, sobretudo religiosas, são e devem ser discutidas em conjunto com a vida de João.

Ao comentarmos algumas obras produzidas pelo autor, não seria recomendável desvinculá-las de seu tempo, como muitas vezes acontece em análises internas. As centenas de obras de João Crisóstomo são assaz reveladoras sobre sua vida, pois ele próprio nos fornece pistas sobre ideais defendidos, habilidades discursivas, crenças teológicas, artifícios pastorais, concepções de gênero, desaprovações, desavenças, preferências, entre outros tópicos fundamentais para a compreensão do seu pensamento. Além disso, muito nos interessa a imagem elaborada pelos antigos sobre João, na medida em que tais autores tornaram-se as fontes basilares para discussão a seu respeito. Por isso, também discutimos as principais obras antigas que retrataram a sua vida, questionamos se estão em harmonia, se divergem e de que modo apresentam a personagem.

Antes de tratarmos da historiografia antiga sobre João Crisóstomo, no entanto, convém iniciarmos com algumas palavras sobre sua biografia. Como dissemos, abordamos sua formação, trajetória e produção literária e homilética, ao passo que relacionamos essas últimas com o contexto de composição e apresentamos possibilidades de interpretação da figura de João por meio delas. Faz-se necessário dizer que não abordamos apenas as obras do período em Constantinopla, também inserimos obras produzidas em Antioquia, uma vez que elas são igualmente importantes para a compreensão dos momentos em que viveu e para a sua própria trajetória, incluindo sua percepção a respeito da evangelização e do ofício sacerdotal, em especial o do bispo. Além do mais, sem tais obras quaisquer investigações sobre tal personagem decerto ficariam bastante prejudicadas.

## DE ANTIOQUIA A CONSTANTINOPLA

João Crisóstomo (Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος) é considerado um dos mais importantes representantes do cristianismo durante seus primeiros séculos de desenvolvimento, mas nem por isso há um consenso sobre sua imagem. Em verdade, a figura de João é complexa, como pode ser percebido por suas acaloradas homilias, nas quais, muitas vezes, havia espaço, por um lado, para denúncias contra políticos, leigos ou mesmo membros da hierarquia eclesiástica e, por outro, para a luta com vistas à definição de espaços isotópicos e heterotópicos no contexto da cidade antiga, além do cuidado e auxílio aos necessitados. Os discursos e a vida de João foram fortemente marcados pela prática e defesa do ascetismo, em suas mais variadas formas, assim como seu intenso trabalho pastoral (LIEBESCHUETZ, 1990, p. 175-176). A eloquência e o fervor com o qual realizava suas homilias lhe renderam o epíteto *Chrysostomos* (Χρυσόστομος), que, traduzido do grego, significa “Boca de ouro”. Todavia, tal alcunha vingou apenas anos após sua morte, mais precisamente em 553, pelas palavras de Vigílio, bispo de Roma.<sup>49</sup> Em seguida, Cassiano e Cassiodoro a difundiram pelo Ocidente (BAUER, 2001, p. 888-889).

O valor e a fama de João Crisóstomo foram tamanhos que ele se consagrou como um dos líderes mais populares do cristianismo. Isso se justifica, em grande medida, pelo inestimável conjunto de obras literárias que nos legou – obras essas que abrangem, em especial, questões pastorais e teológicas. Não apenas a Igreja Católica, mas outras matrizes religiosas cristãs de tradição ocidental, como algumas províncias de Comunhão Anglicana e parte da Igreja Luterana, reconhecem a importância de João Crisóstomo e celebram sua festa, em 13 de setembro. O restante das igrejas luteranas e províncias anglicanas também o fazem, contudo, em 27 de janeiro, como reza a tradição ortodoxa oriental. A Igreja Ortodoxa Copta de Alexandria, assim como a Católica, também reconhece João Crisóstomo como santo. A notoriedade de João não se exprime apenas por sua canonização, posto que as Igrejas Ortodoxas e Católicas Orientais o declararam um dos Três Hierarcas Sagrados (Οι Τρεῖς Ἱεράρχες), ao lado de Basílio de Cesareia e Gregório de Nazianzo, também conhecidos como Basílio, o Grande, e Gregório, o Teólogo, como podemos ver na Figura 1.

---

<sup>49</sup> Vigílio foi bispo de Roma entre 537 e 555, ano de sua morte. Nascido em uma família aristocrata romana, Vigílio serviu como diácono e apocrisário da Igreja em Constantinopla, ele é considerado o primeiro “papa bizantino”. Seu nome é erroneamente redigido como Virgílio (SOTINEL, 2000, p. 512-529).



**Figura 1** – Os Três Hierarcas Sagrados, com João Crisóstomo ao centro



Fonte: Basílio, o Grande, João Crisóstomo, Gregório, o Teólogo. Parte de uma série de tabuletas da Igreja de Santa Sofia, compostas no final do século XV e início do XVI. 24 cm x 19,5 cm. Museu-Reserva de Novgorod, Inv. 3099, Rússia.

No Oriente, João Crisóstomo também é conhecido como um dos Três Grandes Hierarcas e reverenciado como um dos Professores Ecumênicos.<sup>50</sup> Já no catolicismo romano, foi agraciado

<sup>50</sup> No século XI, especialmente em Constantinopla, ocorreram numerosos debates para decidir qual dos três hierarcas seria o maior, de tal modo que, ao menos, três grupos se formaram. O primeiro argumentava que Basílio era superior devido ao seu pensamento teológico, além de ser um exemplo para aqueles dedicados à disciplina

com o título de Doutor da Igreja pelo Papa Pio V, em 1568, por desempenhar um papel fundamental na formação da teologia cristã (GOINS, 2010, p. 253).<sup>51</sup> Não por acaso, até hoje a chamada *Divina Liturgia de São João Crisóstomo* é a mais celebrada Divina Liturgia de inspiração oriental, como veremos adiante.<sup>52</sup>

A data de nascimento de João Crisóstomo é estabelecida como 349, porém há ainda discussões a respeito do assunto, havendo quem defenda o ano de 347.<sup>53</sup> Entretanto, é fato que João nasceu em Antioquia, numa família de origem greco-síria bem estabelecida financeiramente. A crença religiosa de seus pais também é incerta, uma vez que, para alguns, sua mãe, Antusa, praticava cultos pagãos (LEWY, 1997), enquanto outros declaram que ela era devota do cristianismo (ALLEN; MAYER, 2000, p. 5). Já o pai de João, Segundo, é apresentado como um militar de influência no exército, o que teria assegurado sua posição como *illustris* devido a importantes serviços prestados ao Império (Pal., *Dial.*, V). A leitura desse relato, apresentada por Paládio, porém, parece ser um tanto ou quanto equivocada. Kelly (1995, p. 4-5) afirma que o pai de

---

monástica. Em contrapartida, o que apoiava João Crisóstomo argumentava que ninguém se igualaria ao bispo de Constantinopla na arte da eloquência bem como na capacidade de trazer os pecadores de volta para o caminho de Cristo. O terceiro e último grupo insistia que a superioridade de Gregório era evidente, sobretudo pela pureza e profundidade de suas homilias e pela luta contra o arianismo. Como se não bastasse, todos tinham festas em janeiro: Basílio no dia 1, Gregório no dia 25 e João Crisóstomo no dia 27. Para resolver esse impasse de supremacia, conta-se que, em 1084, os três hierarcas apareceram lado-a-lado numa visão para João Mauropo, bispo de Euceta, e afirmaram que todos eram iguais perante a Deus. Segundo o relato: “Não há divisões entre nós e nenhum se opõe ao outro”. Como resultado, o imperador bizantino Aleixo I Comneno, em 1100, instituiu uma festa no dia 30 de janeiro em comemoração aos Três Grandes Hierarcas (PARRY *et al.*, 2001, p. 491-492).

<sup>51</sup> Doutor da Igreja (*Doctor Ecclesiae*) é um título conferido por diferentes denominações religiosas cristãs a indivíduos de reconhecida importância, sobretudo no âmbito teológico, pastoral e doutrinário. De maneira geral, três são as condições para indicação e nomeação do título. Em primeiro lugar, a *eminens doctrina*, ou seja, a importância da doutrina; em seguida, a *insignis vitae sanctitas*, em outras palavras, o grau de santidade do indivíduo; e, por fim, a *ecclesiae declaratio*, que nada mais é do que a proclamação da Igreja. Contudo, nenhum concílio, até o momento conferiu, *de facto*, o título a um indivíduo. O procedimento para tal é muito mais complexo e consiste num decreto – emitido pela Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, aprovado pelo papa – que estende à toda a Igreja o uso do Ofício Divino e da Missa de um indivíduo que já é santo o título de “doutor”. Em outras palavras, a *ecclesiae declaratio* de forma alguma é uma decisão *ex cathedra*. No Ocidente, quatro Padres da Igreja latinos foram inicialmente reconhecidos como Doutores, são eles: Gregório Magno, Ambrósio de Milão, Agostinho de Hipona e Jerônimo de Estridão. A contrapartida oriental é composta pelos Três Hierarcas Sagrados (João Crisóstomo, Basílio Magno e Gregório de Nazianzo) além de Atanásio de Alexandria, o que somaria também quatro doutores. Aos poucos, entretanto, novos nomes foram integrando a lista (CHAPMAN, 1909; HOLBÖCK, 2003).

<sup>52</sup> A atual *Divina Liturgia de São João Crisóstomo* é, na verdade, inspirada nas obras dos Padres da Igreja conhecidos como capadócijs, no que concerne à definição de heresias e da teologia trinitária e baseada na *anaphora* antiga de mesmo nome. Tal liturgia foi refinada por João Crisóstomo durante seu episcopado em Constantinopla e aceita como a liturgia tradicional das igrejas bizantinas. Para mais informações, cf. Robert F. Taft (1975; 1992), Hugh Wybrew (1989) e Hans-Joachim Schulz (2000). Uma versão em português da *Liturgia* foi recentemente publicada pela Editora da Universidade Federal do Piauí, sob edição de João Manoel Sperandio e Paulo Augusto Tamanini (2015).

<sup>53</sup> No século XIX, as discussões sobre o ano de nascimento de João também geravam tantos debates que Stephens (1883, p. 9) chegou ao ponto de declarar: “Ninguém [...] está apto a fixar a data exata e o ano do nascimento de Crisóstomo”. Todavia, já no século XX, as datas para o nascimento de João variavam entre 344-354 (cf. BAUR, 1959, p. 3; CARTER, 1962b, p. 357-364; DUMORTIER, 1951, p. 51-56; WILKEN, 1983, p. 5).

Crisóstomo, assim como seus antepassados, na verdade, haviam servido com distinção no *officium* ou secretariado imperial. Em outras palavras, ele não poderia ser um comandante militar ou senador do mais alto grau, digno do título de *vir illustris*, nem de fato era general.<sup>54</sup> Apesar disso, Segundo parece ter sido um funcionário público de primeira classe, o que lhe garantiu uma vida financeira confortável. Se recorrermos aos escritos de João, essa interpretação ganha mais crédito, uma vez que, em seu *De sacerdotio* (I, 2), o autor afirma que ele e um amigo de infância, de nome Basílio, possuíam ambos uma riqueza moderada e um histórico familiar semelhante. João também alega que sua mãe, após ter ficado viúva, não dissipou a herança do esposo para lhe proporcionar uma educação liberal, tendo-a pagado com seu próprio dote. Por meio desta obra, sabemos que Segundo veio a falecer pouco tempo após o nascimento de João Crisóstomo, deixando-o aos cuidados da mãe, que teria à época cerca de 20 anos de idade. Após o ocorrido, Antusa permaneceu em estado de viuvez até falecer (Ioa. Chrys., *De sac.*, I, 5).

Atualmente, consolida-se entre os especialistas a ideia de que João teria cumprido parte da sua formação educacional sob a orientação de Libânio, um dos mais reconhecidos sofistas e professores de retórica da Antiguidade Tardia (CAMERON; GARNSEY, 1998, p. 668-669). Também teria aprendido filosofia clássica com Andragácio, do qual não temos detalhes (Soz., *Hist. eccl.*, VIII, 2). Por volta de 368, João Crisóstomo foi batizado como cristão e, em seguida, nomeado *lector*,<sup>55</sup> um dos níveis inferiores da carreira sacerdotal, o que lhe permitiu colaborar com os ofícios litúrgicos (WILKEN, 1983, p. 5-7). Entre os ensinamentos aprendidos com Libânio, o mais utilizado por João seguramente foi o da retórica, abundante em seus tratados e homilias, seja como diácono, presbítero ou bispo. Libânio, segundo Sozomeno (*Hist. eccl.*, VIII, 2), reconhecia que João havia superado todos os demais oradores de sua época e, em seu

---

<sup>54</sup> *Vir illustris* ou apenas *illustris* (em português: homem ilustre ou ilustre) tratava-se de uma indicação formal tardo-antiga para os mais altos escalões dentre os senadores de Roma e de Constantinopla. Todos os senadores possuíam o título de *vir clarissimus*, mas a partir de meados do século IV, *vir illustris* passou a ser utilizado para descrever aqueles pertencentes aos mais altos cargos. Na medida em que a ordem senatorial se expandia rapidamente, ocorreu a necessidade criar um título para distinguir os senadores mais prestigiados (JONES, 1964, p. 525-528).

<sup>55</sup> O ofício do *lector* era amplamente conhecido e difundido no século II. Em correspondência a Fabiano, bispo de Roma, Cornélio declara que: “O *lector* era responsável por guardar os livros sagrados; ler para quem prega; proclamar as lições; abençoar o pão e os novos frutos. Ele serviu como secretário de padres e bispos” (Eus., *Hist. eccl.*, VI, 41-44). A principal razão para uma classe especial de leitores foi a necessidade de leitura dos livros na igreja, pois os cristãos continuaram a prática judaica de ler publicamente os Livros Sagrados. A posição de *lector* era honrosa e envolvia um nível educacional mais elevado do que o da maioria dos fiéis, amiúde servindo de preparação para a ascensão a níveis mais elevados na hierarquia eclesiástica.

leito de morte, ao ser questionado sobre quem deveria sucedê-lo, respondeu: “teria sido João, se os cristãos não o tivessem tirado de nós”.

Mesmo que a passagem contada em Sozomeno não seja verídica, a relação entre João Crisóstomo e o cristianismo solidificava-se cada vez mais, motivo que o levou a instruir-se em teologia com Diodoro, bispo de Tarso, em seu *askêtêrion*,<sup>56</sup> também conhecido como Escola de Antioquia (GREER, 1997; KELLY, 1995, p. 19).<sup>57</sup> Crisóstomo, a partir daí, inclinou-se a um estilo de vida ascético, o que não implicou, entretanto, o imediato afastamento das suas atividades sociais. De acordo com Sterk (2004, p. 142-144), João não se isolou prontamente no deserto. Ao contrário, teria se unido a outros jovens na prática do ascetismo, como a castidade, a simplicidade, as vigílias noturnas e as orações.

Mais tarde, João Crisóstomo partiu em direção aos Montes Síprios, onde viveu inicialmente como um semi-eremita, na companhia esporádica de outros anacoretas, por cerca de quatro anos. Todavia, segundo Paládio (*Dial.*, V), João também vivenciou a total reclusão, por pelo menos três vezes de oito meses, posto que se sentiu atraído para um isolamento da sociedade, no qual poderia vivenciar a atmosfera de clausura do ascetismo nas cavernas das regiões montanhosas. Portanto, de 372 a 376, sob a inspiração inicial de Diodoro de Tarso, João Crisóstomo passou a adotar um estilo de vida monástico influenciado tanto pelo cenobitismo<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> O *askêtêrion* era uma instituição de caráter pedagógico cuja missão era preparar os candidatos à vida monástica. Embora não tenhamos muitos detalhes acerca do seu funcionamento, a finalidade do *askêtêrion* era iniciar os aspirantes nas práticas ascéticas por meio de um programa de estudos no qual a exegese literal das Escrituras era o fundamento (KELLY, 1995, p. 18-20).

<sup>57</sup> A Escola de Antioquia foi um dos dois principais centros do estudo da exegese e teologia bíblica durante a Antiguidade Tardia, ao lado da escola catequética de Alexandria. Formado, em sua primeira fase, por Luciano de Antioquia, um discípulo de Pablo de Samosata e professor de Ário, o grupo era conhecido por esse nome devido ao fato de que a maioria de seus membros estarem localizados na cidade de Antioquia. Ao passo que os estudiosos de Alexandria enfatizavam a interpretação alegórica das Escrituras e tendiam a uma cristologia que enfatizava a união do humano e do divino, os de Antioquia sustentavam uma exegese mais literal e ocasionalmente tipológica e uma cristologia que enfatizava a distinção entre o humano e o divino na pessoa de Jesus Cristo, motivo pelo qual alguns autores a relacionam, mesmo que não inteiramente, ao adocionismo (CROSS; LIVINGSTONE, 2005). Em outras palavras, a produção teológica antioquena era caracterizada por um racionalismo aristotélico oposto ao platonismo predominante em outras escolas cristãs, como a alexandrina (QUASTEN, 2004, p. 429-430). É interessante pontuar que, assim como consta no *Meyers Großes Konversations-Lexikon* (1905), o contraste entre as escolas de Alexandria e de Antioquia tornou-se uma controvérsia dogmática pronunciada se nos atermos, em especial às disputas entre origenistas e nestorianas, uma vez que os antioquenos defendiam a separação das duas naturezas de Cristo, a escola alexandrina tendia a adotar uma visão monofísica. Além de Diodoro de Tarso e João Crisóstomo, Eustáquio de Antioquia, Marcos de Ancira, Melécio de Antioquia, Cirilo de Jerusalém, Flaviano de Antioquia, Teodoro de Mopsuéstia, Nestório de Constantinopla e Teodoreto de Cirro, entre outros, se destacam como notáveis membros da escola (cf. HILL, 2003; GEMEINHARDT, 2006; ELLIOT, 2007).

<sup>58</sup> O cenobitismo foi uma das formas do monacato praticado nos primórdios do cristianismo. Geralmente, os cenobitas (do grego, κοινόβιο, de κοινός, transl. *koinós*, “comum”, mais βίος, transl. *bios*, “vida”, pode significar “que vive em comunidade”) pertencem a uma ordem religiosa, vivendo de acordo com um conjunto de princípios. Seus praticantes vivem em comunidades retiradas, geralmente interesses e princípios em comum (KEEN, 2008, p. 104).

quanto pelo anacoretismo<sup>59</sup> (KELLY, 1995, p. 30; STERK, 2004, p. 144; INGALLS, 2013, p. 11).

Como consequência negativa do treinamento ascético experimentado com os monges dos Montes Síprios, Paládio (*Dial.*, V) afirma que severos danos foram causados à saúde de João, sobretudo ao estômago e aos rins, fato que o marcou pelo resto da vida, inclusive no exílio, onde amiúde queixava-se de problemas estomacais, como bem atestam suas cartas (Ioa. Chrys., *Ep. ad. Olymp.*, 6, 1; 15, 1). É provável que o agravamento do quadro de saúde de João tenha sido uma das causas imediatas de seu regresso a Antioquia, coincidindo com o retorno de Melécio à cidade, em 378, logo após a morte de Valente, em Adrianópolis (ALLEN; MAYER, 2000, p. 6). Por volta de 381 é ordenado diácono por Melécio, o bispo da cidade, que, naquela ocasião, não estava em comunhão com Alexandria e Roma (Pal., *Dial.*, V).

É importante lembrar que a igreja de Antioquia, à época, encontrava-se em conflito, em virtude de um cisma que a dividia doutrinariamente. Tal situação, extremamente delicada, perdurou por mais de meio século e, sem dúvida, influenciou na formação doutrinária de João Crisóstomo. Para compreendermos melhor essa questão é preciso regressar a meados do século IV, quando Melécio surge como um dos aliados de Acácio, bispo de Cesareia e líder da facção que apoiava a fórmula homoiana, segundo a qual o Filho era similar ao Pai, tanto “em todas as coisas” ou “de acordo com as Escrituras”, sem se referir à substância, a mesma que Constâncio II adotou como um meio-termo entre os homoousianos, que defendiam que o Filho é da mesma substância que o Pai, ou seja, ambos são não-criados e os homoiousianos, que alegavam que o Filho era de uma substância similar à do Pai (DÜNZL, 2006, p. 57; ROHLS, 2014, p. 21; HAUSCHILD; DRECOLL, 2016, p. 80).

Em meio a essa querela religiosa, Melécio adquiriu considerável reputação e foi reconhecido como um partidário da casa imperial, tendo sido consagrado bispo de Sebaste, na Armênia, após a deposição de Eustácio, destituído no Sínodo de Melitene pelo alinhamento com o credo homoousiano, que, naquele momento, era considerado heterodoxo (Soc., *Hist. eccl.*, II, 31; Soz., *Hist. eccl.*, IV, 25). Para Filostórgio (*Hist. eccl.*, V, 1), durante seu curto episcopado em

---

<sup>59</sup> O praticante do anacoretismo, ou seja, o anacoreta (do grego: Ἀναχωρητής, *anachoretēs*, “aquele que se retirou do mundo”) denota alguém que, por motivos religiosos, se retira da sociedade secular, de modo a ser capaz de levar uma vida intensamente orientada pelo ascetismo. Muitas vezes os anacoretas são associados aos eremitas, contudo, ao contrário desses, os praticantes do anacoretismo realizavam um voto de estabilidade de lugar. Além disso, os anacoretas estavam sujeitos a um rito religioso de consagração, no qual eles seriam considerados “mortos para o mundo”. Os anacoretas, de certa forma, possuíam certa autonomia, uma vez que não respondiam a qualquer autoridade eclesíastica senão o bispo (LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 127).

Sebaste, de 357 a 359, Melécio utilizava argumentos ambíguos, talvez na tentativa de agradar a todos ou não entrar em conflito com as facções existentes. Embora tal informação não seja mencionada pelas demais fontes, sabemos que Melécio foi acusado de apoio ao arianismo pelos homoianos. Já os arianos o acusariam de sabelianismo. O resultado? Deposição e banimento de Melécio para Bereia, na Síria (Theod., *Hist. eccl.*, II, 27).

Após sua curta estadia em Sebaste, Melécio assinou o credo estabelecido por Acácio no Sínodo de Selêucia, em 359, o qual se associava à fórmula homoiana.<sup>60</sup> Em seguida, retornou para Bereia (Soc., *Hist. eccl.*, II, 44). Com a destituição de Eudóxio do cargo episcopal em Antioquia, Melécio foi chamado e investido com seu sucessor, em 360, pelas mãos dos arianos, que acreditavam que este compartilhava seus ideais (Theod., *Hist. eccl.*, II, 27; Phil., *Hist. eccl.*, V, 1). Como de praxe, o novo bispo antioqueno procurou ao máximo não se envolver em questões doutrinárias, limitando suas prédicas a assuntos morais. Entretanto, em um controverso episódio, Melécio declarou-se a favor da doutrina homoousiana, o que o levou a ser exilado e substituído pelo ariano Euzóio (Soz., *Hist. eccl.*, IV, 28; Epiph., *Haer.*, 48).

Com isso, tem início o assim denominado cisma meleciano.<sup>61</sup> A deposição do bispo desagradou bastante aqueles que eram favoráveis a Melécio, a ponto de se separarem da congregação ariana e reunirem-se em assembleias próprias (Soz., *Hist. eccl.*, V, 13). Diante desse evento e da declaração favorável ao homoousianismo podemos ser levados a acreditar que uma aliança entre os melecianos e os nicenos tenha sido formada. Mas não foi bem isso que ocorreu. Aqueles que originalmente adotavam a opinião homoousiana não se comunicavam com os seguidores de Melécio, já que este havia sido ordenado pelos arianos, além de seus seguidores terem sido batizados por eles (Soz., *Hist. eccl.*, IV, 28). Assim, a igreja antioquena encontrava-se cada vez mais dividida, com o notável crescimento de outro grupo adepto ao homoousianismo e fiel à tradição do antigo bispo deposto, Eustácio. Estes eram liderados, na época, pelo presbítero Paulino (Soc., *Hist. eccl.*, II, 44).

---

<sup>60</sup> De acordo com as *Histórias eclesiásticas*, são chamados de acacianos os bispos orientais que, entre 358 e 360, assumiram uma posição moderada na controvérsia ariana. Eles receberam esta alcunha devido à posição teológica defendida, inicialmente, por Acácio de Cesareia, sucessor de Eusébio. Os acacianos, diferentemente dos anomoeanos, dos homousianos, e dos homoiosianos, defendiam uma fórmula que definisse “Filho semelhante ao Pai”, mas de acordo com as Escrituras (Soc., *Hist. eccl.*, II, 39-40; Soz., *Hist. eccl.*, IV, 22-23). Correspondem àqueles que os modernos definem por homeus (SIMONETTI, 2002, p. 32).

<sup>61</sup> Não confundir com o cisma meleciano do início do século IV, protagonizado por Melécio, bispo de Licópolis. Importa destacar que uma das poucas obras que tratam especificamente do cisma meleciano pertencem ao início do século XX, mais precisamente ao livro *Le Schisme de Méléce*, de Cavallera (1906). Mais recente, temos o trabalho de Karmann (2009), intitulado *Meletius von Antiochien. Studien zur Geschichte des trinitätstheologischen Streits in den Jahren 360-364*, no qual o autor aborda a trajetória de Melécio e sua inserção na questão trinitária do século IV.

A fim de amenizar a situação e, ao menos, criar um acordo entre as distintas facções antiarianas, um concílio foi realizado, desta vez em Alexandria, em 362. Com a chegada do imperador Juliano, ainda neste mesmo ano, Melécio conseguiu retornar a Antioquia, buscando reconciliar os diferentes grupos cristãos. Antes disso, entretanto, o presbítero antioqueno Paulino foi declarado bispo por Lúçifer de Cagliari, o que gerou ainda mais disputa em torno da sé da cidade (Soz., *Hist. eccl.*, V, 12). A situação se agrava ainda mais quando os nicenos e o próprio Atanásio de Alexandria manifestam sua opinião sobre a disputa, mantendo comunhão apenas com Paulino. Novamente, a casa imperial se vê obrigada a exilar Melécio, agora por decisão de Valente (Theod., *Hist. eccl.*, IV, 12).

Para tornar ainda mais confusa a situação, Basílio de Cesareia, ao desistir da causa de Eustácio, também passou a defender a de Melécio. Este último conseguiu retornar a Antioquia após a morte de Valente, em 378, e ser aclamado como líder da ortodoxia oriental. Aos poucos, a opinião de Melécio parecia se tornar cada vez mais próxima das fórmulas propostas pelo credo de Niceia (Theod., *Hist. eccl.*, III, 2). Melécio, por meio de sua posição episcopal, presidiu, em 379, o Concílio de Antioquia, no qual, por um acordo dogmático, foi instituído que o Filho era da mesma substância que o Pai. Além disso, manifestou seu apoio a Gregório de Nazianzo ao consagrá-lo bispo de Constantinopla (Soz., *Hist. eccl.*, VI, 4-7).

Como um dos seus últimos atos em vida, Melécio presidiu o Concílio realizado na Capital, em 381, quando foi recebido com amizade por Teodósio (Theod., *Hist. eccl.*, V, 8). Porém, logo após a abertura do conclave, veio a falecer e, por ordem do imperador, seu corpo foi levado de volta a Antioquia e sepultado no mesmo túmulo de Bábilas, antigo bispo da cidade, venerado como mártir (Soz., *Hist. eccl.*, VI, 10; Eus., *Hist. eccl.*, VI, 39; Ioa. Chrys., *De s. Bab.*, 1). Importar destacar que o próprio Melécio havia supervisionado a construção do *martyrium* dedicado a Bábilas, no final da década de 370 (MAYER, 2006a, p. 40). Apesar da morte de Melécio, o chamado cisma antioqueno, porém, não encontrou um rápido desfecho. Com o apoio de Gregório de Nazianzo, o reconhecimento de Paulino como único bispo foi discutido e, por fim, recusado. Assim, Flaviano foi consagrado sucessor de Melécio, com o apoio de Teodósio. A disputa perdurou mesmo após a morte de Paulino, em 388, uma vez que este, com apoio dos eustacianos, foi sucedido por Evágrio. Apenas em 415, Alexandre teve sucesso em reunir a sé de Antioquia (Soc., *Hist. eccl.*, V, 9; Soz., *Hist. eccl.*, VI, 10-16; Theod., *Hist. eccl.*, V, 23).

Após esse panorama sobre o cisma meleciano, que integra um conflito muito maior, que é a disputa entre as distintas facções cristãs, cabe perguntar: mas e João Crisóstomo? João foi

formado e atuou numa Antioquia marcada por diversas turbulências, com destaque para as disputas políticas e doutrinárias. Recordemos que João foi ordenado diácono por Melécio, o que pressupunha, mesmo que indiretamente, um afastamento diante de Alexandria e Roma. Mais ainda, Antioquia encontrava-se também dividida em termos geográficos, posto que havia congregações cristãs arianas e nicenas atuando de forma paralela. A ordenação de João ao diaconato por Melécio pressupõe, ao menos naquele momento, um alinhamento teórico ou prático entre ambos. Teórico, no sentido de defesa dos mesmos dogmas e crenças teológicas. Mas, por que prático? Ao voltarmos o olhar para as características de João Crisóstomo como agente ativo do processo de cristianização é impossível não evocar os seus inflamados discursos morais e sua defesa dos ideais ascéticos. Marcas essas também encontradas em Melécio. Além disso, assim como seu mentor espiritual, João não se dedicou extensivamente às discussões teológicas. Ao invés disso, direcionou seus esforços, sobretudo, às questões de cunho moral e pastoral, como veremos.

Há uma proposição sugerida por Sozomeno (*Hist. eccl.*, VIII) de que João, após a morte de Melécio, teria se distanciado dos seguidores do antigo bispo e que teria até mesmo se unido a Paulino, seu adversário no cisma que dividia a Igreja de Antioquia – fato que Sócrates coloca em dúvida, mas exploraremos isso mais à frente. De uma forma ou de outra, em 386, João foi ordenado presbítero por Flaviano, sucessor de Melécio, o que configura sua permanência nesta rede de apoio (Pal., *Dial.*, V). Nesse período, Crisóstomo escreve uma homilia em homenagem a Melécio, o que demonstra a rapidez com a qual as honras ao bispo falecido foram estabelecidas no calendário de festividades cristãs. O conteúdo da homilia é extremamente elogioso, louvores a Melécio não são poupados. João (*De Melet.*, 1) o considera, inclusive, um seguidor e imitador dos atos dos mártires. De maneira geral, o presbítero recém ordenado comenta a vida e o primeiro exílio de Melécio para destacar suas virtudes, de tal modo que a morte deste, durante o Concílio de Constantinopla, também seria um ato divino e de confirmação de sua piedade (Ioa. Chrys., *De Melet.*, 4-8). Tanto na abertura quanto no encerramento da homilia, João (*De Melet.*, 1, 9-10) não deixa de exaltar o amor da audiência pelo bispo homenageado e faz questão de afirmar que este jamais cairia no esquecimento da assembleia, que é convocada a orar pelo seu herói.

Mesmo no início de sua carreira como presbítero, João Crisóstomo já utilizava recursos linguísticos e oratórios que viriam a ser recorrentes em suas homilias. Estamos nos referindo, em especial, aos exemplos cotidianos, ao apelo emocional e ao controle da audiência, além das analogias com os casos bíblicos e justificativas divinas para os eventos. Como presbítero da



congregação antioquena, num período de doze anos (386-397), João angariou enorme popularidade devido, sobretudo, à eloquência de seus discursos, que costumavam ser aplaudidos pela congregação (HUBBELL, 1924, p. 263; TOCZYDLOWSKI, 1949, p. 13). Sua linguagem, associada a questões morais, sociais e ascéticas, demonstrava preocupação com as necessidades dos menos favorecidos e com a saúde dos fiéis (Soc., *Hist. eccl.*, VI, 16).

A eloquência de João Crisóstomo não se relacionava apenas à sua habilidade discursiva, mas também à interpretação simples e direta dos textos eclesiásticos, o que tornava seus discursos mais acessíveis ao vulgo. A escolha dessa forma de ensinamento, como dissemos, contrastava fortemente com os discursos dotados de imagens alegóricas que, muitas vezes, não pareciam ter impacto significativo sobre o cotidiano dos ouvintes. Aqui, sem surpresa, observamos uma clara influência da escola antioquena e de Diodoro de Tarso na formação e atuação de João, por mais que Pak-Wah Lai (2018) tente relativizar esse fato.

Ao longo de sua carreira como presbítero, em Antioquia, João presenciou e conviveu com circunstâncias extremamente complexas, como, por exemplo, o chamado Levante das Estátuas, de 387. Tal episódio é caracterizado como um conflito popular urbano ocorrido em Antioquia após a notícia da promulgação de um novo imposto (PAVERD, 1991, p. 21). Assim, quando do anúncio da nova taxa, os protestos resultaram na destruição das estátuas imperiais de Teodósio e de sua falecida esposa, Élia Flacila. Entretanto, após a intervenção de notáveis da cidade, como Flaviano e Libânio, as autoridades imperiais suspenderam a execução dos envolvidos (MORAIS DA SILVA, 2009, p. 697). Segundo Zósimo (*Hist. Nov.*, IV, 41), Libânio foi o responsável por aplacar, com sucesso, a ira do imperador. Já Sozomeno (*Hist. eccl.*, VII, 23) e João Crisóstomo (*De stat.*, 21, 4; 7, 13), por sua vez, argumentaram que foi o bispo Flaviano de Antioquia que acalmou Teodósio. De uma forma ou de outra, o imperador ordenou uma investigação sobre o assunto e, como medida punitiva, rebaixou Antioquia de seu status de metrópole provincial, mantendo-a submetida a Laodiceia (CAMERON, 1993, p. 174). Em meio ao conflito, João Crisóstomo ofereceu alternativas para impedir a ocorrência de perigos capazes de perturbar a ordem e trazer grande infortúnio a todos. Além disso, o presbítero dedicou vinte e uma homilias ao assunto, que constituem um importante *corpus* para o estudo desse episódio.<sup>62</sup> Por fim, encerrando sua participação em Antioquia, no outono de 398, João foi nomeado bispo de Constantinopla, para onde se transferiu rapidamente e sem alarde. Uma vez na Capital, deu continuidade à pregação iniciada em Antioquia. Porém, o cargo episcopal

---

<sup>62</sup> Uma análise minuciosa do episódio foi realizada por Moraes da Silva (2006; 2012a).

lhe conferiu uma autoridade que outrora não possuía. Em seus primeiros anos à frente da igreja de Constantinopla, João realizou diversas reformas pautadas em seus ideais morais que desagradaram tanto ao clero quanto a casa imperial, motivo pelo qual entrou em atrito direto com Eudóxia e outros importantes bispos do Oriente, além de ser convocado a comparecer perante o Sínodo do Carvalho, em 403, o que resultou em seu exílio e morte (Pal., *Dial.*, V).

### **DITOS E ESCRITOS: TRATADOS, HOMILIAS E CARTAS**

Na maior parte das vezes, discorrer sobre a produção literária de um autor contemporâneo, apesar de trabalhoso, não é uma tarefa muito penosa. Porém, o mesmo não acontece quando nos referimos aos autores do Mundo Antigo e, em especial, aos Padres da Igreja. Autenticidade, datação, interpolação, autoria, transmissão, recepção, audiência e edição. São questões que se tornam mais complexas à medida que nos afastamos temporalmente de um autor envolvido em muitas polêmicas.

Nenhum autor da Igreja oriental teve tantas obras preservadas quanto João Crisóstomo. Além de tratados, sermões e cartas, os seus escritos incluem uma série de comentários sobre os livros do Antigo e do Novo Testamento, sobre situações específicas das comunidades cristãs e mesmo de indivíduos, como podemos observar nas 237 cartas escritas em exílio. Com quase um milhar de textos que resistiram à ação do homem e do tempo e que ocupam 18 volumes da *Patrologia Graeca* (PG), de Jacques Paul Migne, a produção de Crisóstomo, sem dúvida, exige muito empenho dos investigadores que se dedicam a elas.

Questões como cronologia e autenticidade das obras de João Crisóstomo vêm sendo discutidas por séculos. Em alguns aspectos, o cenário dos estudos sobre ele pouco mudou. Mas, em outros, está em processo de se tornar radicalmente diferente, como no caso do estudo da sua biografia e da autenticidade e arranjo cronológico de suas obras (MAYER, 2004, p. 9-35). Naturalmente, as temáticas e abordagens a que o bispo de Constantinopla é submetido também variam, uma vez que a historiografia se encontra em constante alteração.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Questões que envolvem datações, autoria e ordens sugeridas para as obras de João Crisóstomo vêm ocupando, ao longo dos séculos, trabalhos de teólogos, historiadores, linguistas e outros especialistas (cf. BAUR, 1910; 1929; 1930; BONSDORFF, 1922; CARTER, 1962b; NICOLOPOULOS, 1973; KELLY, 1995; BRÄNDLE, 1999; 2004; VOICU, 2004; MAYER, 2005a; 2014a).

Antes de abordarmos os *corpora* deixados por João, é importante destacar que, por ser um distinto Padre da Igreja, cuja memória é disputada pelas diferentes facções cristãs, seus escritos circulavam nos meios eclesiásticos e tinham boa aceitação da *ekklesia*. Não por acaso, temos ainda hoje tantas obras da lavra do autor. Todavia, essa popularidade atraiu a atenção de outros autores, que também desejavam que seus escritos fossem lidos e suas ideias transmitidas. Tais autores, como estratégia, assinavam seus textos com o nome de João Crisóstomo e, hoje, são conhecidos como Pseudo-Crisóstomo.<sup>64</sup>

As obras de João Crisóstomo são divididas em diferentes categorias. Schaff (1889, p. 17) as organizou em cinco classes, sendo elas: 1) tratados morais e ascéticos; 2) homilias e comentários; 3) orações panegíricas e festivas ocasionais; 4) cartas; e 5) liturgias. Baur (1910, p. 452-457), por sua vez, simplificou essa categorização, reduzindo-a a três partes: os *opuscula*; as homilias; e, por fim, as cartas ou epístolas. Apesar disso, acreditamos que a divisão de Schaff faz mais jus ao *corpus* produzido por João do que a proposta de Baur, o que não quer dizer que a incorporamos integralmente, uma vez que acreditamos que as obras do pregador são mais complexas – ou talvez não tão simples – de serem classificadas. Algumas de suas cartas são encaradas como verdadeiros tratados, homilias podem ser comentários, orações proclamadas em festividades podem ser homilias, além das incertezas em torno da assim denominada *Liturgia de São João Crisóstomo*, o que dificulta qualquer tipo de classificação mais rígida.

Para iniciar a exposição sobre as obras de João Crisóstomo, começaremos com aquelas que são chamadas de *opuscula*, forma diminuta do substantivo *opus*, que significa “trabalho” ou “obra”. Logo, um *opusculum* refere-se a um trabalho de conteúdo menos extenso, porém não menos importante. Apesar de a historiografia – aqui nos referimos a Baur (1910, p. 452-457) – assim denominar algumas obras de João, o bispo de Constantinopla nos legou extensos trabalhos e importantes tratados para a história do cristianismo.

Uma dessas obras é o primeiro tratado de João Crisóstomo, intitulado *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, escrito em Antioquia enquanto ele ainda era um diácono, em algum momento antes de 386 (WILKEN, 1983, p. 26). O alvo de Crisóstomo eram os pais cujos filhos

---

<sup>64</sup> A maioria das obras falsamente atribuídas a João são sermões, uma vez que o seu extenso conjunto de homilias era conhecido desde o período tardio do Império Romano, o que dava margem a esse tipo de prática (CROSS; LIVINGSTONE, 2005). Com a instituição da fórmula trinitária estabelecida no Concílio de Niceia, vários escritos não-ortodoxos foram publicados sob a autoria de João, o que aumentava as chances de sobrevivência deles. Apesar disso, não devemos confundir o fato de tais homilias não serem escritas por Crisóstomo com não ter valor. Os escritos do Pseudo-Crisóstomo são testemunhas importantes da espiritualidade e das crenças de certos movimentos que foram considerados heréticos, sobretudo nos séculos IV e V.

pretendiam seguir a vocação monástica, fossem eles pagãos ou cristãos. Em seu tratado, João afirma que, em sua época, já era costume se enviar os filhos para serem educados por monges, detentores de saberes espirituais, o que incluía ensinamentos ascéticos e cristãos. Todavia, apesar de os monges serem reconhecidos, estes estavam sendo atacados e maltratados (Ioa. Chrys., *Adv. opp. vit. mon.*, I, 2). É assim que o autor, já em seu tratado inicial, confronta a elite de Antioquia, composta tanto por pagãos quanto por cristãos. Apesar disso, o objetivo maior de Crisóstomo é combater o estilo de vida luxuoso da aristocracia em prol do estilo de vida monástico. Para isso, evoca os vários males que assolavam as cidades, como os prazeres mundanos e a filosofia dos gregos, em contraposição aos monastérios e às montanhas, que garantiam a salvação da alma. João, ao direcionar suas palavras aos pais de tradição pagã, argumenta que o monacato estava mais próximo dos antigos filósofos do que a filosofia praticada em Antioquia. Insiste o autor: se o pai pagão ouve os argumentos racionalmente, “[...] rapidamente o converteremos não apenas ao amor por esse modo de vida, mas também ao mesmo entusiasmo pelas doutrinas, que são a base desse modo de vida” (Ioa. Chrys., *Adv. opp. vit. mon.*, II, 2). João deixa claro, assim, que pretende mais do que uma simples defesa do monacato, ele se vale da vida virtuosa dos monges como argumento para a conversão às crenças cristãs (HUNTER, 1988, p. 529). Antioquia, nesse momento, passava por um choque de cultura entre o que hoje definimos como helenismo e o monacato, como nos informa Libânio (*Ep.* 13, 67, 4; *Or.* 2, 32; *Or.* 30, 8, 48). Os monges, na visão da elite, representariam a barbárie, pois eram contra a filosofia, a cultura, a tradição e a própria cidade. João, um defensor do monacato, sentiu-se inclinado a sair em defesa dos monges, o que culminou na desqualificação e crítica daqueles que não compartilhavam suas ideias.

Outro tratado monástico importante, que às vezes é considerado o primeiro de João, é *Comparatio regis et monachi*. João organiza esta obra, como o título sugere, sob a forma de comparação (*súnkrisis*), recurso literário-pedagógico frequentemente empregado na escola dos gramáticos e dos rétores para a disposição de argumentos (VENTURA DA SILVA, 2015, p. 137). No que se refere à tipologia, o texto é classificado como um *protreptikós*, um discurso de exaltação, cujas raízes remontam à sofística grega do período clássico ateniense (HORNBLLOWER; SPAWFORTH, 2012, p. 1228). Além dessas questões, em *Comparatio*, um *topos* da literatura clássica bastante familiar aos autores cristãos é retomado: a comparação entre o rei-filósofo e o tirano, assim como outrora conceberam Sócrates, Platão e Xenofonte (CARTER, 1958, p. 367; VENTURA DA SILVA, 2015, p. 137-138). Todavia, para o jovem cristão antioqueno, ao contrário dos filósofos gregos, o rei nunca poderia aspirar à condição de

filósofo, ao passo que o verdadeiro filósofo seria, na verdade, o monge. A empreitada de Crisóstomo, em *Comparatio*, em retratar o monge cristão como o verdadeiro filósofo-rei correlaciona-se com o *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, em especial na passagem em que João se dirige aos pais não-cristãos para convencê-los de que a vida monástica personifica o modo de vida ideal exibido pelos filósofos gregos, como Sócrates, Platão e Diógenes (Ioa. Chrys., *Adv. opp. vit. mon.*, II).

Na elaboração da *Comparatio*, João Crisóstomo utilizou diversas passagens das obras de Libânio, como bem identificou Fabricius (1957), em meados do século XX. Em suas obras, Libânio utilizava diversas expressões elogiosas aplicadas, em especial, aos hábitos ascéticos pagãos de Juliano. Mas João Crisóstomo fez questão de tomar esses argumentos emprestados e os empregar em favor dos monges. O empréstimo consciente das passagens do orador pagão em favor dos cristãos evidencia uma inversão e réplica do argumento original. Em outras palavras, a virtude que é atribuída aos seus heróis pagãos e, ao fim e ao cabo, à *Paideia* grega, na visão de João Crisóstomo, pertence ao monge cristão, o verdadeiro filósofo. Para Hunter (1988, p. 529), plagiar os discursos de Libânio foi a maneira mais eficaz de João responder às acusações feitas especificamente contra monges, que, ao fim e ao cabo, eram dirigidas aos demais cristãos.<sup>65</sup>

A disciplina e a defesa da vida monástica continuam sendo abordadas por João Crisóstomo em escritos posteriores, como podemos observar em *Ad Theodorum lapsum*, duas epístolas,

---

<sup>65</sup> Em um de seus discursos, Libânio (*Or.* 12, 101) exaltou a liberdade trazida pelo governo de Juliano, alegando que a fortuna do Império havia sido mudada “por um homem que por si mesmo lançou as bases da liberdade e que proibiu a tirania do prazer de dominar sua alma”. Em João Crisóstomo (*Comp. reg. et mon.*, 1), temos a descrição de um monge cristão como um rei nos seguintes termos: “Pois ele realmente é um rei [...] que mantém sua mente livre e não permite que o poder dos prazeres domine sua alma”. Libânio (*Or.* 12, 94), ainda na mesma oração, elogia as habilidades literárias de Juliano e seus hábitos ascéticos, sobretudo a inclinação em vir a público logo pela manhã: “Enquanto a noite ainda é jovem, você canta muito mais cedo do que os pássaros”. João (*Comp. reg. et mon.*, 3), por sua vez, escreve: “Veremos o monge cantando muito mais cedo do que os pássaros”. Em sua oração seguinte, Libânio (*Or.* 13, 44) se dirige a Juliano com as seguintes palavras: “Sua mesa é modesta e seus companheiros, alunos de Platão”. Já os monges, segundo João Crisóstomo (*Comp. reg. et mon.*, 3), mantêm “uma mesa modesta, cujos companheiros são atletas da virtude”. Fabricius (1957; 1962), numa análise minuciosa das obras de Libânio, além dos fragmentos mencionados, encontrou mais empréstimos feitos pelo ex-aluno. Em *Apologia Socratis*, Libânio (*Decl.*, 1, 2) escreve que Sócrates “usava apenas uma capa surrada ao longo do ano, bebendo água com maior prazer do que outros bebem vinho de Tassos”. Já Crisóstomo (*Comp. reg. et mon.*, 3) afirma que o monge “usa uma capa durante todo o ano, bebe água com mais prazer de uma ceifeira do que outros bebem um maravilhoso vinho”. Libânio (*Decl.*, 1, 3) prossegue, ainda na mesma obra: “a pessoa que superou os prazeres, para os quais a multidão deseja viver, necessariamente terá mais facilidade de mudar esse estado”. Crisóstomo (*Comp. reg. et mon.*, 4) escreve que o monge “que mostra desprezo pela riqueza e prazer e o luxo, para o qual a multidão deseja viver, necessariamente terá mais facilidade de mudar esse estado”. Em cada um dos exemplos é perceptível que Crisóstomo expôs o comportamento ascético do monge cristão nos mesmos termos que Libânio descreveu Juliano. Isso deve ser enxergado, de acordo com Hunter (1988, p. 528), como uma resposta aos ataques de Libânio contra o credo cristão.

redigidas sob a forma de tratado, dirigidas a um companheiro de vida ascética que havia abandonado a clausura das montanhas para viver na cidade e se casar com uma tal Hermione. A mudança nos hábitos de Teodoro causou tanto impacto em João e em seus companheiros de ascetismo que estes resolveram intervir. O jovem diácono mostra-se conhecedor de passagens bíblicas e exemplos de cristãos virtuosos que venceram as atrações fornecidas pela vida citadina – como monges que abandonaram as montanhas para se aventurar nas cidades, mas que se arrependeram e voltaram às suas práticas cenobíticas ou eremíticas (Ioa. Chrys., *Ad Theod.*, I, 1-19; II, 1-5). O destinatário de *Ad Theodorum lapsum* é identificado como o mais célebre representante da escola antioquena de Diodoro de Tarso: Teodoro, bispo de Mopsuéstia, fato corroborado por Leôncio Bizantino (*C. nest. et euthyc.*, III, 7-12) e Isidoro de Sevilha (*De vir. ill.*, XIX, 23).<sup>66</sup>

O rigor, a solidão e as práticas ascéticas exigidas pelo monacato não eram encontradas tão somente na clausura das montanhas, como ensina João Crisóstomo em *De compunctione*. Durante seu retiro nos Montes Sílpios, entre 372 e 376, dois outros monges requereram a ele instruções sobre os meios de alcançar a virtude da compunção. Assim, nasceram os dois livros do tratado conhecido como *De compunctione*. O primeiro intitula-se *Ad Demetrium de compunctione*, uma vez que é dedicado a Demétrio, um dos requerentes. Já o segundo intitula-se *Ad Stelechium de compunctione*, pois se trata das instruções solicitadas por Esteléquio. Apesar de ter sido colocado numa situação de educador pelos colegas ascetas – ao menos é assim que justifica sua obra –, Crisóstomo afirma não estar familiarizado com essa graça. Todavia, ao longo de sua exposição, ensina como realizar tal prática de elevação espiritual. No tratado, João critica o barulho e as distrações que a cidade promove, uma vez que o estilo de vida citadino não seria o mais adequado para as práticas ascéticas. Ao invés disso, recomenda a solidão, mas essa não seria exclusivamente a das montanhas, deveria ser, antes disso, uma solidão interna. Assim, a compunção seria alcançada.

Instruções morais, marca registrada das homilias de João Crisóstomo na Capital, igualmente aparecem nas obras da fase antioquena. Assim como Gregório de Nissa, Ambrósio de Milão e tantos outros Padres da Igreja, João dedicou-se a discutir questões sobre virgindade, castidade, vida familiar, práticas sexuais, novo casamento e viuvez, sempre amparado por exemplos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento, João discorre sobre todos esses tópicos em *Contra eos qui subintroductae habent virgines, Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*,

---

<sup>66</sup> Para mais informações sobre *Ad Theodorum lapsum* e Teodoro de Mopsuéstia, cf. Carter (1962a).

*Ad viduam iuniorem* e *De non iterando coniugio*. Nessas homilias, escritas entre 380 e 383, João enfatiza a distinção entre aquelas mulheres que rejeitaram os preceitos cristãos e as virgens, ascetas e viúvas, tidas como *exempla*, uma vez que teriam vencido a própria natureza feminina, personificada na recalcitrância de Eva. As devotas cristãs, para Crisóstomo, poderiam subjugar a fraqueza feminina se mantivessem a sensatez, a obediência e não se entregassem aos luxos que o mundo poderia oferecer (Ioa. Chrys., *De virg.*, 46-47; *C. eos qui subintr.*, 1-13; *Quod. reg. fem.*, 1-12; *De non iter. coniug.*, 1-11; *Ad vid. iun.*, 1-7).

Ao falar da virgindade, João Crisóstomo não esquece do matrimônio, uma vez que, aos seus olhos, o valor do estado de virgindade não se baseava no simples fato de renunciar à vida conjugal (MUTTER, 1996, p. 24). A virgindade, em vez disso, deveria ser vivida como um chamado divino para servir a Deus com exclusividade. Para João, não havia uma separação estreita entre virgindade e vida conjugal, como entre bem *versus* mal, mas sim uma escolha entre dois estados honrosos próprios a cada indivíduo (Ioa. Chrys., *De virg.*, 8-10). Evidencia isso ao sustentar que aquela/aquele fisicamente virgem, mas que se deixa consumir pela luxúria, ainda que em pensamento, coloca sua alma em perigo, mesmo não consumando o matrimônio (Ioa. Chrys., *De virg.*, 21, 38, 39, 77). Mais grave que os pensamentos pecaminosos, ensina João Crisóstomo, seria a falta de autocontrole. Para o bispo, tal pecado, entre as virgens, é considerado superior ao próprio adultério, uma vez que aqueles que se dedicam à virgindade deveriam dar testemunho de boa conduta e moral (Ioa. Chrys., *De non iter. coniug.*, 3). Portanto, João (*De virg.*, 9, 25) acreditava que era mais digno para um servo de Deus aceitar que não possuía condições físicas e espirituais para se dedicar à virgindade e buscar o matrimônio do que professar a virgindade e ceder o corpo à luxúria e a mente aos desejos pecaminosos. João deixa claro, em *De virginitate* (28), que o casamento pode ser uma proteção para aqueles que não teriam condições de manter os votos de virgindade, uma vez que a vida matrimonial afastaria homens e mulheres da licenciosidade e da prostituição. Apesar disso, o incentivo à virgindade era primordial, pois, para o bispo, em alguns casos, as obrigações conjugais impediriam tanto mulheres quanto homens de praticar o ascetismo e de observar os preceitos cristãos, além de os submeter a problemas financeiros e familiares e, até mesmo, no caso feminino, às dores do parto (MUTTER, 1996, p. 25).

João Crisóstomo, por meio dessas obras, ficou conhecido por sua atenção às mulheres e pela formação de um ideal feminino pautado nos valores acéticos. Sem dúvida, a maior parte de seus esforços foi consumida no enaltecimento das virgens (Ioa. Chrys., *De virg.*, 1-84), mas João também se preocupou com as viúvas (Ioa. Chrys., *Ad vid. iun.*; *De non iter. Com.*, 1-11), com

as esposas (Ioa. Chrys., *De virg.*, 9) e com as mulheres dedicadas ao monacato, categoria que incluía tanto virgens quanto viúvas e mulheres casadas (Ioa. Chrys., *C. eos qui subintr.*, 1-13; *Quod. reg. fem.*, 1-12). Apesar de variarem em estilo e narrativa, os escritos de João Crisóstomo a que nos referimos podem ser considerados verdadeiros tratados ascéticos e morais para o desenvolvimento e definição do cristianismo, em especial para o comportamento esperado das devotas cristãs.

Por volta de 381 ou 382, já longe da clausura das montanhas, João Crisóstomo (*Ad Stag.* I, 1-2) dedicou uma mensagem ao antigo colega e monge Estagírio, que havia sofrido um ataque de epilepsia – o que era considerado uma marca da presença de um demônio – e passou a sofrer de profundo desânimo e apatia (*athumia*). A obra intitula-se *Ad Stagirium a daemone vexatum* e, por mais que seu gênero se aproxime das epístolas, trata-se de uma obra escrita em três livros.<sup>67</sup> Embora fascinado pela vida ascética, João redige esta obra com o intuito de demonstrar a rudeza e o rigor da vida monástica, não para menosprezá-la, mas, sim, para exaltar as dificuldades e os percalços exigidos para viver de acordo com o evangelho. Na obra, Crisóstomo (*Ad Stag.*, II) volta a nos fornecer informações sobre o desprestígio dos monges cristãos entre a elite de Antioquia. Isso se ressalta, por exemplo, na passagem em que o pai de Estagírio afirma que a vida monástica tornava seu filho “vergonhoso e indigno do brilho de seus ancestrais”. Ao escolher o caminho do monacato, o filho, segundo essa perspectiva, estaria ofuscando a *gloria* de seu próprio pai. João (*Ad Stag.*, II, 3) ainda afirma que se esse pai, em particular, não tivesse sido compelido pelos laços da natureza, ele “deserdaria rapidamente” o próprio filho. Na tentativa de conter o desespero oriundo da enfermidade e do sofrimento de Estagírio, João Crisóstomo lança mão de exemplos de personagens bíblicas que passaram por violentas provações e as superaram, como Abraão, Moisés, Davi, Jeremias, Ezequiel e Jó. Em seu tratado epistolar, Crisóstomo (*Ad. Stag.*, I-III), portanto, adverte o quão sério deveriam ser levadas as práticas ascéticas, enaltece o monacato e o estilo de vida dos monges, desmerece a cultura das elites pagãs, incentiva uma terapia da alma e discorre sobre a providência e a libertação divina para os seguidores de Cristo.

Para finalizar a nossa exposição sobre as *opuses* e *opuscula* de João Crisóstomo, trataremos agora do seu talvez mais importante tratado, o *De sacerdotio*, escrito possivelmente em 390 ou

---

<sup>67</sup> Uma recente tradução para o francês de *Ad Stagirium a daemone vexatum* foi publicada e analisada na tese *La Consolation à Stagire, de Jean Chrysostome: introduction, traduction et notes*, de Elisabeth Mathieu-Gauché (2004). A autora, em sua introdução, releva que as características humanas e estilísticas de João Crisóstomo já estão presentes na obra em questão. Outra tradução de *Ad Stagirium*, desta vez em italiano, foi publicada por Lucio Coco (2002), que também ficou a cargo da edição, introdução e notas.



391. Dividido em seis livros, *De sacerdotio* trata da dignidade e santidade do ofício sacerdotal e das dificuldades e perigos que cercam esse ministério. O primeiro livro do tratado diferencia-se dos demais, uma vez que contém acontecimentos da trajetória de João Crisóstomo, como a relação com sua mãe, o seu batismo tardio e a fuga da ordenação episcopal por Melécio. É sobre essa curiosa fuga e as consequências dela que a narrativa se detém, ao passo que as outras informações são acrescentadas quando necessário.

João Crisóstomo (*De sac.*, I, 1-2) abre o tratado com uma descrição de sua amizade com Basílio, como eles estudaram juntos sob os mesmos professores e quão solidários eram seus gostos e inclinações.<sup>68</sup> Todavia, para João (*De sac.*, I, 3), Basílio foi o primeiro a seguir a “verdadeira filosofia”, o que pressupõe uma vida de reclusão e estudo das Escrituras, ao passo que ele próprio foi iludido pelos interesses terrenos e pelas ambições juvenis. Após a experiência da clausura numa comunidade monástica e a indicação ao cargo de *lector* na igreja de Antioquia, Basílio e ele foram convocados por Melécio para ingressarem no presbiterado. Todavia, João Crisóstomo (*De sac.*, I, 6) descreve esse episódio como um momento pessoal de hesitação, motivo pelo qual teria enganado seu amigo Basílio para que este fosse consagrado em seu lugar. O restante do primeiro livro é ocupado pelas justificativas de João em criar esse ardil para o amigo, que a princípio teria ficado bastante magoado. Crisóstomo (*De sac.*, I, 7-8), ao citar uma série de textos bíblicos, afirma que Basílio era o único capaz de ocupar uma honra como o sacerdócio e que ele próprio ainda não estava preparado para tal.

Os livros restantes, muito mais densos que o primeiro, adentram efetivamente na temática do sacerdócio. Porém, o livro II continua a discussão pessoal com Basílio, apesar de conter algumas observações gerais sobre a natureza do ofício sacerdotal, resultante da exploração das figuras do pastor e das ovelhas (*De sac.*, II, 2), na qual se enfatiza não a semelhança, mas a diferença entre ambas. João busca comprovar que o pastor pode obrigar seu rebanho a se submeter ao tratamento que ele sabe ser benéfico e que o sacerdote deve cooperar com o seu povo para o bem espiritual deste, mas deve sempre levar em conta a diferença de caráter entre um homem e outro.

No livro III, João rapidamente retoma sua apologia na recusa do presbiterado para, enfim, abordar de forma mais sistemática as questões sacerdotais que promete. Este livro pode ser dividido, de maneira geral, em três argumentos: observações gerais o sacerdócio, seu poder e

---

<sup>68</sup> Possivelmente, o Basílio a quem João se refere seja o mesmo que participou do Concílio de Constantinopla, em 381, como bispo de Rapanea – não confundir com Basílio de Cesareia ou Basílio de Selêucia (NEVILLE, 1977, p. 20; MALINGREY, 1980, p. 9-10).

seus perigos (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 4-10); notas sobre os atributos exigidos a um bispo (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 10-14); e deveres e dificuldades particulares (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 15-18). Já os livros IV e V versam, sobretudo, a respeito do ato de pregar o Evangelho. Já em seu último livro, Crisóstomo retoma as considerações sobre o magistério cristão e tece mais algumas observações sobre os predicados exigidos de um sacerdote. Sem dúvida, os famosos símiles de João estão presentes neste livro – e ao longo do tratado –, com destaque para a comparação do bispo, do monge e do rei. A fim de conectar todo o seu trabalho, João (*De sac.*, VI, 8-13), por fim, conclui com a retomada do episódio protagonizado por ele e Basílio.

Como afirma Neville (1977, p. 24), os seis livros que compõem *De sacerdotio* formam uma unidade um tanto disforme, embora João Crisóstomo tenha se esforçado para tratar os vários aspectos de seu objeto conforme uma mesma linha de raciocínio. Assim como observa Schaff (1889, p. XX), João nem sempre é claro ao falar do sacerdócio. É preciso, em algumas passagens, uma atenção suplementar para compreender a qual categoria hierárquica está se referindo

Todas as obras às quais aludimos até aqui foram escritas antes de João assumir a sé de Constantinopla, ou seja, no período em que residia em Antioquia, ainda como diácono e presbítero. Após a elevação ao episcopado da Capital, João concentrou seus esforços, sobretudo, na composição de cartas e homilias. E é exatamente sobre essas últimas que trataremos a partir de agora.

O *corpus* homilético de João Crisóstomo, assim como o conjunto de seu trabalho, é vasto. Dentre inúmeras temáticas – que nos permitem, em verdade, identificar diferentes *corpora* –, suas homilias incluem centenas de exegeses a respeito do Novo Testamento, bem como do Antigo Testamento, com destaque para os escritos de Paulo e para o livro de *Gênesis*. Entre as obras exegéticas preservadas, estão sessenta e sete homilias sobre o já mencionado livro de *Gênesis*, além de cinquenta e nove sobre os *Salmos*, noventa sobre o *Evangelho de Mateus*, oitenta e oito sobre o *Evangelho de João* e cinquenta e cinco sobre os *Atos dos Apóstolos*, um comentário sobre os primeiros capítulos do livro de *Isaías* e homilias sobre todas as epístolas de Paulo. Outras homilias desta natureza também foram preservadas, como os fragmentos sobre os livros de *Jó*, *Provérbios*, *Jeremias* e *Daniel*. Todavia, nem todas são reconhecidas como de autoria de João Crisóstomo, algumas são de um pseudônimo, joanita ou mesmo anti-joanita, que assinava com o nome do bispo de Constantinopla. Já as trinta e quatro homilias sobre a *Epístola aos gálatas*, provavelmente, contêm diversas interpolações (KELLY, 1995, p. 91).

Entre as homilias que podem ser agrupadas segundo o tema que abordam, podemos mencionar *De Anna sermones* (*De Anna serm.*, 1-5), *De Davide et Saule homiliae* (*De Dav. et Saul. hom.*, 1-3), *In illud: Vidi dominum homiliae* (*Vid. dom. hom.*, 1-6), *Adversus Iudaeos orationes* (*Adv. Iud.*, 1-8), *De laudibus sancti Pauli apostoli homiliae* (*De laud. Paul. hom.*, 1-7) e *De Incomprehensibili Dei natura homiliae* (*De incompr. hom.*, 1-5). Todas concentram um número de prédicas dedicadas a um mesmo objeto. Além dessas, João também produziu homilias consideradas independentes ou avulsas, posto que não há uma continuidade direta com outras ou o tema se encerra nelas mesmas, embora um mesmo tema pudesse ser abordado mais de uma vez em momentos distintos, a depender da intenção do orador. Nessas homilias, João reflete sobre diversos assuntos, como, por exemplo, questões morais, teses teológicas, festividades, elogios a santos e cristãos notáveis, recepção de relíquias, instruções à comunidade e qualquer outra demanda que julgasse conveniente, como a separação entre cristãos e não cristãos, os usos do espaço urbano e o cotidiano dos fiéis – temas esses caros à nossa tese.

Como bem afirma Wilken (1997, p. 30), mesmo na época tardia, a cidade foi permeada pela presença contínua dos cultos tradicionais greco-romanos e judaicos. Por essa razão, Constantinopla, Antioquia e muitas outras cidades não conheceram um triunfo súbito e absoluto do cristianismo, como a literatura eclesiástica insiste em relatar. A luta contra os cultos pagãos, os ferozes ataques aos entretenimentos populares, sobretudo ao teatro, às corridas de cavalo, aos feriados e às festividades pagãs e judaicas são indícios da força de uma longa tradição comemorativa com a qual João Crisóstomo tentava romper a fim de instituir uma nova e sólida identidade cristã, com símbolos, memórias e culturas próprias, situada numa cidade também cristã. Isso não quer dizer que seus discursos fossem destinados somente aos não-cristãos. Apesar de os terem como objeto de sua fala, não podemos perder de vista a audiência de João, composta por múltiplos indivíduos e grupos. Portanto, críticas também eram dirigidas aos próprios cristãos, sobretudo àqueles que participavam das atividades que o bispo considerava moralmente degradantes, como os jogos e o teatro (Ioa. Chrys., *In Ioh. hom.*, 9, 17).

Tanto em Antioquia quanto em Constantinopla, um dos *topoi* recorrentes nas homilias de João Crisóstomo é a ênfase dada ao cuidado com os pobres, desvalidos e necessitados (LIEBESCHUETZ, 1990, p. 175-176). Críticas ácidas e irônicas eram dirigidas àqueles considerados ricos, em profundo contraste com a exaltação da pobreza. Para João, o problema não estava necessariamente na riqueza, mas no uso dela para satisfazer desejos mundanos. Assim, aliava sua retórica e habilidades discursivas com trechos extraídos dos evangelhos para

lutar contra o materialismo e o luxo, o que pressupunha envergonhar e expor os membros da assembleia que adotassem tais comportamentos (Ioa. Chrys., *In Matt. hom.*, 1-90).

No que diz respeito à diversidade temática das homilias de João Crisóstomo, um dos assuntos mais enfatizados foi a separação entre judeus, pagãos e cristãos, separação essa tanto espiritual quanto geográfica. Talvez as mais famosas homilias sobre esse assunto sejam aquelas em que João, ainda como presbítero em Antioquia, denuncia violentamente os judeus e os cristãos judaizantes em sua congregação, sobretudo aqueles que participavam de ritos judaicos, como o *shabbat*,<sup>69</sup> e dos festivais promovidos por judeus, pois amavam a solenidade da liturgia judaica e gostavam de ouvir o som do *shofar*<sup>70</sup> no *Rosh Hashaná*<sup>71</sup> (ראש השנה) (WILKEN, 1997, p. XV). As homilias foram escritas em grego e levam como título *Kata Ioudaiōn* (Κατὰ Ἰουδαίων), mas são conhecidas popularmente, em latim, como *Adversus Judaeos* (HARKINS, 1979a, p. X).<sup>72</sup>

A luta de João Crisóstomo contra o que acreditava ser degradante para a humanidade e pelo que entendia como moral e correto para um cristão não se restringia aos judeus e aos pagãos, mas atingia – mais que estes últimos – os próprios cristãos, uma vez que o bispo de Constantinopla exigia de seus fiéis e de seu clero um comportamento imaculado e, ao mesmo tempo, regulava

---

<sup>69</sup> *Shabat* (em hebraico שַׁבָּת, “descanso” ou “cessação”, também aportuguesado como “Sabá”, apesar desse termo ter outras conotações), é o dia de descanso estabelecido na tradição judaica – e outras religiões –, sendo também o sétimo dia da semana. Neste dia, os judeus recordam a criação dos céus e da terra em seis dias e celebram a vinda da era messiânica. A observância do *Shabat* implica abster-se de atividades de trabalho e participar de atividades repousantes e revigorantes em respeito ao dia sagrado. Em outras palavras, o *Shabat* é um dia festivo em que os judeus exercem sua liberdade dos trabalhos regulares da vida cotidiana, contemplam os aspectos espirituais da vida e passam mais tempo com a família. De acordo com a *Halakha* (lei religiosa judaica), o *Shabat* é observado alguns minutos antes do pôr do sol na noite de sexta-feira até o aparecimento de três estrelas no céu na noite de sábado (*Shulchan Aruch*, Orach Chayim, 293, 2). Ao longo do dia sagrado, velas são acesas, bênçãos são recitadas e refeições especiais são realizadas até o fechamento do *Shabat*, no sábado à noite, com a cerimônia da *Havdalah* (הַבְדֵּלָה), na qual é realizada uma prece (cf. SPIER, 1989).

<sup>70</sup> O *shofar* (do hebraico שׁוֹפָר) ou, em sua forma aportuguesada, xofar é considerado um dos instrumentos de sopro mais antigos que temos conhecimento. Apesar de ser um instrumento de sopro, ele não tem uma sonoridade delicado, como o clarim moderno, a trombeta ou outro instrumento de sopro. Apesar de ser considerado um instrumento musical, suas funções extrapolam a esfera musical e adentram o terreno do sagrado para os judeus. Um exemplo de uso, na tradição judaica, ocorre no ato de *mimnéskein*, de recordar a importância do carneiro sacrificado por Abraão no lugar de Isaac, por meio da história da *Akedá* (“A encadernação de Isaac”, em hebraico תְּצַדֵּק עִיִּדָה), lida no segundo dia de *Rosh Hashaná* (MONTAGU, 2016, p. 1-9).

<sup>71</sup> Em hebraico: ראש השנה, literalmente “cabeça do ano”. Em outras palavras, seria “o Ano Novo judaico”, embora a *Torá* se refira a este dia como *Yom Teruah* (יּוֹם תְּרוּעָה), “dia de aclamação” (JACOBS, 2007, p. 463-466).

<sup>72</sup> Tais homilias aparecem na edição moderna de Migne, mas foram editadas originalmente pelo beneditino Bernard de Montfaucon, que adiciona a seguinte nota de rodapé ao título da obra: “Um discurso contra os judeus; mas foi proferido contra aqueles que estavam judaizando e mantendo o jejum com eles” (HARKINS, 1979b, p. XXXI) A declaração de Montfaucon é precisa. João não estava necessariamente – ou prioritariamente – preocupado com os judeus, mas sim com os cristãos que eram seduzidos pela cultura e tradição destes. O propósito de João – ou um deles – era impedir a ruína do seu rebanho, o que envolvia diretamente a participação dos fiéis cristãos nas atividades judaicas. Para Stark (1997, p. 66-67), não há dúvida que João tentou convencer os cristãos judeus, que durante séculos mantiveram conexões com os judeus e o judaísmo, a escolher entre o judaísmo e o cristianismo.

questões do cotidiano de sua congregação. A sexualidade era uma preocupação constante nas homílias de João, mais precisamente os comportamentos libidinosos, atos de luxúria e relações sexuais, como expresso ao longo da sua quarta homília sobre *Romanos* (1, 26-27). Calcado em Paulo, o pensamento de João Crisóstomo, segundo Carden (2004, p. 32), foi particularmente influente na formação da interpretação cristã sobre o corpo e o sexo.

Ainda referente às homílias, gostaríamos de brevemente mencionar aquelas dedicadas ao Levante das Estátuas. As *De statuis homiliae* ou *Ad populum Antiochenum homiliae* (1-21) são algumas das mais importantes homílias proferidas por João Crisóstomo em Antioquia sobre a violenta revolta causada pela instituição de novos impostos pela casa imperial, na qual uma série de estátuas imperiais espalhadas pela cidade foram destruídas.<sup>73</sup>

As homílias a que nos referimos, originalmente, destinavam-se à Quaresma – inclusive a primeira delas ocorre antes do Levante – mas dado o alarde causado pelo episódio, João Crisóstomo viu-se obrigado a emitir sua opinião, que não se restringe aos atos de violência, posto que ele também abrange as consequências provenientes deles e o aprendizado para os cristãos (PETROVIC; TANJIC, 2014, p. 334).<sup>74</sup> Para João, a destruição das estátuas significou, antes de tudo, uma ofensa grave, fruto da ação de indivíduos que não pertenciam à cidade, da influência de forças malévolas e da própria população. Segundo Crisóstomo (*De stat.*, 15, 11), esses acontecimentos ocorreram devido aos vícios da vida: o “fausto”, a “embriaguez”, a “violência”, a “pilhagem” e a “extorsão”. A destruição das estátuas propiciou a definição da posição cristã acerca das imagens pagãs bem como acerca da temática da relação entre imperador e Deus, entre estátuas e imperador, entre Deus e homens (Ioa. Chrys., *De stat.* 3, 18). Assim, ao longo de seus sermões, João realiza exegeses de textos bíblicos, faz paralelos com seu próprio tempo, crítica a riqueza e o luxo e afirma que aqueles que viviam uma vida reta, de acordo com os preceitos cristãos, não precisariam temer os acontecimentos recentes e suas consequências. Além de exaltar a Deus por ouvir os habitantes de Antioquia e reconciliar a cidade com a casa imperial, João também dedicou elogios ao imperador Teodósio e ao bispo Flaviano. João Crisóstomo imputou a este último a responsabilidade pela resolução do levante,

---

<sup>73</sup> Faz-se necessário recordar que a destruição de imagens imperiais no contexto do Império Romano tardio era uma ação cujas consequências iam além da simples violência contra objetos materiais, uma vez que, nesse contexto, tais estátuas eram objetos sagrados que transmitiam toda a grandeza da casa imperial. Ou seja, a destruição desses artefatos poderia ocasionar a acusação por crime de lesa-majestade (MORAIS DA SILVA, 2009, p. 698).

<sup>74</sup> A respeito das *Ad populum Antiochenum homiliae* o estudo de van de Paverd (1991) é muito pertinente, uma vez que o autor busca estabelecer a ordem das homílias de forma crítica. Na primeira parte, ele resume o conteúdo das homílias, ordena os eventos históricos pertinentes e elucida a liturgia antioquena da Quaresma. Na segunda parte de seu livro ele cumpre seu objetivo maior, que é estabelecer a ordem dos sermões.

retomando sua posição sobre o episcopado proferida em *De sacerdotio*, de modo a contribuir com a construção, a afirmação e a consolidação da posição do *epískopos*, em Antioquia – perspectiva também defendida por Morais da Silva e Ventura da Silva (2006, p. 15).

Além das homilias, outra tipologia de fundamental importância para a compreensão do pensamento de João Crisóstomo é a epistolar. Uma epístola pode ser definida basicamente como uma mensagem escrita e transmitida por um indivíduo, grupo ou instituição para outros indivíduos, grupos ou instituições, sejam elas formais ou informais. Os gregos da Idade do Bronze já as redigiam, como bem atestam as epopeias homéricas (Hom., *Iliad.*, 6, 167-70).<sup>75</sup> Gregos, romanos, egípcios, sumérios, chineses, todos eles se beneficiaram da escrita epistolar (EBBELER, 2009, p. 270). É interessante ressaltar que, ao longo da história, além da mera informação e *feedback*, as cartas foram utilizadas no auxílio educacional e na prática da leitura e da escrita (BLAKE; BLY, 1993, p. 125). Não podemos esquecer que várias epístolas compõem o Novo Testamento, sendo lidas como verdadeiros manuais morais e pedagógicos. A importância das cartas na Antiguidade é tamanha que sua escrita poderia até mesmo ser considerada uma forma de expressão artística e um gênero específico de literatura, como no caso da epistolografia bizantina, uma mescla de elementos cristãos com a tradição epistolar clássica que começa a tomar corpo a partir do século IV, por meio do trabalho de autores como Libânio, Juliano, Sinésio de Cirene e dos chamados Padres Capadócijs,<sup>76</sup> que estão intimamente relacionados a ninguém menos que João Crisóstomo (BOURAS, 1991, p. 718-719).<sup>77</sup>

A formação educacional greco-romana e cristã de João Crisóstomo, em boa parte, lhe forneceu um amplo leque de recursos literários. Não à toa sua extensa produção epistolar foi preservada

---

<sup>75</sup> A idade do Bronze é compreendida como o período que se estende de 3.300 a 700 a.C. Hesíodo (*Op.*, 109-201) declara que existiram cinco idades dos homens, sendo elas: 1) a Idade do Ouro, quando Cronos era rei; 2) a Idade da Prata, criada pelos deuses do Olimpo, mas destruída por Zeus; 3) a Idade do Bronze, criada por Zeus, na qual instrumentos de bronze eram os mais utilizados; 4) a Idade dos Heróis, caracterizada pela existência de semideuses; e 5) a Idade do Ferro, marcada pelo uso de metais, se alongando até os dias de Hesíodo.

<sup>76</sup> Os Padres Capadócijs ou Padres da Capadócia, também conhecidos como os Três Capadócijs, são os bispos Basílio Cesareia (330-379), seu irmão mais novo, Gregório de Nissa (335-395), e um amigo e companheiro, Gregório de Nazianzo (329-389). Eles receberam esse título, pois provinham da região da Capadócia, na atual Turquia, onde Macrina, irmã de Basílio e Gregório, converteu a propriedade da família em uma comunidade monástica da qual fizeram parte. Outro irmão de Basílio de Cesareia e Gregório de Nissa, Pedro de Sebaste, também se tornou bispo e é associado aos Padres Capadócijs. Tiveram notável participação no desenvolvimento do credo niceno-constantinopolitano e na defesa da doutrina trinitária, da vida monástico e das práticas ascéticas. Por sua colaboração com o cristianismo, tais Padres são venerados como santos tanto na Igreja ocidental quanto oriental (MEREDITH, 1995, p. 22).

<sup>77</sup> O tratado grego *Peri hermēneías*, latinizado como *De elocutione* e traduzido como *Sobre o estilo*, atribuído a Demétrio de Faleros contém a mais antiga e reflexão teórica bem desenvolvida sobre a epistolografia no Mundo Antigo de que temos conhecimento (Ps.-Dem., *De eloc.*, 223-235).

até os dias atuais e o seu nome atrelado, de alguma maneira, à epistolografia bizantina. Ao contrário dos tratados, escritos no começo de sua carreira, a maioria do *corpus epistolarum* de João pertence ao último período de sua vida, a saber, de seu exílio, em 404, até sua morte, em 407. Tais cartas são documentos extremamente valiosos, seja pelo relato dos últimos anos de um bispo deposto no exílio quanto pelas questões estilísticas e literárias. A temática abordada por João Crisóstomo não é a mesma em todas as cartas. Elas, em verdade, são muito variadas, incluindo pedidos de envio de medicamentos e refutações de difamações lançadas contra ele. Nelas, também encontramos advertências a membros da assembleia de Constantinopla, atualizações sobre a situação de seu exílio ou perguntas sobre diferentes sécs, além de mensagens de cunho mais pessoal trocadas com amigos e apoiadores.<sup>78</sup>

No conjunto do epistolário de João Crisóstomo,<sup>79</sup> a coleção *Epistulae ad Olympiadem*, as *Cartas a Olímpia*, é extremamente reveladora, posto que nos auxilia a compreender os vários aspectos do exílio de João, emergindo de tais cartas um lado mais humano, sofrido e fragilizado da personagem devido às situações adversas pelas quais passou, como o constante medo do ataque dos isaurianos e a perseguição infligidas a ele por seus inimigos.<sup>80</sup> Também percebemos que, mesmo exilado, Crisóstomo procurou manter-se ativo, cuidando de sua saúde, aconselhando seus amigos e companheiros e até mesmo intervindo em situações de âmbito pastoral. Suas cartas, como dissemos anteriormente, não se resumem a mensagens privadas, pois muitas delas contêm verdadeiros discursos e tratados de fundo moral, plenos de citações bíblicas e de exemplos, como os de Paulo, Jó, Abraão, Jeremias e Jesus (RODRIGUES, 2007, p. 13). São diversas as cartas que mencionam os inimigos de João e sua atuação em Constantinopla. Em alguns trechos do seu epistolário, percebemos que os destinatários das cartas também atuavam como agentes de João, como no caso de Olímpia, informante, investigadora e fiel defensora do bispo deposto, buscando até o fim reabilitá-lo – opinião também defendida por Mayer (1999a, p. 281). Nas cartas, João Crisóstomo também se dedica a confortar seus aliados, abalados com seu exílio. Nesse sentido, a correspondente mais assídua

---

<sup>78</sup> Se colocarmos em termos numéricos, notaremos que das quase 200 cartas de João Crisóstomo, 55 cartas são dirigidas a mulheres, algumas das quais eram diaconisas, e outras 43 epístolas devem ter sido recebidas em conjunto, das quais alguns desses destinatários também receberam cartas individualmente. A maioria das epístolas são escritas para cristãos de ambos os sexos, mas João Crisóstomo também remete um grande número de cartas aos leigos nas esferas comuns da vida e, por fim, um número menor a funcionários civis reconhecidos (COLEMAN-NORTON, 1929, p. 279-280).

<sup>79</sup> Para uma análise mais atualizada do epistolário de João Crisóstomo, cf. Mayer (2015, p. 129-153).

<sup>80</sup> Catherine Broc (1993, p. 150) considera as cartas de exílio de João Crisóstomo são importantes documentos para analisarmos a trajetória do bispo, na medida em que João direcionava mensagens àqueles que considerava aliados, como bispos, presbíteros e um grupo de mulheres.

de João Crisóstomo foi Olímpia, que mereceu dele uma atenção especial.<sup>81</sup> As epístolas, segundo Fócio (*Bibl.*, 86), “são características de seu indivíduo. O estilo é brilhante, claro, persuasivo, um tanto florido e agradável. As cartas a Olímpia, no entanto, parecem ter sido escritas com maior cuidado”.<sup>82</sup>

Além de sua extensa produção literária de cunho pastoral, outro legado duradouro atribuído a João Crisóstomo reside em sua influência na liturgia cristã. De acordo com a tradição eclesiástica, o bispo de Constantinopla organizou a vida litúrgica da Igreja ao revisar as orações da *Divina Liturgia*, ou seja, da celebração eucarística do rito bizantino. Todavia, a atual *Divina Liturgia de São João Crisóstomo* é, na verdade, uma composição inspirada nas obras dos Padres da Igreja conhecidos como capadócijs, no que concerne à definição de heresias e da teologia trinitária e baseada na *anaphora* antiga de mesmo nome. Ao que tudo indica, tal liturgia não foi escrita, em sua totalidade, por João Crisóstomo, mas praticada e parcialmente refinada por ele durante seu episcopado, em Constantinopla, em conjunto com os demais ritos capadócijs, e aceita como a liturgia tradicional das igrejas bizantinas.<sup>83</sup> Apesar disso, até hoje, as Igrejas Ortodoxas Orientais e Católicas Orientais do rito bizantino celebram a *Divina Liturgia de São João Crisóstomo* como a principal liturgia eucarística (PARRY *et al.*, 2001, p. 268-269).<sup>84</sup>

Gostaríamos, por fim, de mencionar que, além das obras aqui destacadas e dos demais escritos de João Crisóstomo, centenas de textos foram atribuídos a ele, mesmo que estes não tenham sido escritos pelo bispo. A fim de identificar a autoria anônima desses textos, os especialistas as atribuem a um Pseudo-Crisóstomo (BAUR, 1953, p. 103-107).<sup>85</sup> Algumas homilias, por serem atribuídas a João, tornaram-se bastante populares, como no caso de *In venerabilem cruce[m] sermo, Raphael[em] archangelum, Opus imperfectum in Mattha[e]um* ou aquelas sobre o

<sup>81</sup> Ao menos 17 cartas foram enviadas para Olímpia, diaconisa de Constantinopla.

<sup>82</sup> As cartas de João Crisóstomo remetidas a Olímpia foram analisadas por nós na ocasião da escrita de nossa dissertação de mestrado, para mais detalhes conferir Furlani (2017a).

<sup>83</sup> Para mais informações, cf. Robert F. Taft (1975; 1991), Hugh Wybrew (1989) e Hans-Joachim Schulz (2000). Uma versão em português da *Liturgia* foi recentemente publicada pela Editora da Universidade Federal do Piauí, sob edição de João Manoel Sperandio e Paulo Augusto Tamanini (2015).

<sup>84</sup> A importância dessa obra que vários compositores escreveram peças musicais inspiradas na liturgia de João, como, por exemplo, a *Op. 41*, uma obra para coral composta por Pyotr Tchaikovsky, em 1880; um coral composto por Stevan Mokranjac, em 1895; a *Op. 31*, coral composto por Sergei Rachmaninoff, em 1910; um cenário musical composto por Mykola Leontovych, em 1919; um coral composto por Dobri Hristov, em 1934; um coral composto por Alexander Levine, em 2006; e um coral composto por Kurt Sander, em 2017, em língua inglesa, além de muitas outras, escritas sobretudo por músicos do Leste Europeu, o que evidencia a importância de João Crisóstomo nessa região.

<sup>85</sup> As obras atribuídas a Pseudo-Crisóstomo podem ser consultas em: CPG (4522, 4525, 4543, 4545, 4547, 4560, 4574, 4577-4578, 4580, 4588, 4590, 4618, 4650, 4654, 4658, 4662, 4667, 4689, 4728, 5140.1-6); CPG Suppl. (4519, 4525, 4531-4532, 4536, 4543, 4547, 4549, 4577-4578, 4580, 4654, 4658, 4726, 5140.2-3, 5140.7-11, 5145.1-13).



livro de *Jó*. Talvez uma das mais notórias seja *Hieratikon* (Ἱερατικόν) ou *Homilia pascal*, um sermão que, inclusive, é lido até hoje em voz alta na manhã da Páscoa, com todos de pé, na Igreja Ortodoxa e nas Igrejas Católicas Orientais que adotam o rito bizantino.<sup>86</sup>

Diversas personagens são apontadas como possíveis autoras das obras do Pseudo-Crisóstomo, dentre elas podemos destacar: Timóteo, um clérigo ariano de Constantinopla; Máximo, um bispo ariano que acompanhou os godos; Aniano de Celeda,<sup>87</sup> um diácono seguidor de Pelágio; Severiano da Gabala, bispo sírio e inimigo de João; Apolinário de Laodiceia,<sup>88</sup> bispo condenado por apolinarismo; além de autores nicenos, arianos e anomoianos (LEHMANN, 1970, p. 121-130; BROCK, 1985; PLUMLEY, 1985; COOPER, 1993; BROWNE, 1994, p. 93-97; KELLERMAN, 2010, p. XIX-XX).

Importa compreender que boa parte do conjunto de obras atribuídas a João Crisóstomo é produto direto do clima de hostilidade entre as distintas facções existentes em Constantinopla, em especial os joanitas e os anti-joanitas, que entraram em confronto aberto após o Sínodo do Carvalho, que o depôs (VOICU, 2004, p. 701-711; 2005, p. 101-118; MAYER, 2014a, p. 3). Em uma análise de nove homilias de João, Voicu (2005, p. 106) identificou que, ao menos, quatro foram deliberadamente alteradas pela comunidade joanita, logo após a morte do bispo, em 407.<sup>89</sup> Não apenas homilias, Nicolopoulos (1973, 125-128) afirma que epístolas também

---

<sup>86</sup> O texto da homilia encontra-se na PG 59, 721-724 sob o título de *Sermo catecheticus in pascha* e na *Clavis Patrum Graecorum* (CPG 4408) como *Hom. in s. pascha*.

<sup>87</sup> Para mais informações sobre Aniano de Celeda e sua relação com João Crisóstomo, cf. Cooper (1991) e Bonfiglio (2009).

<sup>88</sup> Apolinário de Laodiceia é mais um dos personagens que podem ser inseridos no confronto ariano do século IV. De acordo com as informações apresentadas por Sozomeno (*Hist. eccl.*, VI, 25), Apolinário conheceu Atanásio de Alexandria após este retornar do exílio no Egito e passar por Laodiceia. Após o encontro, ambos se tornaram bons amigos. Todavia, os arianos, liderados por Jorge de Laodiceia, então bispo, expulsaram Apolinário e o excomungaram. Diante de sua reprovação, Apolinário decidiu iniciar sua própria doutrina, de caráter anti-ariano, e provar que Jorge havia expulsado alguém com um profundo conhecimento das Escrituras. Além disso, teria induzido os cristãos a formarem assembleias separadas da Igreja. Porém, ao enfatizar a divindade de Jesus e a unidade de sua pessoa, acabou por negar a existência de uma alma humana racional (νοῦς) na natureza humana de Cristo, sendo esta substituída pelo *Logos*, de maneira que seu corpo seria uma espécie de forma espiritualizada e glorificada de humanidade. Tal percepção teológica entrou em choque com a perpetuada em Niceia, que defendia que Cristo assumiu a natureza humana de maneira integral, o que inclui a alma (νοῦς), motivo pelo qual Ele era um exemplo e redentor. A posição de Apolinário, portanto, foi condenada, inclusive no Concílio de Constantinopla, realizado em 381. Como era de costume nesse conturbado período, a condenação da crença apolinarista não foi suficiente para acabar instantaneamente com seus seguidores que, após a morte de Apolinário, se dividiram em duas seitas, os vitalianos, uma mais conservadora aos ideais do falecido líder, e os ptolomeanos, que afirmavam que as duas naturezas eram tão misturadas que até o corpo de Jesus era um objeto apropriado para adoração (CAPONE, 2011a, p. 457-473; CAPONE, 2011b, p. 499-517).

<sup>89</sup> Sobre as homilias contidas no CPG (4396-9), contudo, Bonfiglio (2011, p. 220-232) argumenta que o CPG (4398) e os três primeiros parágrafos de CPG (4396) são autênticos.

foram falsamente atribuídas a ele, o que, ao fim e ao cabo, evidencia a importância de João Crisóstomo, seja em sua época ou *a posteriori*.

## UM PREGADOR E SUAS CONVICÇÕES PASTORAIS E TEOLÓGICAS

João é amiúde lembrado por sua pregação excepcional, característica que, como vimos, lhe rendeu a alcunha de “Crisóstomo” (“Boca de Ouro”). Suas homilias revelam grande habilidade de comunicação, abundância de citações e referências bíblicas e clássicas, o que inclui até mesmo personagens mitológicas, como, por exemplo, na sua exegese do *Evangelho de Mateus*: “Para mim, a pobreza parece uma donzela simpática, justa e bem-favorecida, mas a cobiça como uma mulher em forma de monstro, uma Cila<sup>90</sup> ou Hidra, ou outros prodígios inventados por escritores fabulosos” (Ioa. Chrys., *In Matt. hom.*, 90, 4). Talvez mais importante que isso, João exibiu um estilo direto e sem muitos floreios na apresentação dos argumentos, o que lhe permitia alcançar seus objetivos de maneira mais prática e inteligível ao atingir o maior número de interlocutores possível.

Em seus primeiros anos em Antioquia, João Crisóstomo mostrou-se bastante preocupado com questões de natureza moral, como a virgindade, o casamento e as virtudes cristãs, o que demonstra a forte influência de suas experiências ascéticas. Exatamente por isso, não poupou esforços em defender os rigores do ascetismo, como a reclusão, o afastamento do cotidiano urbano e a prática do jejum. Assim, além de homilias, vários tratados foram redigidos durante o período em que atuou como diácono e presbítero na sé antioquena, nos quais observamos um jovem idealista, ávido defensor do rigor ascético e crítico da vida urbana, permeada por prazeres terrenos que colocavam em risco a elevação espiritual que só a reclusão poderia proporcionar.

As obras de João Crisóstomo nos permitem também considerá-lo um exímio exegeta, suas centenas de homilias sobre o Novo Testamento demonstram sua dedicação ao trabalho pastoral. João compreendia quem eram seus interlocutores, sua audiência, composta tanto pela elite quanto por indivíduos de menor prestígio social e econômico de Antioquia e de Constantinopla.

---

<sup>90</sup> Na mitologia grega, Cila (do grego: Σκύλλα, transliterado como *Skýlla*), é um lendário monstro marinho que vivia de um lado de um canal estreito, no lado oposto do lar de outra criatura, Caríbdis. Cila é apresentada inicialmente por Homero (*Od.*, XII), ao retratar o episódio em que Ulisses encontra tais criaturas, que devoram vários marinheiros de sua tripulação. Mais tarde, o mito de Cila ganha novos detalhes, como ela ter sido uma bela ninfa que se transformou em um monstro (OGDEN, 2013, p. 130-131). O mito grego de Cila tornou-se extremamente conhecido, até mesmo o autor romano Ovídio (*Met.*, XIII-XIV) a citou em suas obras.

Sem dúvida, ele sabia direcionar seus discursos aos ouvintes, como vimos em seus tratados dedicados à elite cristã e pagã de Antioquia.

João Crisóstomo, como exegeta, pode ser considerado um representante bem-sucedido dos princípios interpretativos da Escola de Antioquia, encabeçada por Diodoro de Tarso, quem o iniciou no método histórico-gramatical, que estava em forte oposição à interpretação alegórica e mística de Orígenes e da Escola Alexandrina, como mencionamos. Todavia, apesar de sua ligação com círculo de Diodoro de Tarso, João nunca foi exatamente um representante dessa escola. Talvez essa posição seja mais bem ocupada por seu amigo, Teodoro de Mopsuéstia, ou por Nestório de Constantinopla, pois as alegorias e explicações místicas não foram completamente excluídas das obras de João, sobretudo em suas homilias proferidas na Capital do Oriente (LAI, 2018, p. 37). Na condição de líder da sé de Constantinopla, utilizava todos os recursos disponíveis, visando à cristianização da cidade, o que inclui o emprego de alegorias. Não à toa, Lai (2018, p. 37) chega ao ponto de afirmar que Crisóstomo deve ser melhor compreendido como um teólogo neo-niceno-eusebiano-meletiano e não como um representante da Escola de Antioquia ou discípulo de Diodoro.

No conjunto das obras de João Crisóstomo, é possível perceber um desequilíbrio quando se comparam os ensinamentos pastorais com as discussões teológicas. À primeira vista, podemos concluir que João não era versado em teologia ou talvez até desprovido de conhecimento para se inserir nos calorosos debates sobre os caminhos da ortodoxia cristã. Hans von Campenhausen (1998, p. 141, 144) expressa muito bem essa opinião, ao declarar: “Questões de dogma quase não tiveram parte em sua vida. Crisóstomo não contribuiu para a elaboração dogmática da teoria cristológica, [...] nem se interessou muito pelas disputas acadêmicas da época neste campo”. Todavia, seria um erro subestimar o substrato teológico contido nos escritos do bispo de Constantinopla.

No século V, Agostinho (*De nat. et grat.*, 64) e seus oponentes pelagianos consideravam João importante o suficiente para ser disputado como um defensor de seus pontos de vista. Após o Concílio de Calcedônia, em 451, os ensinamentos de João Crisóstomo foram amiúde citados nos *florilegia* de facções cristãs opostas (ALLEN, 2017, p. 53-70). Vale a pena observar que João, no século VI, era altamente estimado pelo bispo monofisista Severo de Antioquia e também pelos nestorianos pós-Calcedônia, que também o citavam extensivamente em seus escritos e homilias (YOUNG, 1983, p. 150). Lai (2018, p. 37) observa que, em *De sacerdotio*, João discute as qualificações e papéis dos líderes eclesiásticos com base nas Escrituras, o que

o faria dele mais um crítico do que um pastor exemplar. Recordemos que, neste mesmo tratado, ao mencionar os danos causados à cidade, João Crisóstomo (*De sac.*, II, 2-4) culpa as tradições judaicas, as heresias maniqueístas, “o absurdo ensinado por Valentino e Marcião” e “a loucura de Sabélio ou os delírios de Ário”. Entre esses oponentes heterodoxos, a ameaça mais séria era representada pelos anomeus, também conhecidos como heteroousianos, com os quais João se deparou tanto em Antioquia quanto em Constantinopla.

Ao examinarmos as homilias de João Crisóstomo, fica claro que o autor era conhecedor das questões envolvidas nos debates trinitários (LAI, 2018, p. 37). Como afirma Stylianos Papadopoulos (1998, p. 97-125), João não apenas aceitou a consubstancialidade de Niceia, mas também estava familiarizado com a teologia dos demais Padres Capadóciolos, pelo menos em suas linhas gerais, uma vez que defende a distinção das três hipóstases divinas e a natureza extraordinária de Deus. Papadopoulos (1998, p. 97-125) vai mais além e sugere uma dívida cristológica de Crisóstomo para com os capadóciolos e, em especial, com Atanásio, o que é fortemente negado por Lai (2018, p. 41). Embora seja fato que João Crisóstomo fez amplo uso das terminologias trinitárias, não há consenso a respeito de que maneira ele teria sido devedor de Atanásio ou mesmo dos capadóciolos.

As crenças teológicas de João Crisóstomo são expostas de maneira clara e articulada em suas homilias intituladas *Catechesis ad illuminandos*, elaboradas, ao que tudo indica, em Antioquia, em 391. Ao longo das instruções, João revela suas premissas epistemológicas trinitárias, mas, antes disso, deixa claro que a fé sempre deve preceder o entendimento teológico e, mais importante, que devemos reconhecer a inexprimibilidade ou incompreensibilidade de Deus, o que impõe limites ao que podemos saber sobre Ele (Ioa. Chrys., *Cat.*, 1, 20). No que se refere às hipóstases divinas e à natureza do Pai e do Filho, temos o seguinte:

Seu Filho unigênito, nosso Senhor, que é em todos os aspectos semelhante e igual ao Pai, com uma semelhança com Ele que é imutável; consubstancial ao Pai, mas conhecido em Sua própria Pessoa; procede do Pai de uma maneira que não pode ser expressa; quem era antes do tempo começar e é Criador de todas as idades; que em tempos posteriores, para nossa salvação, assumiu a forma de escravo e se tornou homem, habitou a natureza humana, foi crucificado e ressuscitou no terceiro dia.

Na descrição do relacionamento do Filho com o Pai feita por João, vale a pena observar que ele opera conceitos homoousianos (τὸν κατὰ πάντα ὁμοιον καὶ ἴσον τῷ Πατρὶ), ao afirmar que o Filho é semelhante e igual ao Pai, mas também homoianos, ao descrever que o Filho é como o Pai (καὶ ἀπαράλλακτον ἔχοντα τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητα). Lai (2018, p. 56) argumenta que,

nesse aspecto, João é tributário da sua formação cristã, sobretudo a que recebeu de Melécio, uma vez que este, como já ressaltamos, possuía uma perspectiva que conjugava mais de uma hipóstase trinitária, apesar de expressar sua fé no credo niceno. Se, mesmo assim, ainda restam dúvidas quanto ao discernimento trinitário de João Crisóstomo (*Cat.*, 1, 22), o fragmento a seguir é revelador:

E se, por outro lado, Sabélio deseja destruir as sãs doutrinas, encobrendo a distinção de hipóstases, meu amado, mure seus ouvidos contra ele também e ensine-o que a substância do Pai, Filho e o Espírito Santo é uma, mas existem três hipóstases.

Com base no excerto acima, é possível concluir que João Crisóstomo acredita em três hipóstases, mas que o Filho subsiste em sua própria existência (*en idia hypostasei*). Suas crenças seriam, ainda, uma arma contra os persistentes sabelianos.<sup>91</sup> As declarações contidas na vigésima segunda instrução aos catecúmenos, de acordo com Lai (2018, p. 57), aproximariam o pregador da concepção professada por Eusébio de Cesareia. Apesar de o autor não fazer qualquer menção ao motivo de definir a visão de João como eusebiana, acreditamos que ele se refira à diferenciação das pessoas da Trindade proposta por Eusébio.

Em suma, apesar de aceitar que o Pai, o Filho e o Espírito Santo compartilham a mesma substância, o bispo de Cesareia os distingue, mantendo, inclusive, a subordinação do Filho ao Criador. Durante a ocorrência do Concílio de Niceia, Eusébio leu uma carta na qual expunha suas primeiras elaborações doutrinárias. Em suas palavras:

Creemos em um Deus, o Pai, o Todo-Poderoso, o criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, e em um Senhor Jesus Cristo, a Palavra de Deus, Deus de Deus, luz da luz, vida da vida, filho nativo, primogênito antes de toda a criação, criado antes de todas as eras do Pai, por meio de quem tudo se tornou; que se tornou carne para nossa salvação, habitou e sofreu entre os homens, e ressuscitou no terceiro dia e subiu ao Pai e voltará em glória para julgar os vivos e os mortos. Também cremos no Espírito Santo (*Eus., Ep. 22, 4*).

Eusébio expressa, portanto, sua crença que Jesus é uma criatura de Deus, cuja geração ocorreu antes do próprio tempo. Jesus é, pela sua atividade, o órgão de Deus, o criador da vida, o princípio de todas as revelações divinas, que, no seu caráter absoluto, é entronado sobre toda a criação. Este *Logos* Divino assumiu um corpo humano sem que o seu Ser fosse algo alterado.

---

<sup>91</sup> O sabelianismo deriva-se das concepções defendidas por Sabélio, no século III, em contraposição à teologia do *Logos* de Orígenes e de seus seguidores. O sabelianismo pode ser definido como uma crença “unicista” do cristianismo, que sustentava que Pai, Filho e Espírito Santo constituíam um único *prosopon* e uma só hipóstase. Em outras palavras, Deus teria se manifestado não em três pessoas distintas, mas em sua unidade (SIMONETTI, 1980, p. 7-28).

A semelhança com a já mencionada vigésima instrução aos catecúmenos proferida por João Crisóstomo é, sem dúvida, evidente. Todavia, o bispo de Cesareia prossegue: “Cremos que cada um deles é e existe, o Pai verdadeiramente como o Pai, o Filho verdadeiramente como o Filho, e o Espírito Santo verdadeiramente como o Espírito Santo” (Eus., *Ep.* 22, 5). Sabemos que esse não foi exatamente o credo aprovado em Niceia. Eusébio também tem ciência disso e, em uma carta à sua congregação, afirma que sua proposta original, apesar de bem aceita, foi debatida e alterada para a seguinte fórmula:

Nós acreditamos em um Deus, o Pai Todo-Poderoso, Criador de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado pelo Pai, unigênito, isto é, da essência do Pai; Deus de Deus, Luz da Luz, Autêntico Deus de Autêntico Deus, não gerado, Um em essência com o Pai, por Quem todas as coisas foram feitas, tanto no céu como na terra; Quem, para nós, homens e para nossa salvação, desceu e se fez carne, se fez homem, sofreu e ressuscitou no terceiro dia, subiu ao céu e veio julgar rápido e morto. E no Espírito Santo (Eus., *Ep.* 22, 4).

É notável aqui a inserção do termo *homoousios* ao se referir à relação entre Pai e Filho. E é exatamente neste ponto que a fórmula nicena encontra sua mais forte característica anti-ariana. Não é novidade que a doutrina apresentada por Eusébio remeta quase que inteiramente à teologia de Orígenes, que além de diferenciar Pai e Filho, defendia a subordinação do último ao primeiro, pelo que conhecemos como subordinacionismo, crença altamente difundida nos primeiros séculos do cristianismo, que encontrou acolhida em outra interpretação cristológica, o arianismo. A proximidade de Eusébio com Ário e sua doutrina não passou despercebida pelos defensores do creno niceno. Eustácio de Antioquia, por exemplo, acusou Eusébio de se afastar da fé de Niceia (RUBENSTEIN, 2004, p. 82-89). Eusébio também nunca utiliza o vocábulo *theos* para se referir a Jesus, porque, segundo ele, isso aproximaria o cristianismo de crenças politeístas ou, ao menos, de sabelianismo. Importa mencionar, ainda, que em *Contra Marcellum* e *Ecclesiastica Theologia*, Eusébio refuta as acusações de Marcelo de Ancira contra os líderes da facção ariana, acusando-a de sabelianismo (DELCOGLIANO; RADDE-GALLWITZ, 2011, p. 22-24). Na própria carta à comunidade de Cesareia, Eusébio (*Ep.* 22, 9) deixa clara a sua compreensão sobre a consubstancialidade:

Ao ditarem essa fórmula, não a deixamos passar sem questionar em que sentido eles introduziram a essência do Pai, e uma em essência com o Pai. [...] E eles professaram que a frase da essência era indicativa de que o Filho realmente era do Pai, mas sem ser como se fosse parte Dele. E com esse entendimento, achamos bom concordar com o sentido de tal doutrina religiosa, ensinando, como ela dizia, que o Filho era do Pai, mas não uma parte de Sua essência.

Apesar de ter declarado a fé nicena e ter sido aclamado como um dos representantes cristãos dos primeiros séculos, Eusébio não é considerado como o melhor exemplo de defensor do credo homoousiano, pois o seu flerte com o arianismo sempre é trazido à tona, como uma espécie de fantasma que assombra seus escritos trinitários e o faz ser lido com cautela, sobretudo pelos teólogos cristãos contemporâneos. Apesar de não ser esse o escopo de nossa pesquisa, acreditamos ter sido necessário realizar essa incursão, uma vez que afirmações tão recentes e, ao mesmo tempo, tão categóricas, como as de Lai (2018), sobre a dívida de João Crisóstomo para com Eusébio de Cesareia no que se refere às concepções cristológicas são, no mínimo, precipitadas – para não dizer equivocadas.

Embora a relação de Eusébio com o arianismo não faça parte dos objetivos dessa tese, a atuação dos arianos nos tempos de Crisóstomo nos interessa, uma vez que, ao contrário do bispo de Cesareia, João era opositor declarado das crenças arianas e de todas as suas derivações, como podemos comprovar por meio de suas homilias. João Crisóstomo dedicou dezenas de homilias à questão ariana, homilias estas que se dividem tanto na argumentação quanto no tempo e local de elaboração. As primeiras cinco homilias foram proclamadas em Antioquia no primeiro ano do sacerdócio de Crisóstomo, em 386, e expõem suas crenças teológicas, em especial a natureza incompreensível de Deus, daí o título *De incomprehensibili dei natura homiliae* (1-5).

Já em sua primeira homilia, João Crisóstomo (*De incompr. hom.*, 1, 39) relata uma peculiaridade no contexto de sua pregação, uma vez que os anomoeanos estavam presentes para ouvi-lo e também o desafiavam no conhecimento teológico. Apesar disso, havia, segundo João, uma oportunidade de refutar e erradicar os erros dos heterodoxos e também de instruir os ortodoxos nos princípios da verdadeira fé. Ao mesmo tempo que João (*De incompr. hom.*, 4, 24-25; 5, 5-8) se propõe a combater a pretensão dos anomoeanos em conhecer perfeitamente a Deus, ele busca demonstrar que a natureza de Deus está além da compreensão humana. Para Crisóstomo (*De incompr. hom.*, 3), nem mesmo os anjos podem conhecer a Deus em sua essência, pois tal privilégio é reservado apenas ao Filho e ao Espírito Santo. Os anomoeanos retrucam: “Se você não conhece a essência de Deus, não sabe o que está adorando”. Em resposta, João (*De incompr. hom.*, 5) evoca um dos argumentos mais utilizados para rebater tais críticas: “[...] tudo o que precisamos saber é que Ele existe, não se espera que sejamos curiosos sobre sua essência”. Em outras palavras, desconhecer a essência de Deus não é a mesma coisa que não O conhecer, os humanos apenas precisam saber que Ele é e não exatamente o que Ele é.

João Crisóstomo busca desacreditar os anomoeanos e isso significa rebater as convicções que julga heréticas e apresentar suas próprias convicções. No melhor estilo retórico difamatório, os oponentes anomoianos são descritos como hereges e blasfemadores que apenas fingem conhecer a própria essência do Pai, mas, ainda assim, são dignos de orações, uma vez que seus pensamentos são frutos de uma doença (Ioa. Chrys, *De incompr. hom.*, III). João, de forma direta, responde às objeções dos anomoeanos de que o Filho não é igual ao Pai, por meio de Paulo (*I Cor.*, 8, 6), que diz: “Um Deus, o Pai, de quem são todas as coisas, e um Senhor, Jesus Cristo, por quem todas as coisas”. Esse fragmento paulino, explica Crisóstomo, não exclui que o Pai seja Senhor nem o Filho seja Deus. Ambos os nomes, Deus e Senhor, são comuns ao Pai e ao Filho e mostram que a essência é exatamente a mesma. Os nomes Pai e Filho mostram o que é próprio de suas realidades como Pessoas divinas distintas, embora unidas em essência.

Os nicenos continuavam a lutar contra os arianos e, também, contra suas variações mais radicais, defensoras da diferença (*ανόμοιος*, *anomoios*) entre as substâncias do Filho e do Pai. De acordo com Basílio de Cesareia (*C. Eunom.*, I, 1), os primeiros a professar tais heresias foram Aécio, o Sírio e seu secretário, Eunômio, que veio a se tornar bispo de Cízico, em 360. Assim, outra série de homilias foi proferida por João Crisóstomo, em Antioquia, intitulada *Contra anomoeos*, que, em verdade, é uma compilação de várias homilias, a saber: *De incomprehensibili dei natura homiliae* (*C. anom. hom.*, 1-5);<sup>92</sup> *De beato Philogonio* (*C. anom. hom.*, 6);<sup>93</sup> *De consubstantiali* (*C. anom. hom.*, 7);<sup>94</sup> *De petitione matris filiorum Zebedaei* (*C. anom. hom.*, 8);<sup>95</sup> *In quadriduanum Lazarum* (*C. anom. hom.*, 9);<sup>96</sup> *De Christi precibus* (*C. anom. hom.*, 10).<sup>97</sup> Apesar de dialogar com outras questões pertinentes à comunidade cristã e realizar um panegírico a Filogônio, bispo de Antioquia, o tema central dessas homilias é a defesa do homoousianismo, ou seja, de que o Filho é um em substância com o Pai, credo chancelado em Niceia. Importa destacar que, apesar de não estar escrevendo um tratado teológico, em seus devidos termos, João Crisóstomo se propõe a explicar e provar questões de natureza cristológica, como a consubstancialidade do Filho com o Pai. Não obstante, ao responder às objeções dos anomoeanos, ele também fornece informações valiosas sobre outra

---

<sup>92</sup> Também abreviada como *De incompr. hom. 1-5*.

<sup>93</sup> Também abreviada como *De b. Phil.*

<sup>94</sup> Também abreviada como *De consub.*

<sup>95</sup> Também abreviada como *Pet. mat. fil. Zeb.*

<sup>96</sup> Também abreviada como *In quatr. Laz.*

<sup>97</sup> Também abreviada como *De Christ. prec.*



de suas crenças, a encarnação de Cristo, entendido não apenas como o verdadeiro Deus, mas também como o verdadeiro homem.

Devemos observar que outra investida tão incisiva contra os seguidores de Ário não ocorreu novamente durante o período em que João permaneceu em Antioquia. Todavia, onze anos mais tarde, no início de sua experiência à frente do episcopado de Constantinopla, tal temática é reabilitada. Os motivos para isso são incertos. Apesar disso, Harkins (1982a, p. 32) acredita que as incursões sobre a natureza divina de Jesus e o ataque aos anomoeanos foram bem-sucedidos, ao menos em Antioquia. O motivo para as novas incursões, em Constantinopla, ainda de acordo com o autor pode estar relacionado a quantidade dos anomoeanos desta cidade e seu comportamento, que talvez não se chocassem tão abertamente com os princípios nicenos ou não se vangloriassem de conhecer a Deus (HARKINS, 1982a, p. 32-33). Nós, por outro lado, acreditamos em outra razão para João Crisóstomo ter proferido essas homilias em seu período na Capital, que era declarar publicamente suas crenças – o que defendia e o que reprovava –, uma vez que estas duas homilias foram as primeiras professadas ao assumir o episcopado. Em verdade, a homilia XI, a primeira da série sobre os anomoeanos em Constantinopla, foi a segunda homilia pronunciada na condição de bispo. A primeira que, ao que tudo indica, deveria também ser dedicada ao mesmo tema, se perdeu.<sup>98</sup>

Como um bom retórico, João Crisóstomo (*C. anom. hom.*, 6) exalta figuras importantes para o cristianismo, como Filogônio, censura a população entregue ao pecado, alerta sobre os ladrões que cercavam a igreja e até mesmo sugere que é melhor “ninguém entrar na igreja carregando dinheiro” (*De incompr. hom.*, 4, 46). Também critica aqueles que conversavam durante o culto (*De incompr. hom.*, 4, 36), e, como não poderia deixar de ser, aqueles que abandonavam a igreja para frequentar o hipódromo (*C. anom. hom.*, 7, 1). João (*De incompr. hom.*, 3, 41-42; 4, 32) também nos fornece informações valiosas sobre a liturgia praticada nos séculos IV e V, sobretudo no Oriente.

João Crisóstomo, em seu período como bispo, também buscou refutar a crença de outro grupo cristão. Dessa vez, o alvo eram os seguidores remanescentes das ideias de Novaciano. O novacianismo, que nasce da pregação de Novaciano, era caracterizado pela recusa em readmitir à comunhão os *lapsi*, ou seja, os cristãos batizados que tinham renegado a sua fé e realizado sacrifícios aos deuses romanos durante a perseguição de Décio, em 250. Após a morte do líder,

---

<sup>98</sup> Apesar de as homilias *Contra anomoeos* proferidas em Constantinopla serem distante temporal e geograficamente das suas predecessoras, elas foram compiladas em conjunto com as remetidas em Antioquia, por isso seguem a mesma numeração, o que gera certa confusão em suas citações.

os seus seguidores se espalharam rapidamente e chegaram a ponto de rebatizar seus próprios convertidos, o que lhes valeu o status de hereges por negarem à Igreja a possibilidade de conceder a absolvição no caso do *lapsi*. Além disso, foram também considerados cismáticos por não se submeterem à autoridade do bispo de Roma. Nos séculos seguintes, ainda existiam novacianos e, em Constantinopla, o número deles era particularmente grande, o que pode ser explicado pela sua conexão com a elite da cidade, como afirma Sócrates (*Hist. eccl.*, VI, 22). Além disso, a casa imperial parecia nutrir uma boa relação com os novacianos, uma vez que suas concepções teológicas não se distinguiam das nicenas, variando apenas em termos doutrinários. Na época em que João era bispo da Capital, os novacianos obtiveram permissão imperial para praticar suas crenças livremente dentro da cidade, gerindo suas próprias igrejas (PIGOTT, 2019, p. 753). O relacionamento de João com o bispo novaciano não era amistoso. Inclusive, em 402, depôs vários bispos novacianos e os substituiu por outros nicenos, na Ásia Menor, a caminho de Éfeso (Soc., *Hist. eccl.*, VI, 11-13; VI, 22). João nos legou, ainda, uma homilia intitulada *Adversus catharos*, que, apesar de curta, contém recursos retóricos ácidos contra os novacianos. O trecho a seguir ilustra bem o que queremos dizer:

Que arrogância! Que soberba é essa! Você, sendo homem, pode se dizer limpo? Não, que loucura é essa? Também chame o mar livre de ondas; pois como as ondas nunca deixam de se mover no mar, os pecados nunca deixam de trabalhar em nós (Ioa. Chrys, *Adv. cath.*, 2).

Crisóstomo aqui se refere à expressão pela qual os novacianos chamavam a si próprios: *katharoi* (καθαροί), traduzida como “puros”, o que demonstrava a convicção dos novacianos em não se misturar com os membros de uma Igreja entendida como corrupta e permissiva. É evidente que João desaprovava as pretensões dos *katharoi* e as via como audaciosas e plenas de arrogância, não sendo então compatíveis com as crenças cristãs. Sua homilia *Adversus catharos* é, portanto, uma crítica aos novacianos e, ao mesmo tempo, uma manifestação pública de suas próprias convicções doutrinárias.

Apesar dos esforços de Lai (2018, p. 37-62) em considerar João Crisóstomo um teólogo de grande envergadura e classificá-lo como um neo-niceno e um eusebiano-meleciano, os especialistas não costumam identificar uma profundidade teológica nas obras do autor, ao contrário do que ocorre nos tratados de Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa ou Gregório de Nazianzo (BAUR, 1910, p. 452-457; HARKINS, 1982a, p. 28; KARMANN, 2013, p. 5-20). Mesmo quando Crisóstomo faz incursões em debates teológicos, uma parte substancial do conteúdo permanece dedicado a exortações pastorais, o que o diferencia da abordagem dogmática adotada por teólogos sistemáticos (LAI, 2018, p. 38). Isso não quer dizer que João

não fosse versado em teologia ou não tivesse capacidade para discutir essas questões. Como bem ressalta Harkins (1982a, p. 28), os grandes teólogos ocidentais e orientais estavam, ao fim e ao cabo, escrevendo para outros teólogos. Já Crisóstomo estava, na maior parte do tempo, se dirigindo aos membros de sua congregação, fossem eles ortodoxos ou heterodoxos. Argumento semelhante é empregado por Karmann (2013, p. 5-20), para o qual a teologia de João Crisóstomo é suficiente para atender às necessidades de seu público, mas também muito básica, o que está em consonância com as ideias de Baur (1910, p. 452-457), que afirma: “Quanto à cristologia, Crisóstomo sustenta claramente que Cristo é Deus e homem em uma pessoa, mas ele nunca entra em um exame mais profundo da maneira dessa união”. Sabemos que não é esse o caso. É preciso recordar que a teologia de João, pastoral, direta e baseada nas Escrituras, sem muitas análises filosóficas, fenomenológicas ou ontológicas, foi referida por Agostinho, Pelágio, Severo de Antioquia e inúmeros outros escritores cristãos da Antiguidade Tardia e do Medievo. Sendo assim, nos inclinamos a concordar com Lai (2018, p. 42) – apesar das ressalvas quanto à denominação proposta pelo autor e a valorização excessiva de Eusébio na teologia de Crisóstomo –, ao afirmar que, se João deve ser julgado, que o seja em seus próprios termos e circunstâncias e não com base em exigências teológicas contemporâneas.

O sucesso pastoral de João Crisóstomo é evidente ao contabilizarmos o expressivo número de homilias redigidas por estenógrafos e postas em circulação em seu próprio contexto, muitas das quais que chegaram até os nossos dias (BAUR, 1910, p. 452-457; LEWY, 1997). O *background* social, cultural, político e religioso de João foi marcado pela ascensão do cristianismo, mas também pela presença das tradições greco-romanas que ditavam o ritmo e o contorno das cidades. Essa peculiaridade marcou a trajetória de Crisóstomo, que inclui sua formação clássica e cristã, experiências ascéticas, ocupação como *lector*, diácono, presbítero e bispo e, é claro, suas obras.

Ao longo do *corpus* produzido por João Crisóstomo alguns termos recorrentes consistiam na defesa dos monges, da reclusão, da caridade cristã e das distintas possibilidades de aprimoramento espiritual que o ascetismo poderia proporcionar. Com o passar do tempo, a separação dos espaços entre cristãos, pagãos e judeus também se torna frequente nos textos do pregador. O combate às tradições greco-romanas, em especial os entretenimentos populares, como o teatro, as corridas de cavalos e as festividades, ocuparam boa parte do tempo de João em Antioquia e, sobretudo, em Constantinopla (WILKEN, 1983, p. 30). Críticas são dirigidas a diferentes credos e grupos, o que de forma alguma exclui os cristãos, pois a maioria dos sermões e escritos de João são destinados a estes, como no excerto a seguir, no qual conjuga

mais de uma dessas temáticas. Vejamos: “Se você perguntar quem é Amós ou Obadias, quantos apóstolos havia ou profetas, eles permanecem mudos; mas se você perguntar a eles sobre os cavalos ou os montadores, eles respondem com mais solenidade do que sofistas ou rétores” (Ioh. Chrys., *In Ioh. hom.*, 58). Outra característica marcante da pregação de João é sua ênfase no cuidado com os pobres, desvalidos e necessitados (LIEBESCHUETZ, 1990, p. 174-175). Além disso, a condição feminina, a virgindade, a viuvez e o casamento são amplamente discutidos por ele. Por fim, ao evocar assuntos encontrados nos escritos dos evangelistas, João lutou contra toda sorte de luxo, amor ao dinheiro e apego aos bens materiais. Para isso, amiúde atacava os ricos e suas preocupações, consideradas levianas, como podemos ver no seguinte excerto: “Você presta tanta honra a seus excrementos que os recebe em um penico de prata quando outro homem feito à imagem de Deus está perecendo no frio?” (Ioa. Chrys., *In Col. hom.*, 7, 5).

As obras de João Crisóstomo abordam questões diversas, variando de acordo com o período e o cargo que ocupava. Sua trajetória lhe rendeu experiência e conhecimento para lidar com todas as questões que mencionamos acima. Mas, no fim das contas, revelam um homem extremamente engajado na defesa da fé cristã e de seus princípios morais, a ponto de polemizar com os demais clérigos e até mesmo com a casa imperial. Para atingir seus objetivos, João concentrou esforços na causa pastoral e, para isso, utilizou sua posição hierárquica na *ekklesia*, sua rede de apoio e todos os recursos retóricos disponíveis, em especial a *psogos* (ψόγος) ou *vituperatio*, uma forma retórica que objetiva insultar, censurar, degradar ou atacar os adversários e suas crenças para defender um ponto de vista. O sucesso pastoral de João Crisóstomo o tornou um dos autores cristãos mais influentes da Antiguidade Tardia.

## JOÃO CRISÓSTOMO E OS ANTIGOS

João Crisóstomo, ainda em seu próprio tempo, foi considerado pelos cristãos, tanto os do Oriente quanto os do Ocidente, como uma personagem emblemática para a difusão da fé cristã. Um exemplo disso ocorreu no Concílio de Éfeso, realizado em 431, com o intuito de obter um consenso eclesiástico sobre os ensinamentos cristológicos e mariológicos formulados por Nestório de Constantinopla e rejeitados por Cirilo de Alexandria. Com cerca de 250 bispos presentes, o concílio foi conduzido em uma atmosfera de confronto e recriminações. Em linhas gerais, Nestório defendia que Jesus não seria um ser de natureza única, mas dual, tendo uma natureza humana e outra divina. Tal afirmação impactava diretamente a posição de Maria, que,

na opinião dos nestorianos, deveria ser chamada de *Christotokos* (“Portadora de Cristo”), mas não *Theotokos* (“Portadora de Deus”), o que restringia o papel dela ao de mãe apenas do Filho de natureza humana e não do de natureza divina. Como resultado, o Concílio de Éfeso confirmou o credo niceno e condenou o nestorianismo como doutrina herética, assim como o arianismo, o sabelianismo, o pelagianismo e o pré-milenarismo (quiliasmo).<sup>99</sup> No entanto, o que nos interessa, nesse conclave, são as menções feitas a João Crisóstomo, pois tanto Cirilo quanto Nestório evocaram o antigo bispo de Constantinopla a fim de defender seus pontos de vista sobre a compreensão da natureza de Cristo. Tal debate, como afirma McGuckin (1994, p. 12), pode estar inserido numa disputa maior: a da autoridade religiosa de séis distintas, como as de Alexandria e Constantinopla, rivais desde o século IV.

Durante o Segundo Concílio de Niceia, o sétimo e o último concílio ecumênico a ser aceito tanto pela Igreja Católica quanto pela Igreja Ortodoxa, realizado em 787, o nome de João Crisóstomo volta a ser evocado, desta vez por Pedro de Nicomédia (OSTROGORSKY, 1969, p. 178). Na ocasião, Pedro teria declarado: “Se assim João Crisóstomo fala das imagens, quem ousaria falar contra elas?”. A declaração do bispo de Nicomédia foi pronunciada após a leitura de uma passagem de Crisóstomo, com o intuito de defender a veneração das imagens (cf. BAUR, 1910, p. 452-457). Devemos lembrar que, a essa altura, João já havia falecido há quase quatro séculos, o que evidencia o papel de autoridade e prestígio que o antigo bispo de Constantinopla conservava.

Até mesmo em conflitos doutrinários circunscritos ao Ocidente, o nome de João Crisóstomo era invocado como autoridade resolutiva. Sabemos que, em 415, ao escrever sua obra *De Naturæ*, na qual tece inúmeras críticas a Agostinho de Hipona, Pelágio cita Crisóstomo para justificar seus ritos. Todavia, em 421, é a vez do bispo de Hipona citá-lo na controvérsia com Juliano de Eclano (BAUR, 1907, p. 249-265).

Os exemplos aos quais nos referimos até aqui demonstram que João Crisóstomo não era apenas conhecido, mas também lido, seja em seu tempo ou no decorrer da *Spätere Spätantike*, ou seja da “Antiguidade Tardia Tardia”, para nos valermos da expressão empregada por Alfred Heuß (1990). Dito isso, convém questionar ainda como e por quem Crisóstomo era lido e citado – ou

---

<sup>99</sup> O pré-milenismo ou quiliasmo (do grego transliterado *khiliasmós*, de raiz χίλιοι = “mil”), na escatologia cristã, é a crença de que Jesus retornará fisicamente à Terra antes do Milênio, uma idade de ouro literal de mil anos de paz. A doutrina assim é chamada, pois sustenta que o retorno físico de Jesus à Terra ocorrerá antes da inauguração do Milênio. O pré-milenismo é baseado em uma interpretação literal de *Apocalipse* (20, 1-6), que descreve o reinado de Jesus em um período de mil anos. Tornou-se a base da teologia dispensacionalista (RYRIE, 2007, p. 102).

seja, quais autores se propuseram a discutir sua vida e obra na época tardia. Assim sendo, apresentaremos os principais autores que auxiliaram a moldar a historiografia antiga sobre o bispo da Capital: Pseudo-Martírio, Paládio de Helenópolis, Sócrates, Sozomeno e Teodoreto de Cirro.

A fonte mais antiga sobre a trajetória de João Crisóstomo é a sua oração fúnebre, de autoria anônima, mas atribuída erroneamente a Martírio de Antioquia, que a teria escrito ainda em 407, logo após a morte do bispo em exílio. Pseudo-Martírio, como convencionou-se denominar o autor, se preocupa em narrar, sobretudo, os eventos ocorridos em Constantinopla, sobre os quais parece ter informações privilegiadas, talvez até mesmo como testemunha ocular, embora ele não pareça ser íntimo de Crisóstomo. Pseudo-Martírio é obviamente um grande admirador de Crisóstomo, o que fica nítido ao longo de sua exposição laudatória. Apesar disso, ele não possui ou não se preocupa em apresentar a juventude e o início da carreira de João, nem mesmo a condição socioeconômica, os antecedentes familiares e a formação educacional do bispo, que são predicados essenciais na composição de um panegírico nos moldes clássicos. Para Liebeschuetz (2011, p. 114), o autor anônimo desconhece tais fatos, uma vez que aborda o período antioqueno de maneira extremamente superficial, ambígua e amiúde contraditória, como, por exemplo, no que se refere ao batismo de João. O responsável pela *Oratio funebris* declara apenas o batismo de Crisóstomo foi realizado por um bispo exilado, que não é identificado (*Or. fun.*, 8). Recordemos aqui que Paládio (*Dial.*, V) afirma que o batismo de Crisóstomo ocorreu três anos antes de ele se abraçar a vida monástica e pelas mãos de Melécio, bispo exilado mais de uma vez sob Constâncio II e Valente.

O autor da *Oratio funebris*, assim como Paládio, declara que a ordenação ao diaconato de Crisóstomo teria ocorrido após a experiência monástica deste, embora também não sugira uma data para esse evento. Essa postura narrativa, segundo Liebeschuetz (2011, p. 114-115), levanta suspeitas de que talvez o anônimo esteja apenas reproduzindo as poucas e insuficientes informações biográficas escritas por João em *De sacerdotio*. De posse dessas informações ou não, o autor da *laudatio* afirma que nem todas as informações biográficas iniciais são necessárias para dignificar a vida de um cristão (*Or. fun.*, V, 14). Não obstante, devemos levar em consideração o contexto da dedicação da oração, que é o da morte de João Crisóstomo, e os propósitos do autor, tendo em vista seus interlocutores, o que inclui ocasião, redação, exposição e audiência. Sabemos que a oração foi pronunciada por um joanita diante de uma audiência composta por outros joanitas logo após a notícia da morte do bispo deposto chegar aos arredores de Constantinopla, o que a torna um documento panfletário, mas também revelador. Seja como

for, a *Oratio funebris* caracteriza-se como o primeiro relato literário que temos acerca das atividades de João Crisóstomo como bispo de Constantinopla e de sua deposição, exílio e morte (BARNES; BEVAN, 2013, p. 27).

Afora o autor da *Oratio funebris*, aquele que se consagrou como responsável pelo relato mais completo sobre a vida de João é o já mencionado Paládio de Helenópolis, autor do célebre *Dialogus de vita S. Ioannis Chrysostomi*, escrito na primeira metade do século V. Paládio, assim como João, era um homem instruído, que havia experimentado a reclusão ascética. A partir de 386, atuou como monge, no Egito. Em 388, chegou em Alexandria e, por volta de 390, instalou-se na Níttria. No ano seguinte, Paládio transferiu-se para um distrito do deserto egípcio conhecido como Célia, onde permaneceu por quase uma década ao lado de Macário de Alexandria e, depois, de Evágrio do Ponto. Assim como João Crisóstomo, Paládio viu sua saúde debilitada devido ao rigor ao qual expôs seu corpo, o que o obrigou a procurar abrigo em regiões menos inóspitas, dirigindo-se então à Palestina. Por volta de 400, sua ligação com Crisóstomo se torna mais evidente, momento em que o bispo de Constantinopla o ordena ao episcopado de Helenópolis, na Bitínia (KATOS, 2011, p. 9-16; LIEBESCHUETZ, 2011, p. 116).

Para compreendermos o principal motivo da escrita de *Dialogus* é preciso rememorar os conflitos que João travou em Constantinopla e que resultaram no Sínodo do Carvalho, em 403, responsável por depô-lo. O próprio conclave pode ser encarado como um dos momentos de divisão dentro da Igreja a respeito de João, uma vez que seus partidários, os joanitas, se chocaram com os acusadores. É nesse cenário turbulento que Paládio desponta como um dos mais notáveis apoiadores de João. Em defesa do *epískopos* deposto, Paládio chegou a ir a Roma, em 405, com a expectativa de obter o apoio de Inocêncio I e de demais preladados italianos. Todavia, ao retornar a Constantinopla, no ano seguinte, Paládio foi preso e conduzido ao exílio em Siene e na Tebaida, onde possivelmente deu início à redação de seu *Dialogus*.

A obra em questão trata da defesa de João Crisóstomo, que é constantemente exaltado, ao passo que os adversários do bispo são acusados de arquitetarem um complô contra ele. *Dialogus* é, sem dúvida, uma obra partidária, mas isso não quer que dizer Paládio seja conivente com todas as ações de João. Ao reconstruir a vida do bispo, Paládio não se furtou em assinalar violações no protocolo episcopal cometidas por João, sobretudo no que se refere ao comportamento deste com outras sés do Oriente, o que evidenciaria problemas na conduta do bispo deposto.

Demetrios S. Katos (2011, p. 33-61) afirma que o *Dialogus* pode ser interpretado como um argumento legal em defesa de João, composto de acordo com os princípios da retórica judicial

do Mundo Antigo, encontrados, em especial, na *Arte do discurso político*, do autor conhecido como Anônimo Segueriano, e na *Arte da retórica*, atribuída a Apsines de Gadara – ambas redigidas no século III. Katos (2011, p. 62-97) divide o *Dialogus* em quatro partes – introdução (*proemion*), narrativa (*diegesis*), argumentação (*kataskewe* ou *pistis*) e conclusão (*epilogos*) – e explica o objetivo e o valor histórico de cada uma delas, ao passo que busca comprovar que o recurso do diálogo utilizado por Paládio é uma espécie de *mimesis* (μίμησις) de um debate no tribunal romano.

Enquanto a *Oratio funebris* revela-se uma obra menos intimista no que tange à riqueza de detalhes sobre a vida de Crisóstomo, o *Dialogus* foi escrito por alguém que conhecia bem o bispo, oferecendo-nos um quadro detalhado e da personalidade e das ações do biografado. Como afirma Liebeschuetz (2011, p. 117), o *Dialogus* soa muito mais como um trabalho histórico do que como uma hagiografia. Isso tem respaldo, sobretudo, nas informações sobre o início da vida de Crisóstomo fornecidas por Paládio, que são, em quase todos os episódios, mais abundantes do que aquelas apresentadas pelo autor anônimo e, o melhor, contêm datas que compreendem desde os estudos de retórica do jovem Crisóstomo até a sua ordenação como bispo.

Sócrates de Constantinopla, também conhecido como Sócrates Escolástico,<sup>100</sup> é outro dos autores basilares para o estudo da vida e da obra de João Crisóstomo, ao lado de Sozomeno e Teodoreto. Sócrates escreveu sua *Historia ecclesiastica* (Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία) na primeira metade do século V, provavelmente em 440, ou seja, mais de trinta anos após a morte de João. Como mencionamos na introdução, a obra de Sócrates é dividida em cinco livros e cobre os anos de 305 a 439, o que inclui o período em que João atuou como um agente ativo do cristianismo. O propósito de Sócrates (*Hist. eccl.*, I, 1), como ele bem afirma, é continuar o trabalho de Eusébio de Cesareia e relatar, em grego, os acontecimentos mais importantes para a Igreja de sua época.

A construção da imagem de Crisóstomo por Sócrates, é bom lembrar, ocorre após a reabilitação do bispo pela igreja de Constantinopla e do sepultamento de suas relíquias na Igreja dos Santos Apóstolos, em 436. Isso não quer dizer que ela seja inteiramente laudatória. É claro, os predicados de João são ressaltados, mas, acima de tudo, duras críticas são direcionadas a ele, sobretudo no que se refere à sua intolerância para com os novacianos, aos quais Sócrates era

---

<sup>100</sup> O nome tradicional *Socrates Scholasticus*, segundo Theresa Urbainczyk (1997, p. 1), não está fundamentado em nenhuma fonte antiga, sua origem provém de alguns manuscritos que se referiam a ele como “Escolástico” e dá a impressão de que o autor era advogado, o que não é possível de comprovar.



simpático. Sócrates (*Hist. eccl.*, VI, 2-5) também crítica os hábitos de João em comer sozinho e o acusa de ter sido intolerante no caso de Eutrópio, quando este foi denunciado pelo bispo de Constantinopla em uma de suas homilias, na qual o usou como exemplo de vaidade.<sup>101</sup> Sócrates afirma que as ações de João, na época, eram reprováveis, pois não demonstravam traços de compaixão e, sim, de contenda. Paradoxalmente, Sócrates (*Hist. eccl.*, VI, 21) desaprova a clemência que João dispensava os pecadores cristãos. Ao que parece, assim como especula Urbainczyk (1997, p. 136), João não satisfazia os requisitos de um bispo ideal exigidos por seu Sócrates.

Ainda com suas críticas, Sócrates (*Hist. eccl.*, VI, 5, 8) afirma que o líder gótico Gainas, ao solicitar a Arcádio uma igreja ariana dentro dos muros de Constantinopla, teria sido tratado de maneira agressiva e injusta por João Crisóstomo, assim como o bispo havia feito com Eutrópio.<sup>102</sup> Outro caso emblemático da intolerância de Crisóstomo seria o episódio dos hinos noturnos arianos. Os discípulos de Ário tinham o hábito de se deslocar em procissão por Constantinopla à noite, a caminho de seus locais de encontro fora dos muros da cidade (URBAINCZYK, 1997, p. 134). João temia que parte de sua congregação fosse atraída pelos arianos e, assim, começou suas próprias procissões noturnas para rivalizar com eles, até, por fim, entrarem em conflito, o que resultou em atos de violência, mortes e na proibição de que os hinos arianos fossem entoados em público durante a noite. Na perspectiva de Sócrates (*Hist. eccl.*, VI, 8, 5-6), a responsabilidade desses choques foi de João Crisóstomo, pois: “Embora o propósito de João parecesse muito bom, resultou em problemas e perigo”. Por fim, no momento do segundo exílio de João, em 404, Sócrates repete a história de que as pedras de granizo e a morte de Eudóxia, a imperatriz, que se seguiram à deposição do bispo, poderiam ser sinais da ira divina, mas reserva seu julgamento a respeito da justiça do banimento do bispo. Além disso, não aceita a teoria da ira divina em resposta aos ataques a um homem santo, como podemos notar no excerto a seguir:

Outros, no entanto, afirmaram que João havia sido meramente deposto por causa da violência que exercera na Ásia e na Lídia, em privar os novacianos e quartodecimanos de muitas de suas igrejas, quando foi a Éfeso e ordenou Heráclides. Mas se o depoimento de João foi justo, como declaram seus inimigos, ou se Cirilo sofreu castigo por suas acusações difamatórias, se o granizo caiu, ou a imperatriz morreu por conta de João, ou se essas coisas aconteceram por outros motivos, ou em conexão com outros, só Deus sabe,

---

<sup>101</sup> Abordaremos mais detalhadamente a relação entre Eutrópio e João Crisóstomo no último capítulo.

<sup>102</sup> O episódio que envolve João Crisóstomo e Gainas também será discutido com mais detalhes no capítulo final.

quem discerne os segredos e o justo juiz da própria verdade. Simplesmente registrei os relatos que estavam em vigor na época (Soc., *Hist. eccl.*, VI, 19).

Um dos pontos mais delicados na historiografia antiga sobre João são os dados que os autores nos fornecem e que são amiúde contraditórios. Às vezes, temos informações distintas para um mesmo problema. E com Sócrates não é diferente. Além de contrariar a imagem heróica do bispo de Constantinopla, o autor apresenta informações que não são encontradas em outras fontes, e que, como lamenta Liebeschuetz (2011, p. 118), “seriam importantes se fossem verdadeiras, mas que, pelo menos em parte, certamente não são”. Apesar disso, Sócrates, pelo menos, nomeia o sofista com quem Crisóstomo teria estudado retórica e que, como sabemos, é Libânio. Ele acrescenta que João também estudou filosofia sob a supervisão de um tal Andragácio, sobre quem nada sabemos, e que o jovem Crisóstomo, a princípio, pretendia advogar até ser dissuadido por Evágrio a adotar uma vida “mais tranquila”, que envolvia o estudo das Escrituras e a participação ativa na assembleia cristã. Após várias outras notas biográficas, Sócrates (*Hist. eccl.*, VI, 3) cria um problema historiográfico, ao afirmar que João foi nomeado *lector*, não por Melécio, como consta em Paládio, mas um certo bispo chamado Zenão, no retorno deste a Jerusalém, o que é uma ficção.

Alguns pontos da *Historia ecclesiastica*, de Sócrates, precisam ser destacados. Em primeiro lugar, o autor não menciona que João Crisóstomo tenha vivido como monge ou eremita no deserto ou nos montes Sílpios. Para Liebeschuetz (2011, p. 119), essa omissão possui um motivo simples: o encurtamento da passagem de tempo entre o batismo de João e a sua promoção ao diaconato, o que não quer dizer que o fato não tenha ocorrido, mas, sim, que não merecia ser mencionado, dado o propósito da narrativa. Em segundo lugar, Sócrates alega que João foi ordenado por Evágrio, ao contrário de Paládio, segundo o qual Crisóstomo foi ordenado por Flaviano. Nesse quesito, Sócrates parece estar equivocado e Paládio correto, uma vez que João não poderia ter sido ordenado por Evágrio, já que este último não era bispo à época do referido episódio. Além dessa confusão, Sócrates faz uma longa exposição associando Crisóstomo a Evágrio e a Paulino, rivais de Melécio e Flaviano, o que contraria toda a historiografia antiga, que situa João na rede meleciana.

Além de Sócrates, Hermas Sozomenus, conhecido apenas como Sozomeno, também tece uma série de comentários a respeito do percurso de João Crisóstomo em sua *Historia ecclesiastica*, escrita entre 440 e 443. Como mencionamos, a obra de Sozomeno estrutura-se em nove livros, que relatam os acontecimentos entre os governos de Constantino e Valentiniano III. Não há dúvida quanto ao fato de Sozomeno ter sido um leitor atento de Sócrates, seja pelos fatos

citados, pela sintaxe das palavras ou mesmo por exemplos que só encontramos neste último. Isso não desqualifica a obra de Sozomeno, pois ele não foi um leitor acrítico, uma vez que se baseou em diversas outras obras, como os escritos de Eusébio, de Atanásio, de Olimpíodoro e de Rufino. Sozomeno ainda consultou outras fontes monásticas, como a *Vita Martini*, de Sulpício, e os trabalhos de Hilário, Paládio e Eustáquio de Antioquia, dentre outros (HEALY, 1912).

Apesar de Sozomeno ter utilizado os escritos de Sócrates como base para sua própria narrativa, deve-se notar que ele não aceitou a interpretação deste último sobre João Crisóstomo, retratando-o antes como um homem santo capaz de despertar a ira divina contra os inimigos da fé (Soz., *Hist. eccl.*, VIII, 27). Em sua obra, Sozomeno presta menos atenção do que Sócrates aos bispos, ao passo que inclui mais exemplos de homens considerados santos, o que não quer dizer que não mencione os líderes eclesiásticos. Ao contrário, muitos bispos aparecem como importantes personagens, mas não necessariamente como modelos de fé, assim como no caso dos mártires e monges (URBAINCZYK, 1997, p. 107). João Crisóstomo, por sua vez, adquire grande destaque na *Historia ecclesiastica* de Sozomeno, que, diferentemente da *Historia ecclesiastica* de Sócrates, contém uma visão muito mais positiva do bispo, como pode ser observado na seguinte passagem:

João adquiriu grande fama mesmo em seu exílio. Ele possuía amplos recursos pecuniários e, além de ser amplamente abastecido financeiramente por Olímpia, a diaconisa e outros, ele comprou a liberdade de muitos cativos dos ladrões isaurianos e os restaurou às suas famílias. Ele também administrou as necessidades de muitos que estavam em falta; e por suas amáveis palavras confortou aqueles que não precisavam de dinheiro. Por isso, ele era extremamente amado, não apenas na Armênia, onde habitava, mas por todo o povo das regiões vizinhas, e pelos habitantes de Antioquia e de outras partes da Síria e da Cilícia, que frequentemente buscavam sua associação (Soz., *Hist. eccl.*, VIII, 27).

Não é difícil perceber que Sozomeno elabora uma imagem muito mais favorável de João Crisóstomo, bem próxima dos modelos de virtude tão caros ao cristianismo, ao que tudo indica, apoiada no retrato que faz Paládio. Sozomeno aborda de maneira detalhada o processo pelo qual João teria angariado tantos inimigos poderosos, fossem eles membros da casa imperial, do clero ou mesmo leigos. Boa parte das tentativas de reforma da cidade e, em especial, do clero, nos é fornecida por Sozomeno (*Hist. eccl.*, VIII, 3, 8, 8). Assim como Paládio, Sozomeno (*Hist. eccl.*, VIII, 3-5) enaltece as habilidades de João como pregador e o descreve como um exímio conversor de pagãos e hereges, característica ignorada por Sócrates, que sequer comenta sobre a popularidade de João como orador, tão exaltada por quase todos os demais autores antigos.

Após Sozomeno, outro autor que se dedicou a tratar da memória de João Crisóstomo foi Teodoreto de Cirro, um influente teólogo e bispo sírio. A obra integral e mais acessível na qual encontramos os comentários de Teodoreto sobre João é a sua *História eclesiástica*. Todavia, a história de Teodoreto, que começa com a ascensão do arianismo e termina com a morte de Teodoro de Mopsuéstia, em 428, possui um estilo de escrita distinto do que encontramos nas obras de Sozomeno e de Sócrates. Estes últimos serviram de referência para Teodoreto, mas as principais fontes para a produção de sua *Historia ecclesiastica* não são muito claras. Para a historiografia do século XIX, como vemos expresso por Albert Guldenpenning (1889), Rufino de Aquileia seria aquele que mais teria exercido influência sobre a narrativa de Teodoreto, ao lado de Eusébio de Cesareia, Atanásio, Sabino, Filostórgio, Gregório de Nazianzo e, é claro, Sócrates e Sozomeno. Talvez o que mais diferencia Teodoreto dos demais historiadores eclesiásticos seja seu evidente partidário religioso, sobretudo no que concerne à controvérsia ariana, sobre a qual o autor faz questão de reproduzir várias cartas antiarianas que não são encontradas em seus antecessores. O conteúdo de sua obra é mais comprimido do que o dos demais historiadores eclesiásticos, muitos detalhes são suprimidos, uma vez que o autor optou por unir vários documentos e interligá-los por comentários igualmente curtos.

Teodoreto, portanto, recolheu menos informações sobre João do que os demais de sua época. Um aspecto curioso de seu registro é que, embora relate o que havia acontecido com João, evita mencionar os nomes dos envolvidos na deposição do bispo, pois estes eram pessoas importantes e renomadas. Em suas palavras: “Neste ponto, eu não sei o que pensar. Desejo relatar a injustiça que ele sofreu, mas sinto vergonha diante da distinção daqueles que fizeram isto a ele. Por isso, tentarei esconder seus nomes” (Theod., *Hist. eccl.*, V, 34). Apesar dessa declaração peculiar, Teodoreto (*Hist. eccl.*, V, 36) nos informa a respeito de alguns detalhes que os demais autores não abordam, como o fato de Teodósio II, por ocasião do traslado das relíquias de João de Comana para Constantinopla, ter colocado a cabeça sobre o esquife de João e de ter orado por seus pais, que haviam exilado o bispo. Infelizmente, as novidades – ou contradições – não vão muito além disso, motivo pelo qual Teodoreto não é a primeira opção de consulta para os historiadores interessados na trajetória de João. Mas, é bom lembrar, o bispo de Cirro dedicou cinco orações a João Crisóstomo, que foram parcialmente preservados por Fócio na sua *Bibliotheca* (273).

Apesar da suposição corrente de que as *Histórias eclesiásticas*, de Sócrates, Sozomeno e Teodoreto, variam tão-somente em questões de detalhes, qualquer análise mais aprofundada sobre episódios específicos revelam diferenças significativas entre os autores (URBAINCZYK,

1997, p. 3). Para finalizar este tópico, evoquemos um caso exemplar a respeito do que estamos nos referindo, que é o da associação de João Crisóstomo com nomes como Evágrio e Paulino, rivais de Melécio e Flaviano. À primeira vista, poderíamos simplesmente afirmar que Sócrates, por não nutrir simpatia pela figura de João, tenta criar uma polêmica acerca da trajetória do bispo, o que nos levaria a descartar tal associação, uma vez que ela não é confirmada por nenhuma das outras fontes. Entretanto, o fato de outros autores não mencionarem o episódio não significa que o que Sócrates diz seja automaticamente falso. Sabemos que a sucessão de Flaviano foi controversa, pois havia um acordo para Paulino ser ordenado bispo de Antioquia (Soc., *Hist. eccl.*, V, 1, 9). Inclusive, diante da certeza da ordenação de Paulino, muitos recusaram a comunhão com Flaviano (Soz., *Hist. eccl.*, VII, 9). Liebeschuetz (2011, p. 120) acredita que seja provável que até mesmo João Crisóstomo tenha sido um deles. Se João realmente se afastou dos melecianos após a morte de seu líder e se aproximou do grupo liderado por Paulino, e mais tarde por Evágrio, isso explicaria algo que intrigou Pseudo-Martírio, que é o fato de que após ser ordenado diácono, Crisóstomo teve que esperar cerca de seis anos até ser ordenado ao sacerdócio.

Se assumirmos que Sócrates (*Hist. eccl.*, VI, 3) esteja correto sobre o relacionamento de João com Evágrio, já que ambos não apenas se conheciam de longa data, mas estudaram com os mesmos professores, Libânio e Andragácio, e, mais importante, que foi Evágrio o responsável por convencer o jovem Crisóstomo a dedicar-se ao ascetismo cristão, é plausível que João tivesse alguma relação com a facção paulina (LIEBESCHUETZ, 2011, p. 120). O fato de Sócrates ser seguidor do novacianismo, – portanto, alheio ao desenvolvimento da ortodoxia – e ser a única das principais fontes que critica claramente João Crisóstomo, pode servir de explicação para ele também ser o único a mencionar um vínculo com Evágrio e Paulino, que foram considerados cismáticos pela Igreja.

Ao fim e ao cabo, essa é apenas mais uma das questões não resolvidas sobre João Crisóstomo que a historiografia antiga nos legou e que continuam a ser debatidas. Cristãos dos séculos seguintes, sobretudo os ocidentais, continuaram a refletir sobre as convicções teológicas e doutrinárias de João Crisóstomo. Inclusive, durante o período da Reforma, realizaram-se longos e acalorados debates a fim de definir se João teria sido católico ou protestante – o que, apesar de anacrônico, não deixa de ser surpreendente.

Por fim, é preciso mencionar Zósimo, um cronista de língua grega e de credo pagão, responsável por escrever, no século V ou VI, um valioso relato intitulado *Historia Nova*, dividido em seis

livros, nos quais abarca diversos períodos da história do Império Romano. Cumpre ressaltar que os primeiros livros de Zósimo são, na verdade, uma compilação de trabalhos anteriores, entre os quais se destacam os de Déxipo, Eunápio e Olímpodoro. Todavia, os dois últimos livros de *Historia Nova* (V e VI) se revestem de singular importância, posto que são alguns dos poucos documentos de origem não eclesiástica que resistiram ao tempo (SOREK, 2012, p. 211). Apesar de iniciar sua história na época de Augusto, Zósimo, nos livros 5 e 6, trata do período entre 395 e 410, intervalo que compreende, entre outros eventos, o episcopado de João e seu posterior exílio.

Considerando o objetivo maior de Zósimo, que era narrar a queda do Império Romano, associando-a à própria história do cristianismo, não é de estranhar a concisão das passagens que se referem a João Crisóstomo. Em suma, Zósimo descreve, sob o seu olhar, o desenrolar do conflito de João com a corte imperial, em especial com Eudóxia, e, por fim, a deposição e exílio do bispo. Apesar de não tecer elogios ou críticas severas ao bispo de Constantinopla, Zósimo (*Hist. Nov.*, V, 23, 4) é extremamente crítico para com os monges joanitas que saíram em defesa do bispo em um dos conflitos instaurados na Capital, descrevendo-os da seguinte maneira:

São pessoas que se abstêm de um casamento legal e que preenchem grandes faculdades, em muitas cidades e vilas, com homens solteiros, incapazes para a guerra ou qualquer outro serviço prestado à comunidade. Esses homens, de acordo com suas artes, adquiriram desde então a posse de extensas terras e, sob o pretexto de caridade para com os pobres, reduziram (eu quase diria) todos os outros homens à mendicância.

A crítica de Zósimo não se dirigia necessariamente aos monges joanitas, mas, sim, a toda sorte de monge cristão. Monges esses taxados de bajuladores do bispo, encarados como responsáveis pelo incêndio ocorrido na primeira *Hagia Sophia*, que afetou severamente outros prédios públicos, como o Senado (Zos., *Hist. Nov.*, V, 24, 1-4). A esse respeito, lamenta:

Além disso, o fogo se estendeu à casa do Senado, que ficava diante do palácio, e era um edifício muito bonito e magnífico. Era adornada com estátuas pelos artistas mais célebres, de aparência esplêndida, e com mármore de cores tão diversas que agora não se encontram em nenhuma pedreira (Zos., *Hist. Nov.*, V, 24, 5).

Zósimo, como um pagão, atribui aos cristãos e a suas querelas a culpa pelos danos causados à cidade e suas estruturas tão majestosas. A permanência de João Crisóstomo em Constantinopla após sua deposição foram, para Zósimo (*Hist. Nov.*, V, 23, 6), um fator de tumulto e comoção semelhantes, resultando em atos de violência e destruição. Aqui, vemos certa conexão entre Sócrates e Zósimo, uma vez que ambos atribuem a culpa dos episódios violentos a Crisóstomo.

Como dissemos, Zósimo não se ocupa em descrever a vida de João Crisóstomo para além do que julgava necessário. No entanto, o autor foi responsável difundir uma das mais negativas representações acerca da imperatriz Eudóxia, que já havia sido atacada pelos escritores cristãos devido à sua participação no banimento do bispo. Zósimo (*Hist. Nov.*, V, 18, 8) registra que havia uma suspeita de que o quarto filho de Eudóxia, Teodósio II, não era de Arcádio, mas de um dos cortesãos. Ele também a descreve como “devotada à avareza insaciável de eunucos e suas acompanhantes, que tinham grande influência sobre ela” (Zos., *Hist. Nov.*, V, 24, 2). No que se refere ao confronto de João Crisóstomo com a casa imperial, Zósimo (*Hist. Nov.*, V, 23, 2) não parece discordar das fontes cristãs, que majoritariamente se posicionam a favor do bispo, reafirmando que a participação de Eudóxia no episódio foi motivada pelo ódio.

\*\*\*

A historiografia relacionada ao estudo das obras e do contexto de João Crisóstomo cresce a cada dia. Além do mais, detalhes de sua própria biografia têm passado por constantes revisões, especialmente no que concerne à datação dos eventos, a autenticidade de sua produção literária, os seus princípios doutrinários e teológicos. Isso também se aplica às obras que servem como fonte para a vida de João Crisóstomo, uma vez que impactam diretamente nas informações a seu respeito.

Neste capítulo, portanto, apresentamos e discutimos informações relevantes sobre a trajetória de João Crisóstomo, que vão desde os seus primeiros dias até o momento em que se transfere para Constantinopla a fim de assumir o episcopado da cidade. Ao comentarmos algumas obras produzidas pelo autor, buscamos relacioná-las ao seu próprio momento, ao mesmo tempo que compreendíamos um pouco mais sobre sua vida, pois suas centenas de escritos nos fornecem vestígios dos ideais defendidos, habilidades discursivas, crenças teológicas, estratégias evangélicas, concepções de gênero e desaprovações, desavenças, preferências, entre outros tópicos fundamentais para a compreensão do seu pensamento. É preciso reconhecer que João foi uma personagem complexa, inserida num mundo heterogêneo, permeado de conflitos e disputas, que é do Império Romano tardio. Isso inclui as representações elaboradas por autores contemporâneos ou próximos temporalmente dos eventos que cercaram o bispo de Constantinopla.

Investigar as representações de João Crisóstomo difundidas pelos autores antigos foi, portanto, essencial para desmistificar certos lugares comuns e para questionarmos a imagem heroica da personagem cristalizada, sobretudo, na narrativa dos historiadores eclesiásticos. Os

responsáveis por criar ou refutar tais representações são, entretanto, nossas fontes primárias, esteio dos historiadores, que, por sua vez, forjaram suas próprias interpretações sobre João. Apesar de autores como Pseudo-Martírio, Paládio de Helenópolis, Sócrates, Sozomeno e Teodoreto de Cirro abordarem episódios marcantes sobre a vida de João Crisóstomo, eles não o fazem com o mesmo propósito, nem são igualmente partidários dele. Por essa razão, tornou-se imprescindível compreender um pouco mais a respeito de suas obras, objetivos, convicções, além da relação que mantinham ou não com o bispo de Constantinopla e a posição que defendiam a respeito dele. Tais obras, em certos aspectos, são complementares, mas, de forma alguma, são meras partes de um quebra-cabeças. Isso quer dizer que ora elas concordam, mas ora omitem e divergem a respeito de um mesmo assunto ou fato.



## CAPÍTULO III

**O NASCIMENTO DE UMA CAPITAL**

Na tentativa de analisar João Crisóstomo em sua complexidade, muitos autores não se preocuparam em inseri-lo no seu próprio espaço físico, restringindo-se ao *background* das ideias e às problemáticas de seu tempo. Embora o período em que residiu em Antioquia seja abordado de forma mais efetiva, a relação de João com a cidade de Constantinopla parece não ter suscitado a mesma atenção, o que, de certa maneira, limita o nosso olhar sobre o seu mandato episcopal, uma vez que boa parte da atuação pastoral de João Crisóstomo se referiu à reforma da cidade antiga e dos usos e costumes da população.

A cidade de Constantinopla, portanto, merece o devido destaque para a compreensão da trajetória de um dos seus mais notáveis líderes religiosos. Em verdade, mesmo que não tivéssemos interesse na temática geográfica em si, as cidades, bairros, ruas e demais tipos de espaços precisam ser problematizados pelos historiadores, uma vez que estes lugares não são mortos, estáticos ou simples receptáculos físicos dos eventos humanos. Por acreditarmos que, ao ser apreendido em sua dimensão territorial e cultural, o espaço adquire novos contornos, defendemos que ele pode ser considerado tanto como produto quanto produtor social. Como bem exprime Balandier (1999, p. 62), podemos entender o espaço como uma dimensão na qual grupos sociais se organizam e estabelecem regras de convívio e de socialização; como um ambiente repleto de práticas e representações; como um local de subsistência de comunidades; ou mesmo como um repositório de vestígios produtores de memória coletiva e esquecimento.

Distintas são as possibilidades de abordagem da atuação do espaço sobre os homens e dos homens sobre o espaço, e nenhuma delas é frutífera se o considerarmos inerte. Por isso, a suposição de que a cidade seria uma espécie de espaço neutro precisa ser urgentemente superada. Por ser naturalizado é que o espaço amiúde se encontra ausente das pesquisas históricas, filosóficas, literárias, teológicas ou sociológicas. Com exceção da Geografia, cuja epistemologia já exige a problematização do espaço, a maioria das disciplinas humanas ainda estão se aventurando em tal empreitada. Nesse sentido, afirmamos que a cidade de Constantinopla é uma realidade presente em nossa investigação. Mais que isso, tomando de empréstimo a linguagem cinematográfica, poderíamos dizer que a Capital do Oriente ocupa um dos papéis de protagonista das tramas que nela se desenvolvem. Mesmo sem verbalizar, ela tem muito a nos dizer.

Neste capítulo, pretendemos abordar questões relativas às origens de Bizâncio, mais tarde Constantinopla, ao histórico social, político e cultural e à espacialidade e materialidade de uma *pólis* que foi palco de tantos acontecimentos, espetáculos e conflitos. Constantinopla, desde o início, foi cercada de mitos e narrativas folclóricas, tanto as de tradição greco-romana quanto cristã. Por esse motivo, também buscamos compreender o processo de cristianização da cidade após Constantino declará-la residência imperial. Por último, discutiremos o desenvolvimento da cidade como uma metrópole de importância ímpar para a difusão do cristianismo.

### **ERA UMA VEZ ÀS MARGENS DO BÓSFORO...**

Em seus primórdios, Bizâncio foi uma cidade grega que, territorialmente, ocupava apenas uma parte do que viria a ser Constantinopla e, após a conquista pelos turcos otomanos, em 1453, Istambul.<sup>103</sup> Durante a fase imperial, o termo *Byzantion* era utilizado para referir-se somente à capital do Império.<sup>104</sup> A denominação “Império Bizantino” foi introduzida apenas em 1555, um século após a cidade ser invadida pelos turcos, mas acabou sendo adotada pela historiografia, de fato, no século XIX. A população tardo-antiga e medieval também não era chamada de bizantina, mas, sim, de romana, assim como o próprio Império. Já o principal idioma permaneceu sendo o grego até a referida conquista, no século XV, marco para uma série de mudanças na cidade (KAZHDAN; EPSTEIN, 1985, p. 1; GRANT, 1987, p. 10).

Uma das descrições mais extensas acerca da fundação de Bizâncio é aquela encontrada na obra *Ab excessu Divi Marci*, de Herodiano, um autor do século III e natural da Bitínia. Em suas palavras:

[...] Bizâncio, na Trácia, na época, uma cidade grande e próspera, rica em homens e dinheiro. Localizada na parte mais estreita do Golfo Propôncio, Bizâncio cresceu economicamente com suas receitas marítimas, tanto em pedágios quanto em peixes; a cidade também possuía muitas terras férteis e obteve um belo lucro de todas essas fontes.

Níger desejava ter esta cidade sob seu controle, porque era muito forte, mas principalmente porque esperava poder impedir qualquer travessia da Europa e da Ásia por meio do Golfo Propôncio. Bizâncio estava cercado por uma enorme e forte parede de pedras cortadas em forma retangular e encaixada

---

<sup>103</sup> Cumpre notar que Constantinopla passou a se chamar Istambul oficialmente apenas em 1930 e, mesmo não sendo a capital imperial que já foi, permanece como a maior e mais importante cidade da Turquia.

<sup>104</sup> Grafado em grego como Βυζάντιον e em latim como *Byzantium*. A etimologia do termo não é precisa, a hipótese mais plausível é que o nome da cidade esteja relacionado com a lenda do rei de Megara, Bizas, filho de Netuno (RAYMOND, 1964, p. 10; GEORGACAS, 1947, p. 347-367).

com tanta habilidade que era impossível determinar onde os cursos eram unidos; a parede inteira parecia ser um único bloco de pedra.

Mesmo agora, as ruínas sobreviventes dessa parede são suficientes para fazer o espectador se maravilhar tanto com a habilidade técnica dos construtores originais quanto com a força daqueles que finalmente a destruíram (Herod., *Hist. Rom.*, III, 1, 5-7).

No período em que Herodiano escreve a sua *Ab excessu Divi Marci*, Bizâncio estava há cerca de um século de se converter na nova Capital do Império, mas a definição que acabamos de ler não deixa dúvidas quanto ao potencial geográfico, estratégico e econômico que a cidade exibia, pois já era considerada grande, opulenta e praticamente impenetrável. No entanto, a história da *pólis* se inicia bem antes de os olhares romanos repousarem sobre a sua paisagem.

A fundação e desenvolvimento da clássica Bizâncio foi descrita e comentada por diversos autores da Antiguidade, como Heródoto (*Hist.*, IV), Estrabão (*Geo.*, VII, 6, 2), Tácito (*An.*, XII), Procópio de Cesareia (*De aed.*, I, 2), Diodoro Sículo (*Bibl.*, IV, 49) e Herodiano (*Hist. Rom.*, III, 1, 5-6). A versão mais difundida para a criação da cidade sugere que ela tenha sido originalmente uma colônia de Mégara, fundada em 658 a.C., dezessete anos após a criação de Calcedônia, na margem oposta do Bósforo, como podemos ver na Figura 2 (Tac., *An.*, XII; Her., *Hist.*, IV).

**Figura 2** – Constantinopla e Calcedônia separadas pelo estreito do Bósforo



Fonte: Adaptado de: <<http://fromtone.com/russias-syrian-gamble/>>.

Além da formação de origem grega, há relatos de que Bizâncio seria sido uma colônia de Mileto, Ática ou dória (Vel. Pat., *Hist. Rom.*, II, 15; Amm., *Res ges.*, XXI, 8). Não obstante, também existem aplicações do topônimo *Lygos* para a cidade, que provavelmente corresponde a um assentamento trácio anterior, como mencionado por Plínio, o Velho, em sua *Naturalis Historiae* (IV, 11). Entretanto, a maioria dos relatos de fundação se baseia em narrativas mitológicas gregas, como exposto por Tácito. Este último afirma que, segundo a tradição, Bizas de Médara, filho de Ceróesa com Posídon,<sup>105</sup> teria perguntado ao oráculo de Apolo, em Delfos, onde deveria construir sua nova cidade e, como resposta, teria sido orientado a navegar para o nordeste do Mar Egeu e instalá-la à frente da “terra dos cegos” (Tac., *An.*, XII, 63). Com um grupo de colonos megarianos, Bizas, o fundador, teria encontrado o local onde o Corno de Ouro se une ao Bósforo e deságua no Mar de Mármara, em frente a Calcedônia, cuja área correspondia aproximadamente à do atual Palácio de Topkapı (Figura 3),<sup>106</sup> que, inclusive, abriga vestígios da antiga acrópole bizantina.

**Figura 3** – Vista área do Palácio de Topkapı, Istambul



Fonte: Adaptado de: <<https://www.airfrance.it/IT/en/common/travel-guide/discover-your-inner-sultan-at-topkapi-palace.htm>>.

<sup>105</sup> Na mitologia grega, Ceróesa (Κερόεσσα) era descrita como mãe de Bizas, filha de Zeus e Io, e irmã de Épafo (Non., *Dion.*, XXXII, 70; Proc., *De aed.*, I, 5, 1).

<sup>106</sup> O Palácio de Topkapı (em turco: *Topkapı Sarayı*), que significa “Porta do canhão”, foi construído por Maomé II como uma das primeiras medidas após a conquista de Constantinopla, em 1453, funcionando como a principal residência dos sultões e a sede administrativa do governo durante quatro séculos. A estrutura, atualmente, foi convertida num museu, inclusive um dos maiores de Istambul, já que cobre uma área de 700.000 m<sup>2</sup> (cf. NECIPOĞLU, 1991).

A orientação do oráculo alude, portanto, aos colonos que, dezessete anos antes, fundaram Calcedônia num local de terras e recursos inferiores se comparados ao outro lado do Bósforo, onde Bizâncio se localizava. A esse respeito, Heródoto (*Hist.*, IV, 144) declara:

Uma simples frase de Megabizo tornou-lhe o nome imortal entre os habitantes do Helesponto.<sup>107</sup> Encontrando-se, certa vez, em Bizâncio, soube que os Calcedônios tinham construído sua cidade dezessete anos antes de os bizantinos haverem fundado a deles. Disse-lhes, então, que deviam ser cegos, pois de outro modo não teriam escolhido para a cidade um local tão desagradável, quando se apresentava um outro mais belo.

À parte a rivalidade entre Calcedônia e Bizâncio e as divergências entre as origens históricas e míticas desta última, os cronistas antigos concordam que a cidade era privilegiada do ponto de vista comercial devido, sobretudo, à sua localização, situada na única via de acesso ao Mar Negro. A posição geográfica bizantina permitia o controle das rotas que ligavam a Ásia Menor ao Ocidente, assim como a passagem do Mediterrâneo ao Mar Negro. Essa íntima ligação com o mar pode ser constatada também por meio de um dos mais populares itens de comércio bizantino, o peixe salgado, motivo que contribuía para a constante movimentação no porto da cidade (Plin. Sec., *Nat. Hist.*, IX, 15; Str., *Geo.*, VII, 6, 2).<sup>108</sup>

O centro de Constantinopla, no século IV, compreendia praticamente todo o território da antiga *pólis* bizantina, assentada sobre uma acrópole e contando com uma *khôra*. Bizâncio exibia grande quantidade de templos, como aqueles em homenagem a Apolo, Afrodite, Ártemis, Posídon, Atená Ekbasia, Temenos, Deméter, Perséfone, Hélio, Plutão, Selene, Hera, além de diversos monumentos, como os dedicados a Hércules e *Koré*, em sua maioria contendo um peristilo, o que proporcionava um ambiente de sociabilidade.<sup>109</sup> Também foram construídas muralhas e torres para a defesa da cidade, uma vez que sua posição geográfica, apesar de ser estratégica do ponto de vista náutico, ostentava desvantagens em caso de ataque terrestre pelo Oeste (Cas. Dio., *Hist. Rom.*, LXXV, 114). Como seria de se esperar, havia mais de um porto na cidade, bem como duas ágoras e um anfiteatro. Podemos observar a disposição de algumas

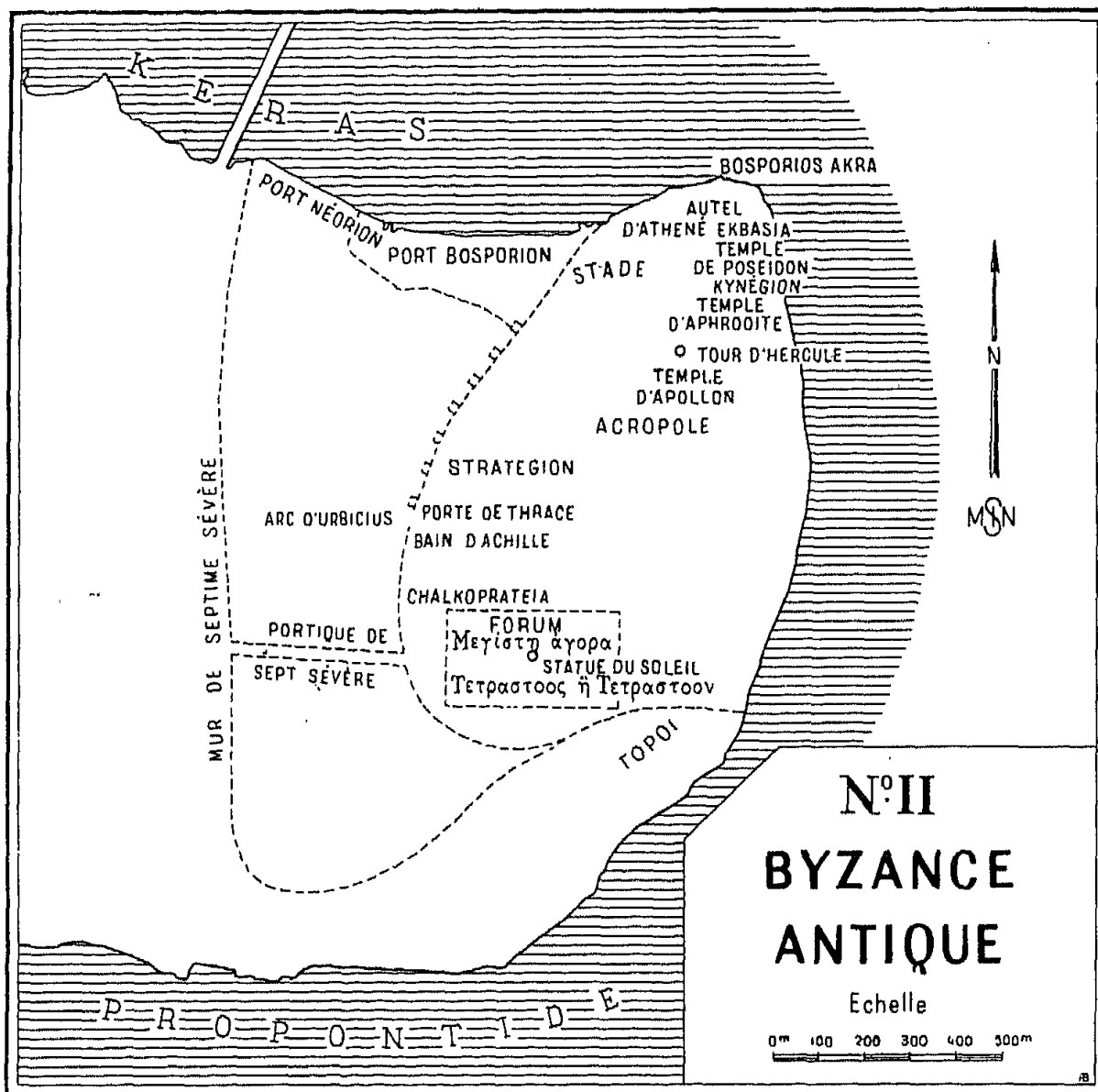
<sup>107</sup> Megabizo, filho de Datuvahya, foi um nobre persa que ajudou a derrubar o usurpador Esmérdis, no século VI a.C., durante o Império Aquemênida. Ele atuou como comandante das forças de Dario I no Helesponto (Her., *Hist.*, IV).

<sup>108</sup> Plínio (*Nat. His.*, IX, 1), em seu trabalho, relata a abundância de peixes nas águas que banhavam Bizâncio, especialmente do tipo *pelamis*. Devido às riquezas provenientes da pesca, o porto de Bizâncio foi chamado de “O corno de ouro”.

<sup>109</sup> O peristilo grego (περίστυλος) é usualmente entendido como uma galeria de colunas que rodeia um edifício ou parte dele. Na cultura romana, o peristilo (*peristylum*) tratava-se de um pátio no interior da *domus*, com a possibilidade de ser cercado por colunas ou pilares, ao redor de um jardim. Nos templos gregos, contudo, o peristilo assemelha-se mais a um espaço coberto, com colunas, aberto lateralmente e circundante à estrutura central dos templos (cf. THÉBERT, 1990; LIDDELL; SCOTT, 1996; DICKMANN, 1997).

dessas edificações na Figura 3, que também apresenta, para fins de comparação, a Muralha de Severo, construída já sob o domínio romano.

**Figura 4** – Mapa da *pólis* bizantina, com indicação da Muralha de Severo, século II



Fonte: Janin (1964).

Bizâncio era cercada por uma extensa *khôra*, que se estendia do Oeste, compreendido por Selimbria (atual Silivri) e Bisante (atual Tekirdağ), até a foz do Mar Negro, no sentido Leste-Nordeste. A área rural bizantina compreendia uma população engajada em diversos ofícios, com a predominância de pescadores e agricultores, além de possuir entrepostos comerciais

controlados por outras *póleis*. Os recursos da *khôra* variavam entre pesca, corte de madeira e agricultura, o que contribuiu para garantir a prosperidade da cidade (KAMARA, 2008).<sup>110</sup>

A localização favorável, os recursos abundantes e a expansão territorial fizeram de Bizâncio o ponto de cruzamento entre continentes, onde ocorriam intensas trocas comerciais, culturais e diplomáticas. Apesar disso – e talvez exatamente por isso –, Bizâncio enfrentou várias adversidades que alteraram seu cotidiano. Isso fica claro, por exemplo, durante a investida persa, mais precisamente na época da campanha de Dario I, no século VI a.C., momento em que Bizâncio é tomada e incorporada à sátrapa de Skudra. Apesar disso, o controle aquemênida sobre a cidade não foi tão rigoroso como em outras regiões da Trácia. O porto da cidade, no entanto, foi bastante utilizado, sendo considerado um dos principais portos aquemênidas na costa do Bósforo e no Helesponto, ao lado daquele instalado em Sesto (BALCER, 1990, p. 599-600).

Bizâncio também sofreu com a Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), como nos informa Tucídides (*Hist.*, I, 94, 2). Como estratégia para desestabilizar o fornecimento de grãos de Atenas, em 411 a.C., os espartanos resolveram sitiá-la e tomar a cidade bizantina. Todavia, em 408 a.C., Bizâncio foi reconquistada por Atenas. O fato de Bizâncio ter sido motivo de disputa entre Atenas e Esparta retardou sua independência, ocorrida em 355 a.C. (Diod. Sic., *Bibl.*, XVI, 7; XVI, 21).

As relações de Bizâncio com o mundo mediterrâneo foram igualmente agitadas. Em 315 a.C., por exemplo, Calcedônia sofria ameaça diretamente da Bitúnia até Antígono Monofthalmo, general de Alexandre e fundador da dinastia antigona, conseguir amenizar a situação, mas, entre 302 e 301 a.C., a cidade foi atacada novamente e restou a Bizâncio intermediar a paz (Plut., *Quaest. Graec.*, 49). Em 281 a.C., a *pólis* entrou numa aliança antiselêucida, composta por Pérgamo, Rodes, Atenas, a Liga Etólia, além da República romana (RUSSEL, 2017, p. 95). Já a partir de 220 a.C., Bizâncio experimentou um crescimento econômico que a fez protagonizar uma disputa econômica contra Rodes (Polib., *Hist.*, IV, 38-45).<sup>111</sup> Durante a Primeira Guerra da Macedônia (214 a 204 a.C.), os bizantinos, assim como outras potências comerciais, não apoiaram Filipe V. Todavia, em 202 a.C., Bizâncio assistiu à conquista de Calcedônia pelas mãos do *basileus* macedônico (Polib., *Hist.*, XXI, 4; 15, 23, 8). Mediante o apoio a Roma nos enfrentamentos contra Mitrídates II, Antíoco III e Filipe V, em 196 a.C., Tito Quíncio

---

<sup>110</sup> As referências a Kamara (2008) não indicam o número da página, uma vez que o documento em questão é de natureza eletrônica e não possui paginação.

<sup>111</sup> Para uma análise detalhada da Guerra travada entre Bizâncio e Rodes, consultar Jefremow (2005).

Flaminino proclamou a “liberdade” dos gregos, o que tornou a cidade bizantina uma *civitas libera et foederata*. Por volta de 129 a.C., a cidade passou a pagar tributos aos romanos, já que estes últimos se expandiram de maneira acelerada pelo Mediterrâneo, até que, no ano de 73, por ordem de Vespasiano, a cidade foi, por fim, incorporada ao Império Romano, como parte da província da Bitínia e Ponto, apesar de gozar de independência político-administrativa (Suet., *De vit. Caes.*, VIII, 4).

Em 193, no coração do Império Romano, ocorreram turbulentas disputas pelo trono. Nesse ano, conhecido como o “Ano dos Cinco Imperadores”, Pescênio Níger assumiu a púrpura, sendo proclamado Augusto, em Antioquia, pós o assassinato de Pertinax e a ascensão de Dídio Juliano, em Roma (Cas. Dio, *Hist. Rom.*, LXXIII, 13, 3-5; Herod., *Hist. Rom.*, II, 7, 3). Nessa ocasião, Bizâncio é conquistada por Níger e a ele se alia contra Septímio Severo, o que acarretaria, anos mais tarde, um duro golpe à cidade, uma vez que a vitória de Severo implicou o sítio e destruição de parte de Bizâncio, em 196. Dadas a proporção e as consequências à cidade, esse episódio merece mais algumas palavras.

De fato, a disputa entre Níger e Severo foi crucial na história de Bizâncio. Severo, contando com muito mais apoio do que Níger, ordenou ao prefeito Caio Fúlvio Plauciano que capturasse os filhos do adversário, na tentativa de desestabilizá-lo (Scrip., *Hist. Aug.*, 6, 10; 8, 12; POTTER, 2004, p. 103).<sup>112</sup> Níger, por outro lado, buscava fortalecer-se, ao garantir o apoio dos governadores das províncias orientais. É nesse contexto que Asélio Emiliano, procônsul da Ásia, invade e ocupa Bizâncio em nome de Níger, que, por sua vez, marchava em direção ao Egito, ao passo que Severo tentava proteger o suprimento de cereais que vinha desta província. Severo ordenou às suas tropas que vigiassem a fronteira ocidental do Egito para evitar a todo custo que a *Legio Segunda Traiana Fortis*, ali radicada, se juntasse a Níger (SOUTHERN, 2001, p. 31-32).<sup>113</sup> De início, a legião teria apoiado Níger, mas, em fevereiro de 194, ela passou

---

<sup>112</sup> *Historia Augusta* é uma coleção de biografias de imperadores romanos que contemplam o período de 117 a 284. As biografias foram escritas em latim e datam do final do século IV e início do século V. A autoria da obra é anônima, mas convencionou-se em chamar seus autores de *Scriptores Historiae Augustae*. A coleção, como foi legada a nós, compreende trinta biografias, a maioria das quais contém a vida de um único imperador, enquanto outras incluem um grupo de dois ou mais. *Historia Augusta*, no entanto, apresenta uma série de problemas e suas informações não são tão confiáveis, uma vez que vários elementos e datas são fictícias. Apesar disso, é uma das poucas obras em latim de seu período e, portanto, é continua a ser utilizada, com a devida cautela (MAGIE, 1921, p. XII-XXI; BREISACH, 2007, p. 75).

<sup>113</sup> A *Legio Segunda Traiana Fortis* foi uma famosa legião romana formada pelo imperador Trajano, em torno de 103 a 105, durante a Segunda Guerra Daciana (Cas. Dio, *Hist. Rom.*, LV, 24, 3-4). A partir de então, ela foi possivelmente enviada para a Judeia e participou de diversas campanhas, mas deixou de existir, muito provavelmente, no século V (ECK, 1999, p. 247-248). O emblema da legião é Hércules, o que, apesar de nebuloso, sugere que o fundador da legião, Trajano, se considerava o novo Hércules (CAGNAT, 1969, p. 1047-1093; SEELENAG, 2004, p. 406-407).



para o lado de Severo, o que teria contribuído para selar o destino do primeiro (LENDERING, 2002; POTTER, 2004, p. 104).

Apesar de Níger possuir grande riqueza, seus recursos militares eram bem inferiores aos de Severo, que tinha ao seu lado dezesseis legiões danubianas. Níger, por sua vez, dispunha de apenas seis legiões, três delas aquarteladas na Síria, duas na Arábia Pétreia e uma em Melitene (Herod., *Hist. Rom.*, III, 1), ou seja, todas em regiões provinciais próximas ao *limes* oriental, como podemos ver no mapa da Figura 5.

**Figura 5** – Mapa do Império Romano em 117, durante o governo de Adriano



Fonte: Mapa desenvolvido por Andrei Nacu. *Wikipedia Commons*, 2007.

Ciente de sua inferioridade bélica, Níger decidiu mudar de estratégia e agir agressivamente, pois, ao seu ver, essa era a única maneira de garantir a púrpura. De tal modo, enviou tropas para a Trácia, onde, sob o comando de Lúcio Fábio Cilo, obteve uma importante vitória contra o exército de Severo, o que aumentou as esperanças de uma vitória definitiva (POTTER, 2004, p. 104). Septímio, por sua vez, marchou para o leste de Roma, onde se encontrava o seu general, Tibério Cláudio Cândido. Ao mesmo tempo, Níger deu a Asélio Emiliano a tarefa de defender a costa sul do Mar de Mármara, estratégica para o controle de Bizâncio (BOWMAN, 2005b, p.

4). Severo, sem sucesso, ofereceu a Níger a oportunidade de se render e se retirar em exílio (MECKLER, 1998). Mediante a recusa do adversário, o derradeiro confronto tornava-se inevitável. Níger tomou a iniciativa, mas foi incapaz de vencer os efetivos de Severo. O general Emiliano e muitos soldados que o apoiaram perderam a vida nessa batalha, resultando no cerco a Bizâncio. Níger, enfraquecido, não viu outra alternativa senão recuar para Niceia, território que ainda mantinha sob seu controle (POTTER, 2004, p. 103-104; BOWMAN 2005b, p. 4).

Após diversas derrotas, perda de apoio e traições (Herod., *Hist. Rom.*, III, 3, 3-4), Níger enfrentou, pela última vez, Severo na chamada Batalha de Isso, em 193 ou 194, onde foi derrotado, capturado e decapitado pelos legionários da *II Traiana Fortis* (SOUTHERN, 2001, p. 33; POTTER, 2004, p. 104; BOWMAN, 2005b, p. 4). Como um ato de persuasão, a cabeça de Níger foi, então, levada a Bizâncio, cujos cidadãos se recusavam a ceder. Severo, como resposta, destruiu boa parte da cidade, além de punir aqueles que haviam se aliado a Níger, o que ocasionou a desestruturação da *pólis* após 195 (POTTER, 2004, p. 105-106). É importante mencionar que Severo exigiu a demolição das grandes muralhas, que tanto orgulhavam a população. Tal episódio é, inclusive, narrado em tom de lamento por Dion Cássio (*Hist. Rom.*, LXXV, 114).

Severo, mais tarde, percebeu em Bizâncio um potencial estratégico que poderia ser explorado em favor do seu governo, razão pela qual ordenou a reconstrução da cidade. O responsável pela decisão de Severo em suspender o castigo e reconstruir a antiga *pólis*, segundo a *Historia Augusta* (1, 7), foi seu filho, Caracala, que teria solicitado ao pai tais medidas. Por um breve período, o imperador nomeou a cidade como *Augusta Antonina*, em homenagem a seu filho, formalmente conhecido como Marco Aurélio Antonino. Este último, por sua vez, restaurou os direitos da cidade e de seus habitantes. O novo nome, por outro lado, não teve sucesso e, quando da morte de Caracala, a cidade retomou seu nome original. Durante a fase de reestruturação de Bizâncio foram construídos monumentos, edifícios, palácios, termas, pórticos, além das Termas de Zeuxipo, de uma versão inicial do Hipódromo de Constantinopla e de uma nova muralha, maior e mais forte (DAGRON, 1991, p. 334). Infelizmente, pouco se sabe a respeito da Muralha de Severo, mas é possível afirmar que seu portão principal se localizava a poucos metros de onde viria a ser construído o Fórum de Constantino (Zos., *Hist. Nov.*, II, 30, 2-4).

Aos poucos, Bizâncio recuperou sua prosperidade. Todavia, o ingresso do poder romano na cidade alterou as formas e os contornos da paisagem urbana, o sistema político, a cultura e a religião, de tradições gregas. Isso fica claro, por exemplo, ao compararmos a numismática dos

séculos anteriores. Durante os primeiros séculos e no período helenístico, a cunhagem de moedas em Bizâncio seguia os padrões das moedas gregas. As peças eram mais simples, sem inscrições e com alusão a deuses e animais que representavam a vida marinha, a agricultura e a pecuária, como é possível constatar por meio das Figura 6 e 7.

**Figura 6** – Dracma bizantino de prata, 16 mm, 4,81 g, 340-320 a.C.



Anverso: Touro de pé, sobre um golfinho, voltado para a esquerda. Reverso: Vela de moinho quadripartida.  
Ateliê monetário: Trácia. Fonte: Schönert-Geiss 79; SNG BM Black Sea 31.

No anverso do exemplar acima, observamos um touro de pé, sobre um golfinho, voltado para a esquerda. Já no reverso, há uma espécie de suástica, compreendida como uma vela de moinho quadripartida. Tais elementos são comuns na arte e na arquitetura grega, estando associados às estações, às colheitas, aos bons ventos e à vida.

**Figura 7** – Dracma bizantino de prata, 13,9 g, 240-220 a.C.



Anverso: Busto velado de Deméter à direita, envolto em ramos. Reverso: Inscrição “ΕΙΙΙ ΑΘΑΝΑΙΩΝΟΥ”, monograma para “tartaruga”, Posídon sentado numa pedra, segurando o *aphlaston* na mão direita estendida e tridente sobre o ombro. Fonte: Schonert-Geiss 1022.3; SNG BM Black Sea 59-61; SNG Copenhagen 486.

Já no dracma de prata acima é possível notar a influência das tradições religiosas gregas e seus símbolos. A ilustração do anverso nos apresenta o busto velado de Deméter à direita, envolto em ramos. Já no reverso, temos Posídon sentado numa pedra, segurando o *aphlaston* na mão direita,<sup>114</sup> que está estendida, com o tridente sobre o ombro, além da inclusão de um monograma para “tartaruga” e da inscrição “ΕΠΙ ΑΘΑΝΑΙΩΝΟΥ”, referente a um magistrado. O emprego do *aphlaston*, também chamado de aplustre, em conjunto com a referência a um animal marinho, simbolizava o poder da cidade sobre os mares, numa direta alusão às conquistas no Mediterrâneo.

Até o século II, figuras importantes, como Bizas, o lendário fundador da *pólis*, e Alexandre, o Grande, estampavam os versos e anversos das moedas (Figura 7 e 8). Todavia, à medida que o contato com os romanos aumentava, seja pelo pagamento de tributos à República ou pela anexação da cidade ao Império, ocorriam mudanças na cunhagem das moedas bizantinas, seja nas formas, símbolos ou na utilização frequente de inscrições.

**Figura 8** – Tetradracma cunhado em Bizâncio, 35-32 mm, 16,87 g, 150-100 a.C.



Anverso: Busto de Deméter com diadema de à direita. Reverso: Inscrição “ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΛΥΣΙΜΑΧΟΥ”, deusa Atená Nicéfora sentada no trono, com tridente abaixo dele. Ateliê monetário: Trácia. Fonte: Dewing 1361; Müller 204.

O tetradracma reproduzido acima foi cunhado em homenagem a Lisímaco dois séculos depois da morte deste. Lisímaco foi um general macedônio e *diadochus* (“sucessor de Alexandre, o Grande”), que se tornou *basileus*, em 306 a.C., governando a Trácia, a Ásia Menor e a Macedônia (Paus., *Graec. descr.*, I, 9, 5). No reverso da moeda, a inscrição “ΒΑΣΙΛΕΩΣ

<sup>114</sup> *Aphlaston* ou aplustre é o ornamento presente na popa dos navios gregos e romanos da Antiguidade, que consiste em uma peça de madeira talhada em forma de cauda de peixe, espalhado como um leque e curvado como a pena de um pássaro (WACHSMANN; BASS, 2009, p. 110).

ΛΥΣΙΜΑΧΟΥ” evidencia a honraria a ele prestada, uma vez que ela quer dizer “Lisímaco Basileus”. Além da inscrição, a deusa Atená Nicéfora aparece sentada no trono e, por fim, o tridente abaixo do trono completa a cena, de acordo com os arquétipos gregos de cunhagem.

**Figura 9** – Moeda bizantina, AE24, 8,25 g, séculos II ou III



Anverso: Inscrição “BYZAX”, Bizas de capacete e barbado, à direita. Reverso: Inscrição “ΕΠΙ ΑΙ ΠΟΝΤΙΚΟΥ”, monograma “HP” acima e abaixo, proa de uma galera e uma personagem, de pé, com um cetro numa mão e a outra estendida. Ateliê monetário: Trácia. Fonte: BMC 57; Schönert-Geiss, Byzantion 2059-2067 (V19 / R30); SNG Cop 508.

No anverso da moeda, podemos ler a inscrição “BYZAX”, indicando a figura do lendário fundador da cidade, que aparece de capacete e barbado, à direita. No reverso, é representada a proa de uma galera e uma personagem, de pé, com um cetro numa mão e a outra estendida.<sup>115</sup> Também encontramos a inscrição “ΕΠΙ ΑΙ ΠΟΝΤΙΚΟΥ” e o monograma “HP” acima e abaixo.<sup>116</sup> Por fim, temos a presença da indumentária militar, recorrente nas moedas desse período, assemelhando-se à cunhagem romana, mas com elementos gregos, como a figura de Bizas.

Sabemos que, no final século III a.C., a rede de influência e as possessões no exterior propiciaram aos bizantinos uma zona de controle que se estendia ao longo do Bósforo até o

<sup>115</sup> Galera (derivado do grego medieval “γαλέα”) era um tipo de embarcação amplamente utilizado por diversos povos, a partir do final do segundo milênio a.C., permanecendo em uso, sob distintas variantes, até o início do século XIX. Sua mais notória característica reside no fato de ser um tipo de navio que é impulsionado sobretudo pelo uso de remos (MORRISON; COATES; RANKOV, 2000, p. 25-49). Apesar disso, praticamente todos os tipos de galeras possuíam velas, permitindo a utilização destas em ventos favoráveis. Todavia, o esforço físico da tripulação sempre era o principal método de propulsão da embarcação, o que possibilitava a navegação em diferentes condições climáticas (cf. PRYOR, 1992; MORRISON; GARDINER, 1995).

<sup>116</sup> O significado do aludido monograma é variável, mas entre as possibilidades de leitura para tal, encontra-se a interpretação de que são números que indicam a edição de várias lotes (DE LUCA, 2017, p. 108-109). Além disso, há a possibilidade de ele indicar uma marca do local responsável pela cunhagem (APERGHIS, 2015, p. 20).

Golfo de Ástaco (atual Golfo de İzmit), Mísia e a costa sul do Mar de Mármara. O desenvolvimento de um sistema monetário eficiente estava intimamente ligado à expansão territorial e comercial de Bizâncio e ao controle do Mar de Mármara (RUSSEL, 2017, p. 104).

Como é possível perceber pela exploração do *corpus* numismático, Bizâncio possuía uma história própria, não dependente da cultura romana, mas ancorada nas tradições gregas. Divindades como Deméter, Apolo, Nice, Hermes, Ártemis, Dioniso, Posídon, Atená e Hércules eram a todo momento referenciadas nas moedas bizantinas. Mesmo após a anexação ao *Imperium Romanum*, essas divindades continuaram a aparecer nas moedas, assim como Asclépio, Hígia, Ísis e Tiqué, além de figuras míticas, como Nêmesis e Europa. Representações de animais como bois, golfinhos, tartarugas, peixes, cobras, que costumavam aparecer num considerável número de moedas clássicas bizantinas persistiram, porém mesclando-se às formas e símbolos romanos, que privilegiavam, sobretudo, a temática bélica e imperial. Assim, imagens de imperadores e seus familiares, bem como altares, urnas, arpões, navios, carroças, lanças e outras armas eram amiúde selecionadas para ilustrar as moedas. Todavia, é mediante o interesse de Constantino em Bizâncio, ao refundar a cidade como residência imperial no Oriente, que a sociedade bizantina grega passará por uma evidente reestruturação. Ao fim e ao cabo, Constantinopla se converterá na “Rainha das Cidades”, um notável exemplo de uma *cosmópolis* que abrigará gregos, romanos, orientais, pagãos, cristãos e toda sorte de povos e culturas características do mundo mediterrânico da época.<sup>117</sup>

## **DIOCLECIANO, CONSTANTINO E A NOVA ORDEM IMPERIAL**

A fundação de Constantinopla é um acontecimento conectado ao governo de Constantino, mas a criação de uma nova cidade imperial não pode ser explicada somente a partir do erguimento do *Milion*, no século IV.<sup>118</sup> Na verdade, os eventos ocorridos ao longo do século anterior foram responsáveis por preparar o cenário de reestruturação do Império nos anos seguintes e pelo deslocamento do eixo político-administrativo em direção ao Oriente.

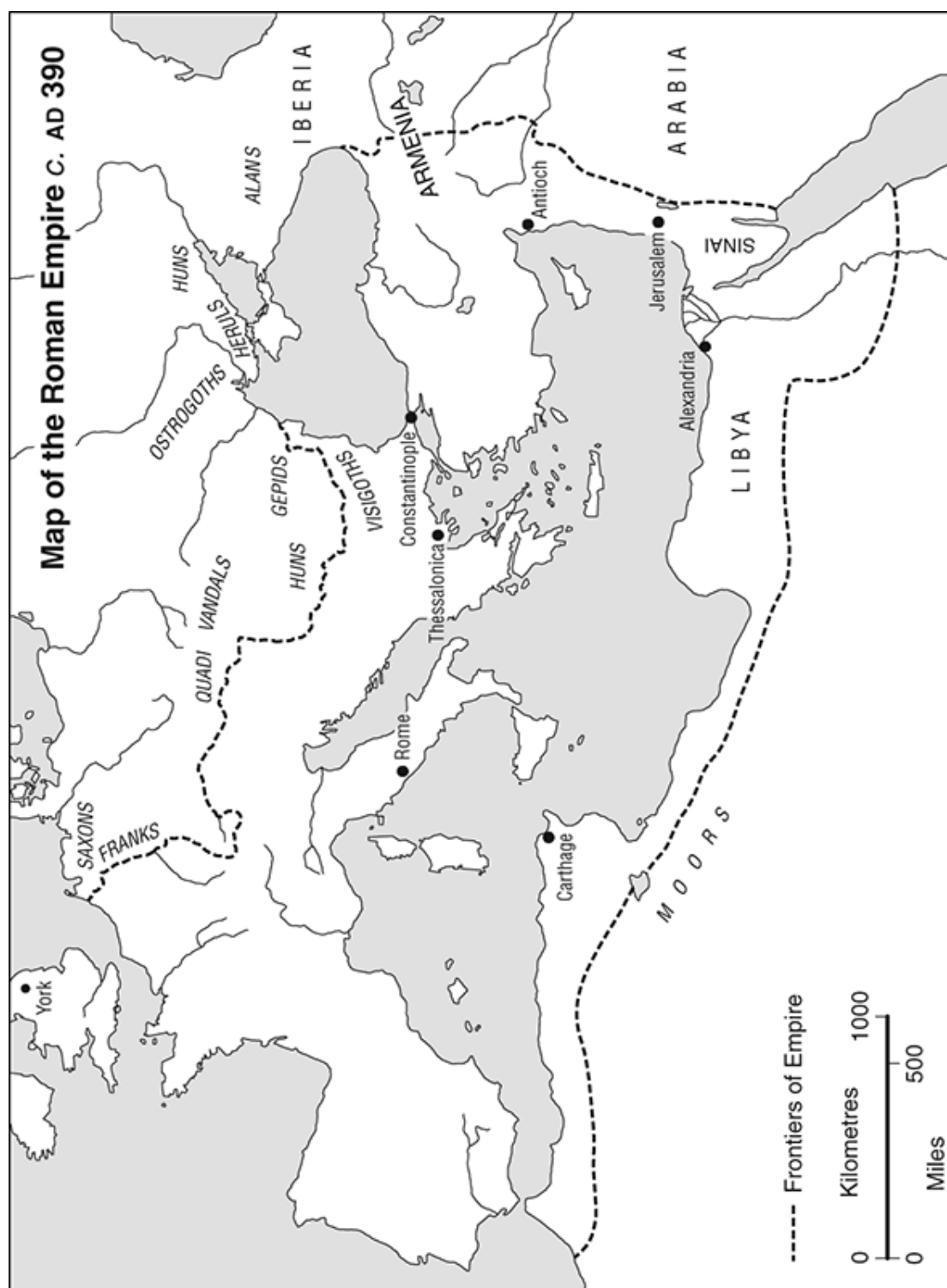
---

<sup>117</sup> Apesar dessa aglomeração de diferentes culturas, não há evidências sólidas da organização ou permanência de comunidades judaicas em Constantinopla até o VI, durante o governo de Justiniano. Para mais informações, sobre essa questão, consultar Andrew Sharf (1971) e Haldon (1990).

<sup>118</sup> O *Milion* (Μίλιον), por vezes aportuguesado como Milião, era um monumento erigido em Constantinopla, no século IV, que serviu como ponto de partida para marcar a distância das vias que levavam às demais cidades do Império, cumprindo a mesma função do Miliário Dourado (*Milliarium Aureum*), instalado em Roma (MÜLLER-WIENER, 1977, p. 216).

No século III, o Império Romano havia se expandido de maneira considerável, abrangendo uma vasta quantidade de territórios e etnias, da Britânia, no Oeste, à Síria, ao Leste, e do rio Danúbio, a Norte, até as regiões do Egito e a Cordilheira do Atlas, no Sul, como podemos observar na Figura 10.

**Figura 10** – Mapa das fronteiras do Império Romano, século IV



Fonte: Sarris (2015, p. 6).

O expansionismo romano é fruto de uma combinação bem-sucedida de fatores militares, políticos, culturais e diplomáticos. Sucesso esse que levou os historiadores a interpretarem as relações entre Roma e os demais povos sob a perspectiva de uma romanização avassaladora, sem considerar aquilo que os próprios conquistados forneceram, em termos culturais, aos romanos.<sup>119</sup>

A unidade territorial que o Império Romano criou era fundamentalmente baseada nos assentamentos urbanos, sobretudo na *ásty*. Não que a *khôra* fosse menos importante, ao contrário, suas terras eram essenciais para a prosperidade romana, uma vez que garantiam suprimentos alimentícios, produtos do dia a dia e toda sorte de riqueza que a terra poderia proporcionar, além de exibir uma cultura própria (BUSTAMANTE, 2002, p. 39-64). O que queremos dizer quanto à importância dos centros urbanos, sejam os das *civitates* ou das *póleis*, é que eram neles que as elites regionais residiam. Uma vez cooptada, essa elite poderia contribuir ativamente para as boas relações com o governo provincial e imperial, por intermédio das instituições cidadinas, como as *curiae* ou as *boulai*. Esse sistema favoreceu o domínio sobre extensas áreas por longo tempo.

No século III, verificamos também um recrudescimento da ameaça persa, o que ameaçava diretamente o controle romano no *front* oriental. Doravante, os choques entre persas e romanos, no Oriente, se tornarão uma realidade. Inclusive, o imperador Valeriano foi capturado pelas forças de Sapor I, o soberano persa, que, em 260, se lançou em campanha contra o norte da Síria (KIA, 2016, p. 272).<sup>120</sup> Diante da derrota sofrida e dos conflitos resultantes dos problemas administrativos e territoriais, o período conhecido como Anarquia Militar (235-284) se prolongou até 284, momento em que Diocleciano assume a púrpura (Zos., *Hist. Nov.*, I, 36; Aur. Vic., *De Caes.*, 32, 5). Na condição de um imperador proscrito, Diocleciano realizou uma série de campanhas contra os inimigos de Roma e também contra os seus adversários políticos na corrida pela sucessão imperial, nas quais saiu amplamente vitorioso (VENTURA DA SILVA, 2018, p. 101).

---

<sup>119</sup> Um interessante e preciso estudo sobre essa discussão é feito por Hingley (2005), em sua obra *Globalizing Roman culture: unity, diversity and empire*, além de diversos outros artigos. Outras contribuições também podem ser conferidas em Redfern e DeWitte (2011) e Hingley (2008).

<sup>120</sup> Sapor I (em latim: *Sapor*; em persa: شاپور; transliterado: Shāpūr), também chamado de Sapor, o Grande, foi o segundo *Rei dos Reis* dos sassânidas. Seu período de governo é compreendido entre 240 e 270, embora tenha atuado como co-governante de seu pai, Artaxes I. Sapor é considerado o principal responsável por consolidar e expandir o território dos sassânidas, além de ser o e foi o principal antagonista de Roma durante esse período, com várias vitórias a seu favor (GREGORATTI, 2017, p. 1-2).



Durante o governo de Diocleciano, uma série de mudanças políticas foram adotadas e uma delas é a implantação do sistema político conhecido como Tetrarquia (τετραρχία), em finais do século III, no qual o objetivo principal era tornar mais efetiva a presença dos supremos titulares do Império nas províncias a fim de prevenir novos levantes militares e, ao mesmo tempo, combater os levantes em curso (VENTURA DA SILVA, 2018, p. 101). É importante pontuar que as ações de Diocleciano não dizem respeito apenas ao *background* de seu período, elas também revelam um processo maior que culminaria, adiante, na construção da identidade imperial associada a uma cultura política, cada vez mais marcada pela presença de um *Summus Deus*, responsável por organizar e governar o *cosmos* (MENDES; PEREIRA DA SILVA, 2008, p. 308). Apesar disso, são dignas de nota, sim, as transformações promovidas a partir de Diocleciano. Quando comparado ao período da Anarquia Militar, problemas políticos estruturais, como a influência do Exército na eleição imperial, os conflitos enfrentados na sucessão ao trono ou a ínfima duração dos governos, são muito menores e mais rapidamente solucionados durante a Tetrarquia (GONÇALVES, 2006, p. 187).<sup>121</sup>

A hábil solução desenvolvida por Diocleciano para consolidar sua posição como imperador é de nosso interesse, na medida em que contribui para compreendermos a posição que as cidades orientais do Império adquiriram, em especial Bizâncio. Em linhas gerais, o sistema tetrárquico de Diocleciano consistiu na divisão do Império Romano com três outros imperadores, sendo dois *Augusti* e dois *Cæsares*, entre os quais os primeiros seriam os mais importantes e sucedidos pelos últimos em caso de morte ou abdicação (MENDES; PEREIRA DA SILVA, 2008, p. 308; SARRIS, 2015, p. 8). Para fortalecer a conexão entre eles, os imperadores deveriam estar ligados entre si por laços de adoção e vínculos matrimoniais. No que tange à esfera religiosa, o Augusto Sênior reinante e seu César estavam sob a égide de Júpiter, enquanto o outro Augusto e seu César eram resguardados por Hércules, seus antepassados divinos, dos quais eram representantes terrenos (VENTURA DA SILVA; MENDES, 2006, p. 199; MENDES; PEREIRA DA SILVA, 2008, p. 310). Essa divisão representava atributos e virtudes cultuadas pelos romanos desde o período arcaico, como a concórdia e a integração política. Na prática, contudo, era o Augusto Sênior quem fornecia as diretrizes e o Augusto Júnior quem acatava e efetuava as ações solicitadas (Amm. Marc., *Res gest.*, 14, 11, 10). Assim como os próprios

---

<sup>121</sup> Uma notável obra a respeito de Diocleciano e da instituição da Tetrarquia no Império Romano é *Diocletian and the Tetrarchy*, de Roger Rees (2004). Também são pertinentes os trabalhos de Kolb (1987), Corcoran (2000) e Kuhoff (2001).

títulos divinos sugeriam, Diocleciano como *Iovius* e Maximiano como *Herculius* – pai e filho –, a relação entre ambos pressupunha a primazia do Sênior (Mam., *Pan. Lat. X* (II), 11, 6).

Não era uma ideia nova a de que um governo estável reproduzisse no plano terreno o governo celeste. Logo, os poderes de Diocleciano emanarem das divindades do panteão greco-romano não seriam algo estranho, sobretudo no Oriente (CHESNUT, 1978, p. 1310-1312; HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 30-35; SOUTHERN, 2001, p. 153-154; MENDES; PEREIRA DA SILVA, 2008, p. 308). Além do estabelecimento da fonte divina de suas faculdades, contudo, estabeleceu-se um conjunto de ritos, cerimônias, atributos místicos e símbolos de poder que não deixaram de ser reforçados por séculos. A figura do imperador se transformaria em alguém que demandaria *adoratio* ou *prokynesis* (CORCORAN, 2006, p. 43; LIEBESCHUETZ, 1979, p. 235-252). Ao deixar de ser um *primus inter pares* ou ser reconhecido não mais como *princeps*, mas como *dominus*, o imperador seria digno de um rito próprio, o culto imperial, muito mais evidente que os aniversários e comemorações que outrora ocupavam o calendário de festividades romanas (DRAKE, 2000, p. 44-57; CORCORAN, 2006, p. 43; MENDES; PEREIRA DA SILVA, 2008, p. 308). Cunhagem de moedas, eventos, construções, distribuição de dinheiro, joias, indumentária, objetos, comportamento, em cada um desses elementos sinais do culto imperial destacam o imperador dos demais (POTTER, 2004, p. 290; VENTURA DA SILVA; MENDES, 2006, p. 199-201). Não bastassem os elementos materiais, os panegiristas também reafirmavam os atributos do imperador por meio de discursos, como podemos ver na seguinte passagem sobre Diocleciano:

Vossas túnicas triunfais, os fascas consulares, as cadeiras curuis, este séquito esplendoroso e este brilho que cinge vossa cabeça divina com um nimbo resplandecente são os magníficos e augustíssimos ornamentos devidos aos vossos méritos (Mam., *Pan. Lat. X* (II), 3, 2).

No século IV, a partir de Constantino e, mais ainda, com seu filho Constâncio II, é perceptível a consolidação do culto imperial, que se apoiaria, por mais contraditório que pareça ser, na doutrina cristã, sobretudo na parte oriental do Império, na qual a cidade de Constantinopla cumpriria um papel essencial.<sup>122</sup> Mas, antes de tratarmos desse assunto, precisamos resolver as questões políticas do século III que interessam a esta tese, para, enfim, embarcarmos em direção ao estreito do Bósforo.

---

<sup>122</sup> Para mais informações sobre o governo de Constâncio II, a formação de sua *basileia* sagrada e a relação do imperador com o cristianismo, é imprescindível a leitura da obra *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*, de Gilvan Ventura da Silva (2003a).

Augustos e Césares, desde a Tetrarquia, passaram a residir, cada um, na sua própria capital. Com isso, uma questão geográfica começa a se esboçar. Tantos os Augustos quanto os Césares residiam ou passavam extensas temporadas nas cidades mais próximas das fronteiras do Império, como Milão, Tréveris, Arles, Sirmio, Sárdica, Tessalônica, Nicomédia e Antioquia (CORCORAN, 2006, p. 44-45).

Essa nova distribuição territorial no mundo romano, além de criar uma outra aristocracia imperial, em conjunto os avanços militares persas e as disputas territoriais no *limes*, corroborou com a mudança de poder para as províncias orientais de língua grega. Em tais localidades, a cultura, a política e a religião, contudo, exibiam certas diferenças se comparadas àquelas de Roma. Com exceção das *póleis*, boa parte dos territórios que passaram a servir de residência imperial já haviam estado sob o controle de outros importantes governos, tais como o persa e o egípcio. A ideia de uma monarquia divina nessas regiões havia sido preservada em suas raízes, o que incluía um conjunto de símbolos políticos-religiosos que já existia antes mesmo de Diocleciano adotá-lo (SARRIS, 2015, p. 10).<sup>123</sup>

A atividade na parte oriental no Império Romano foi intensificada mediante as frequentes guerras com a Pérsia Sassânida, as transformações político-administrativas e a decisão de Diocleciano de operar no Oriente (FRYE, 1983, p. 125; BLOCKLEY, 1998, p. 421; ZARRINKOOB, 1999, p. 197; SOUTHERN, 2001, p. 235-238). Esse último evento significava que o imperador sênior estava atuando em um contexto político no qual a monarquia divina e o culto imperial tinham mais chances de serem fecundos. A esse respeito, Aurélio Vítor (*De Caes.*, 39) declara sobre Diocleciano:

Ele era um grande homem, mas com os seguintes hábitos: ele foi o primeiro a querer uma túnica tecida com ouro e sandálias com bastante seda, púrpura e joias; embora isso tenha excedido a humildade e revelado uma mente inchada e arrogante, não era nada comparado ao resto, pois ele foi o primeiro de todos os imperadores depois de Calígula e Domiciano a se permitir ser chamado de *dominus* em público, para ser adorado e tratado como um deus.

Apesar de ser descrito como o representante da divindade na Terra, em 305, Diocleciano fez algo inédito para um imperador romano: ele se aposentou, juntamente com o *Augustus* júnior Maximiano (SARRIS, 2015, p. 11; BOWMAN, 2005, p. 87-88). Assim, os Césares, Galério e Constâncio Cloro, foram proclamados Augustos e Maximino Daia e Valério

---

<sup>123</sup> Inscrições latinas em homenagem à figura imperial passaram a apresentar-lhe com títulos republicanos como *Pontifex Maximus*, enquanto as em grego os denominavam como *autocrator* (αὐτοκράτωρ), “aquele que governa sozinho” ou ainda como *kosmokrator* (κοσμοκράτωρ), o “governante do mundo” (SARRIS, 2015, p. 10).

Severo foram eleitos como os novos Césares, no Oriente e Ocidente, respectivamente. No entanto, após diversas batalhas para resolver os crescentes problemas nas fronteiras do Império (Eut., *Brev.*, 9, 23; Aur. Vic., *De Caes.*, 39), Constâncio Cloro acabou falecendo na província da Britânia, numa expedição militar contra os grupos chamados pelos romanos de pictos e escotos, um ano após ser proclamado Augusto, em 306. A partir daí, cria-se um estranhamento que se prolongou por anos, isso porque ao invés de Severo, o César de Constâncio, ser reconhecido com o novo Augusto, as forças militares presentes na Britânia apoiaram a candidatura do filho de Constâncio, o jovem Constantino, quem havia passado parte da juventude a serviço de Diocleciano (CARRIÉ; ROUSSELE, 1999, p. 743).

A partir de sua proclamação como César, Constantino começa a trabalhar ativamente no sentido de implodir a Tetrarquia, o que levou a se indispor com os seus rivais, a exemplo de Maxêncio, filho de Maximiano, derrotado na Batalha de Ponte Mílvia, em 312. Esse episódio, inclusive, ficou marcado pela descrição profética feita por Eusébio de Cesareia, em sua *Vita Constantini*, que julgamos oportuno mencionar. Segundo a narrativa eusebiana, Constantino teria tido um sonho no dia anterior à batalha, no qual:

Ele disse que por volta do meio-dia, quando o dia já estava começando a declinar, viu com seus próprios olhos o troféu de uma cruz de luz nos céus, acima do sol, e com a inscrição Conquiste por isso (*In hoc signo vinces*). A essa vista, ele próprio ficou impressionado, e todo o seu exército também, que o seguiu nesta expedição, e testemunhou o milagre (Eus., *Vit. Const.*, XXVIII).

Apesar do tom dramático de Eusébio ao associar Constantino ao cristianismo, é mais significativo o fato de o bispo de Cesareia não fazer qualquer menção a um sonho ou visão na narrativa da batalha contida em sua obra anterior, a *História eclesiástica*. Não obstante, somente após 317 é que Constantino passa a adotar de forma inequívoca e com maior frequência os símbolos cristãos (CHRISTOL; NONY, 2003, p. 237).

Para a consolidação da autoridade de Constantino como único imperador foi decisivo o confronto com o soberano do Oriente, Licínio, seu antigo colega. Contra este, diversas batalhas foram travadas por anos. Constantino já havia derrotado Licínio nas batalhas de Cíbalas, em

314,<sup>124</sup> e de Márdia, no fim de 316 ou no início de 317,<sup>125</sup> quando conquistou a Península Balcânica, com exceção da Trácia (Zos., *Hist. Nov.*, II 19). Buscando apoderar-se de todo o território imperial, reiniciou as campanhas contra Licínio, tendo êxito na Batalha de Adrianópolis, em 324 (ODAHL, 2004, p. 164; POTTER, 2015, p. 336). Após ser derrotado, Licínio e seu exército recuaram para Bizâncio, onde instalaram uma forte guarnição e, em seguida, cruzaram o Bósforo (Anon. Val., *Orig. Const.*, V, 24-29). A fim de manter o controle de Bizâncio e assegurar essa linha privilegiada de comunicação entre a capital e seu exército na Ásia Menor, se tornou imperativo para Licínio manter o controle dos estreitos que separavam a Trácia da Bitínia e da Mísia (Zos., *Hist. Nov.*, II, 23-25). Todavia, a vitória anterior de Constantino possibilitou o cerco à cidade bizantina, enquanto seu filho e César, Crispo, comandava uma frota na Batalha do Helesponto contra a frota de Licínio para assumir o controle dessa zona marítima (GRANT, 1993, p. 45). Após a vitória de Crispo, Constantino cruzou com seu exército para a Bitínia (ODAHL 2004, p. 179-180). Por fim, os exércitos de Constantino e de Licínio se enfrentaram, em 324, na derradeira Batalha de Crisópolis, na costa asiática do Bósforo, na qual o primeiro saiu vitorioso, o que pôs fim às guerras civis e ao sistema tetrárquico e estabeleceu Constantino como o único imperador (Zos., *Hist. Nov.*, II, 25, 3).

Apesar da duvidosa relação de Constantino com o cristianismo, que Eusébio (*Vit. Const.*, XVII) se esforça em criar, o imperador não poupou esforços em propagar sua imagem, ainda mais após as sucessivas vitórias militares.<sup>126</sup> Estátuas, fóruns, igrejas, moedas, medalhões e diversos outros objetos e edificações, além das festividades, exibiam um imperador em estreita conexão com o divino. A numismática revela a imagem de Constantino, após 310, associada a praticamente uma única divindade, o *Sol Invictus*, para, por fim, exibir atributos cristãos (Figura 11). Não podemos perder de vista que, para além do politeísmo ou monoteísmo, existem outras formas de compreensão da divindade, como a henoteísta, que afirma que, embora possa haver muitos deuses, estes são emanções de apenas um, o Deus supremo. A popularidade dos deuses solares, representados sobretudo nas figuras de Mitra e do *Sil Invictus*, apesar de já existir desde Aureliano, pode ter sido potencializada após a ascensão de Diocleciano.

---

<sup>124</sup> A datação da Batalha de Cíbalas divide opiniões. Enquanto alguns autores, como Jones (1949, p. 127) e MacMullen (1987, p. 67), afirmam que o confronto teria ocorrido em 8 de outubro 314, outros especialistas, como Treadgold (1997, p. 34), Christensen (1980, p. 23), Potter (2004, p. 378) e Odahl (2004, p. 164), defendem o ano de 316 como o mais provável.

<sup>125</sup> A Batalha de Márdia também é conhecida, em língua portuguesa, como Batalha do Campo Mardiense ou Campo Ardiense.

<sup>126</sup> Para uma análise sistemática sobre a relação de Eusébio e Constantino, cf. Barnes (1981).

**Figura 11** – *AE follis* de Constantino, Aquileia, 316-317



Anverso: IMP CONSTANTINVS PF AVG, busto laureado, drapeado e com tiras de couro à direita. Reverso: Inscrição “SOLI INVICTO COMITI”, Sol, em pé à esquerda, clâmide sobre o ombro esquerdo e voando para fora, segurando o globo e levantando a mão direita, prisioneiro com o barrete frígio, virando a cabeça, com as mãos atadas, no pé esquerdo. Ateliê monetário: Aquileia (AQP). Fonte: RIC VII Aquileia 1; Sear 16107.

A legitimação do poder imperial com Constantino e seus sucessores, ao fim e ao cabo, deu continuidade às tendências esboçadas por Diocleciano (VENTURA DA SILVA; MENDES, 2006, p. 198-199), fato esse que levou Finley (1991, p. 172), de maneira um tanto ou quanto exagerada, a afirmar que o primeiro tetrarca sênior pode ser considerado o primeiro imperador bizantino. De toda maneira, Constantino prosseguiu em sua empreitada de propaganda imperial, valendo-se tanto das tradições greco-romanas quanto dos símbolos cristãos. Em Roma, por exemplo, ele foi responsável por erigir basílicas monumentais, dedicadas a Paulo, Sebastião e aos apóstolos do Evangelho. A exuberância dos monumentos e edifícios e da arquitetura imperial estão, sem dúvida, associadas à própria imagem de onipotência que os soberanos gostavam de exhibir. Não à toa, a expressão “obra faraônica” nos remete logo ao conceito de monumentalidade. A reconstrução de Bizâncio por Constantino, inicialmente, nada mais teria sido do que uma homenagem à própria majestade imperial, um ato comemorativo de triunfo e glória, que se tornou um *exemplum* de simbiose entre *urbs* imperial romana e *pólis* greco-oriental e a residência oficial do imperador no Oriente.

### A CONSTRUÇÃO DA NOVA ROMA

Não há como negar que Constantino foi responsável por grandes mudanças no Império Romano, de maneira geral, e na cultura bizantina, de modo específico, mas duas delas são vitais

para a compreensão das transformações sociopolíticas e culturais em níveis macro e micro. Em primeiro lugar, a aproximação do imperador com o cristianismo, independentemente dos motivos para tal, favorecia o avanço da cristianização. Em segundo lugar, a instalação da capital do Império Romano fora da Península Itálica, na cidade oriental de Bizâncio, alterou de maneira drástica e irreversível a visibilidade que essa região possuía e as relações com Roma. Isso pode ser cada vez mais sentido no governo seguinte, de seu filho, Constâncio II, que, por exemplo, elevou o status do Senado de Constantinopla ao mesmo patamar da antiga instituição romana (DAGRON, 1974; VENTURA DA SILVA, 2003a).<sup>127</sup>

A transformação no perímetro urbano de Bizâncio, a princípio, foi uma celebração da vitória e do poder de Constantino. Inclusive, há uma crença comum, baseada na documentação escrita, que declara que somente após a morte de Constantino, como uma homenagem ao falecido imperador, a cidade passou a ser chamada de Constantinopla, ou seja, “Cidade de Constantino” (GEORGACAS, 1947, p. 358-365).<sup>128</sup> Todavia, a cultura material nos diz outra coisa. Por meio das moedas comemorativas emitidas no decorrer de 330, sabemos que a cidade já era referenciada como *Constantinopolis*, como podemos observar na Figura 12.

**Figura 12** – *AE follis* comemorativa, 16 x 17 mm, 1,9 g, 330-331



Anverso: Inscrição CONSTANTINOPOLIS. Laureado, capacete, busto, segurando um cetro. Reverso: Deusa Vitória de pé, olhando à esquerda, com o pé na proa, segurando cetro e repousando a mão sobre o escudo. Ateliê monetário: Lyon. Fonte: RIC VII Lyons 246.

<sup>127</sup> Para informações detalhadas sobre a política de Constâncio II, consultar Gilvan Ventura da Silva (2003a).

<sup>128</sup> Em grego Κωνσταντινούπολις e em latim *Constantinopolis*. Traduzido literalmente como “Cidade de Constantino”.

É improvável, no entanto, que os motivos para a reforma da *pólis* pelo imperador sejam reduzidos apenas ao desejo de autoglorificação. Para Sarris (2015, p. 14-16), a fundação de Constantinopla proporcionaria o deslocamento do imperador do ambiente político conturbado e potencialmente ameaçador de Roma para um ambiente mais seguro. Todavia, a situação política imperial parece não corroborar com tal afirmação, uma vez que as ameaças estavam se concentrando nas fronteiras orientais do Império, sobretudo pelas investidas persas. O que sabemos é que o assentamento grego de Bizâncio, ao longo dos séculos, foi um espaço cobiçado e disputado, devido às vantagens que a posição geográfica da cidade propiciava, sobretudo as fortes linhas de comunicação marítima entre pontos fulcrais do Mediterrâneo. Constantino poderia usufruir de tais condições, além dos benefícios políticos que uma cidade oriental teria a oferecer, além do estabelecimento de um Senado próprio, que o favoreceria na construção de uma rede de clientes bem-nascidos e influentes, que poderiam ampliar as bases de apoio do imperador nas províncias orientais, fator político importante tendo em vista as hostilidades crescentes com a Pérsia.

Até vir a ser a Constantinopla que conhecemos, Bizâncio foi remodelada por seis anos a fim de se transformar numa cidade digna de ser a capital do Império, tendo sido inaugurada em 11 de maio 330 (MANGO, 1991a, p. 510). Entretanto, as mudanças foram graduais e o sistema político da cidade apresentava diferenças quando comparado ao de Roma. Um exemplo claro das peculiaridades de Constantinopla foi a manutenção de um procônsul até a instituição do cargo de prefeito urbano (*praefectus urbi*), em 359 (HEATHER; MONCOUR, 2001, p. 45).

Dito isso, gostaríamos de tratar agora dos espaços da *pólis* bizantina, da sua arquitetura, sua arqueologia, monumentos, locais sagrados ou de entretenimento, entre tantos outros que foram palco e também influenciaram tantos episódios marcantes da história bizantina, como aqueles que discutimos nesta tese: a ascensão do cristianismo no perímetro urbano e a luta de João Crisóstomo para esvaziar as cidades das tradições clássicas em prol da cristianização da *pólis*.

A arquitetura de Constantinopla foi objeto da atenção de Constantino logo nos primeiros anos da reforma da cidade, uma vez que colunas, mármore, portas e telhas de antigos templos foram reaproveitadas para a construção de novos monumentos imperiais, que poderiam ser encontrados e admirados ao longo do perímetro urbano (Soc., *Hist. eccl.*, XVI).<sup>129</sup> A seguir podemos visualizar um mapa de Constantinopla que apresenta a organização espacial da cidade

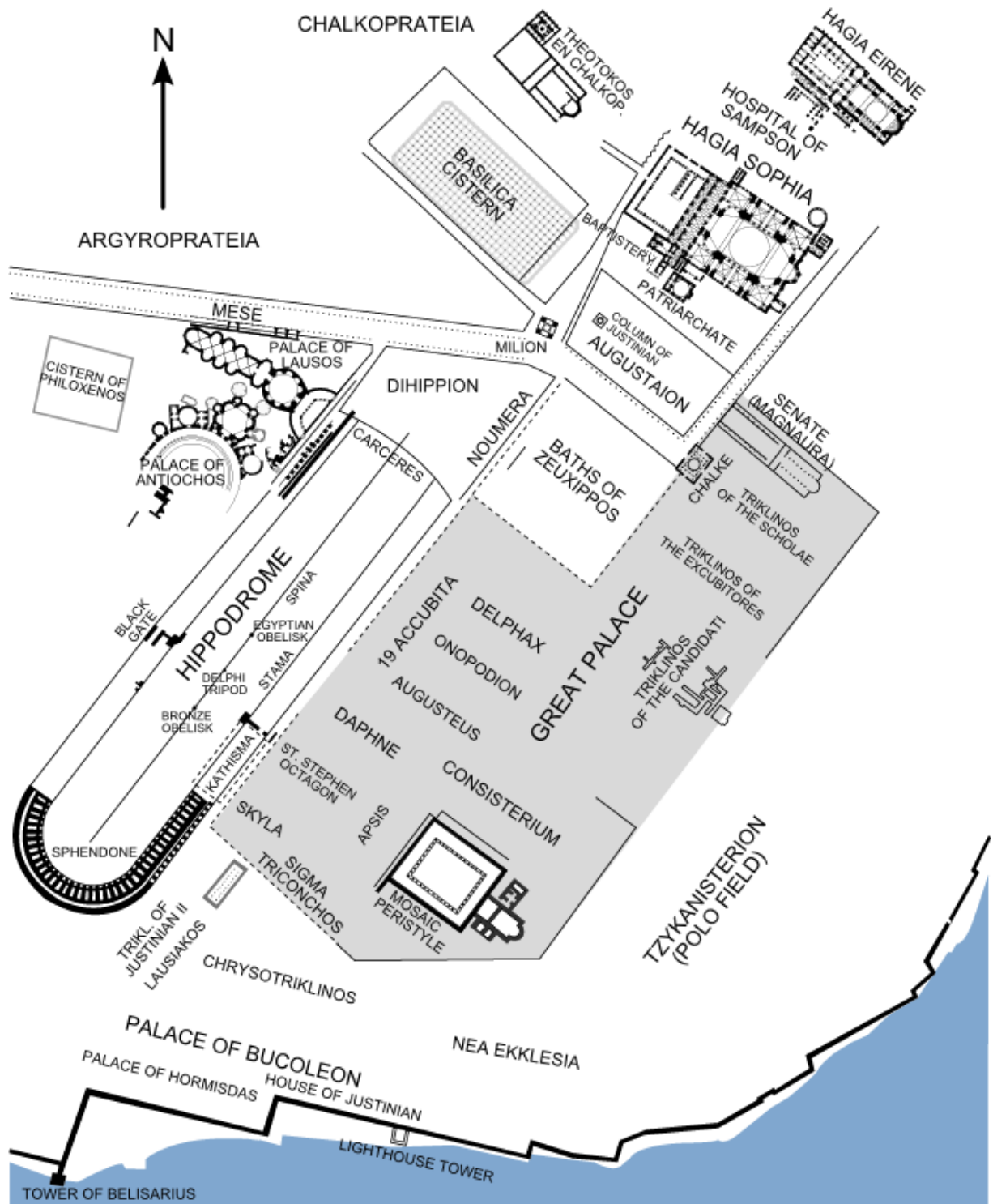
---

<sup>129</sup> Helen Saradi (1997, p. 395-423) realiza um estudo a respeito da utilização de *spolia* no ambiente construído de Constantinopla, tanto por evidências arqueológicas quanto por fontes literárias.



entre os séculos IV e VI, tendo sido boa parte dessas construções iniciadas e concretizadas entre os governos de Constantino e Justiniano (Figura 13). De antemão, chamamos a atenção para a localização e o número de estruturas que reforçam a identidade de uma cidade imperial greco-romana.

**Figura 13** – Mapa do centro de Constantinopla, século IV-VI



No mapa anterior, podemos observar uma série de estruturas que foram construídas ou remodeladas por Constantino, ainda na fase inicial de transformação de Bizâncio, das quais mencionaremos algumas, além de outras que extrapolam o sítio da antiga *pólis* bizantina. Não por acaso, Constantino reconfigurou Bizâncio sob inspiração da *urbs* romana e a denominou de Nova Roma (Νέα Ῥώμη) ou Segunda Roma (δευτέραν Ῥώμη), como nos informa Sócrates (*Hist. eccl.*, VIII; XVI).<sup>130</sup> Inicialmente, Constantino estabeleceu uma nova ágora no centro da antiga cidade, nomeando-a de *Augustaion* (Proc., *De aed.*, I, 10, 5-6; MANGO, 1991b, p. 232).<sup>131</sup> A sede do Senado foi instalada em uma basílica na zona leste, num grande edifício conhecido como *Magnaaura* (em grego: Μαγναύρα; em latim: *Magna Aula*), localizado em frente ao *Augustaion*, próximo à igreja que viria a ser a *Hagia Sophia* e ao lado do Grande Palácio (Figura 14) (BASSETT, 2004, p. 148; ROSSER, 2012, p. 303).

No lado sul da ágora, foi erguido o chamado Grande Palácio,<sup>132</sup> onde funcionava boa parte da administração da cidade (BARDILL, 1999, p. 216-230). O edifício ostentava o chamado Hipódromo Coberto (σκεπαστός ιππόδρομος), no ângulo sudeste do complexo, que, na verdade, era um pátio com um telhado que servia como antecâmara para o Grande Palácio. Todavia, existe a possibilidade de que esta construção tenha sido utilizada como o hipódromo particular do imperador (GUILLAND, 1967, p. 165-210).<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> Há uma discussão a respeito do uso do termo “Nova Roma”. Para alguns autores, Constantino não teria chamado Constantinopla dessa forma, mas, de “Segunda Roma” (GEORGACAS, 1947, p. 354). A justificativa para essa hipótese possui como fonte a *História eclesiástica* de Sócrates, escrita no século V. A maioria das traduções em língua inglesa trazem o termo *New Rome*. Todavia, no manuscrito grego, no trecho a seguir, há a utilização da expressão “δευτέραν Ῥώμην”, que pode ser traduzida como “Segunda Roma”: “Ο βασιλεὺς δὲ μετὰ τὴν σύνοδον ἐν εὐφροσύνῃ διῆγεν· ἐπιτελέσας οὖν δημοτελεῖ τῆς εἰκοσαετηρίδος αὐτοῦ ἑορτὴν, εὐθέως περὶ τὸ ἀνορθοῦν τὰς ἐκκλησίας ἐσπούδαζεν· ἐποίησε τε τοῦτο κατὰ τὰς ἄλλας πόλεις καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἐπωνύμῳ, ἣν Βυζάντιον καλουμένην τὸ πρότερον ἠῤῥησε, τείχη μεγάλα περιβαλὼν, καὶ διαφοροῖς κοσμήσας οἰκοδομήμασιν· ἴσην τε τῇ βασιλευούσῃ Ῥώμῃ ἀποδείξας, καὶ «Κωνσταντινούπολιν» μετονομάσας, χρηματίζειν «δευτέραν Ῥώμην» νόμῳ ἐκύρωσεν· ὃς νόμος ἐν λιθίνῃ γέγραπται στήλῃ, καὶ δημοσίᾳ ἐν τῷ καλουμένῳ στρατηγίῳ πλησίον τοῦ ἑαυτοῦ ἐφίππου παρέθηκε” (Soc., *Hist. eccl.*, XVI). Contudo, há um detalhe que não pode ser ignorado, o próprio Sócrates (*Hist. eccl.*, XVIII), na mesma obra, no trecho: “τὰ πρεσβεῖα ἔχειν τῆς τιμῆς μετὰ τὸν Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην”, utiliza a expressão “Νέα Ῥώμη”. Ou seja, temos a utilização dos dois termos pelo autor, mas que são, geralmente, traduzidos unicamente como “Nova Roma”.

<sup>131</sup> Em grego Ἀγούσταϊον e *Augustaeum* em latim.

<sup>132</sup> Em grego Μέγα Παλάτιον, e em latim: *Palatium Magnum*.

<sup>133</sup> O Hipódromo Coberto desempenhou funções significativas nas cerimônias imperiais, e não deve ser confundido com o bem maior e adjacente Hipódromo de Constantinopla, que nas fontes bizantinas foi frequentemente distinto como o hipódromo “descoberto” (ἀσκεπαστος).

**Figura 14** – Reconstrução virtual do Grande Palácio, em Constantinopla, com base na reforma de Justiniano, no século VI



Fonte: Reconstrução feita por Jonathan Bardill, entre 2008 e 2010. Imagem pertencente ao acervo byzantium1200.com.

Nos arredores da ágora foi edificado o Palácio de Dafne (Δάφνη) (Figura 15), que ganhou esse nome devido a uma estátua da ninfa, trazida de Roma.<sup>134</sup> Não muito distante, localizava-se o Hipódromo de Constantinopla (Figuras 16), com capacidade para mais de 80.000 espectadores, e as Termas de Zeuxipo,<sup>135</sup> construídas sobre um antigo templo de Júpiter (BASSETT, 1991, p. 492-493; GILLES, 1998, p. 70).

<sup>134</sup> Na mitologia grega, Dafne (Δάφνη) é descrita tanto como uma náiade, uma espécie de ninfa associada com fontes, poços, nascentes, rios e outros corpos de água doce, quanto uma dríade (ou hamadriades), ninfa associada às árvores, em especial aos carvalhos (GRAVES, 1955, p. 289). De acordo com Pausânias (*Des. Graec.*, VIII, 20, 1-2), Dafne era filha do deus do rio Ladão de Arcádia com Gaia. Já Ovídio (*Met.*, I, 452) afirma que ela foi gerada a partir da relação do deus do rio Peneu com Creusa, uma ninfa das águas e sacerdotisa de Gaia. De uma forma ou de outra, Dafne protagoniza um conhecido mito com Apolo. O mito, transmitido por séculos, tem como premissa básica a perseguição à Dafne empreendida por Apolo, após o deus grego ser induzido por Eros a se apaixonar pela ninfa. Todavia, Dafne havia sido alvejada por Eros com uma flecha de chumbo, responsável por causar rejeição ao amor de Apolo. Não conformado, Apolo passou a perseguir a ninfa, que exausta da situação pediu ajuda ao seu pai, que a transformou em uma árvore de louro, frustrando Apolo. Desde então, Apolo adotou o louro como um símbolo de sua própria imagem (Paus., *Des. Graec.*, X, 7, 8).

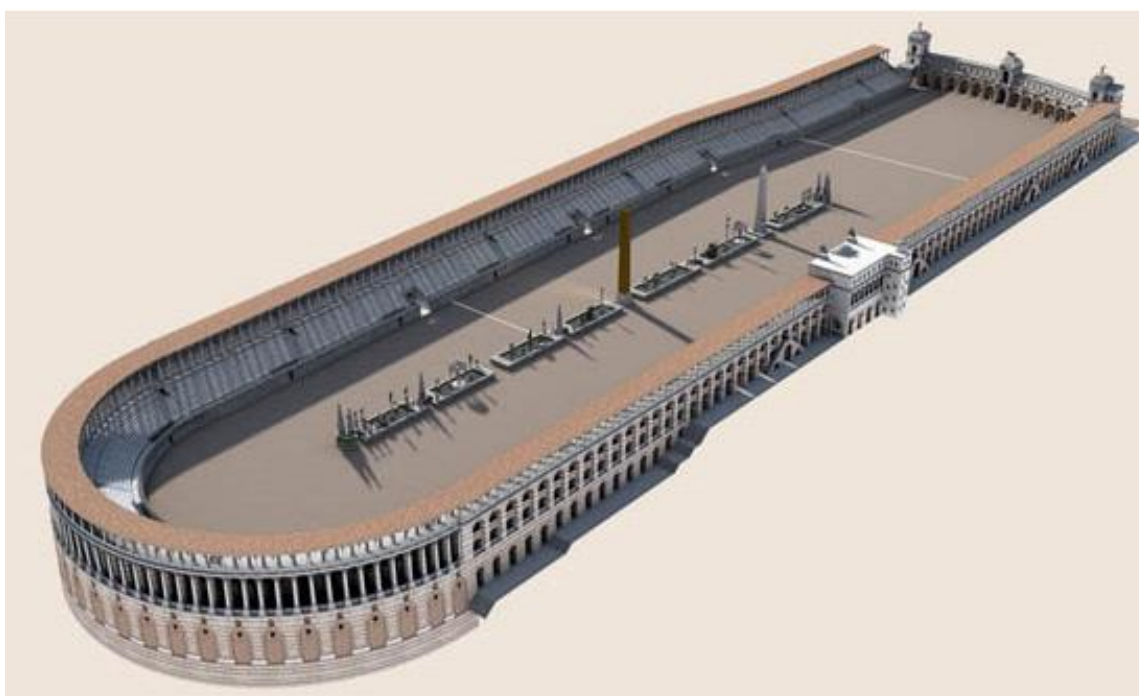
<sup>135</sup> Zeuxipo (Ζεύξιππος), na mitologia grega, era filho de Apolo e da ninfa Silis. Zeuxipo veio a suceder a Festo como rei de Sicília, uma *pólis* localizada no Peloponeso, e foi sucedido por Hipólito (Paus., *Des. Graec.*, II, 6, 7).

**Figura 15** – Reconstrução virtual do Palácio de Dafne, em Constantinopla



Fonte: Reconstrução feita por Jonathan Bardill, entre 2008 e 2010. Imagem pertencente ao acervo byzantium1200.com.

**Figura 16** – Reconstrução virtual do Hipódromo de Constantinopla



Fonte: Reconstrução feita por Jonathan Bardill, entre 2008 e 2010, para a exposição “Hippodrome and Atmeydani: a stage for Istanbul’s history”, em 2010. Imagem pertencente ao acervo byzantium1200.com.

Outra praça pública notável foi o denominado Fórum de Constantino (Φόρος Κωνσταντίνου), erigido ainda em 330, fora dos muros da antiga Bizâncio (Figura 17). O *forum* era atravessado pela *Mese*, a principal via da cidade, o que o tornou um dos pontos mais frequentados durante as procissões imperiais. Até mesmo por isso, sua arquitetura era imponente. Projetada em formato circular, exibia duas grandes portas, arcos de mármore, colunas de pórfiro e muitas estátuas associadas à cultura clássica (BRUBAKER, 2001, p. 40; MCCORMICK, 1986, p. 215).

**Figura 17** – Reconstrução virtual do Fórum de Constantino, Constantinopla



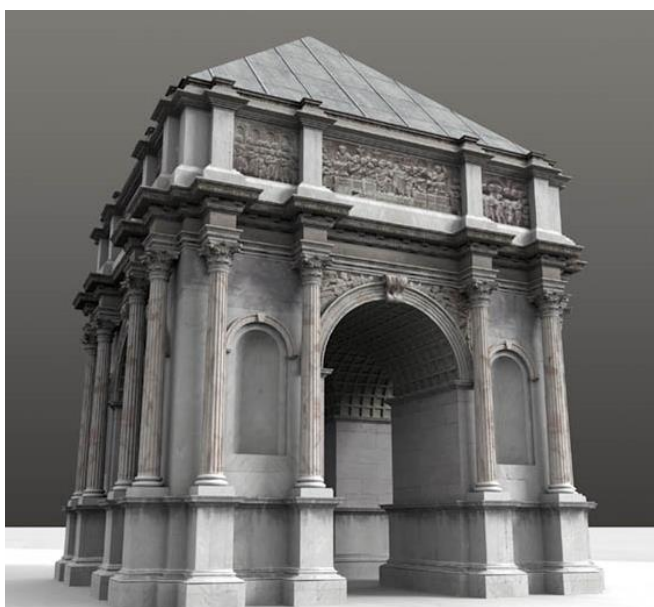
Fonte: Reconstrução feita por Jonathan Bardill, entre 2008 e 2010. Imagem pertencente ao acervo [byzantium1200.com](http://byzantium1200.com).

Por fim, não poderíamos esquecer do já mencionado *Milion* (Μίλ(λ)ιον), um monumento localizado próximo ao *Augustaion* e aos antigos muros de Bizâncio, que funcionava como o ponto de partida para a medição das distâncias das estradas que levavam às cidades do Império, cumprindo uma função similar à do *Milliarium Aureum*, instalado em Roma, mas muito mais sofisticado que este, como visto na Figura 18 (KALDELLIS, 2019, p. 14). O *Milion* foi decorado com estátuas de Constantino, de Helena e da divindade grega *Týchē*,<sup>136</sup> além de várias estátuas e pinturas clássicas (MÜLLER-WIENER 1977, p. 216; BASSETT, 2004, p. 238-240).

<sup>136</sup> Týchē (Τύχη), na mitologia grega, era filha de Afrodite e Zeus. Divindade responsável por tutelar a fortuna e a prosperidade de uma cidade, Tiqué encontra sua equivalente romana na figura da deusa Fortuna (Hes., *Theog.*, 360; Polib., *Hist.*, I, 2).

Com o avançar dos anos, o *Milion* tornou-se ainda mais importante para o culto imperial. Justiniano (527-565), por exemplo, foi responsável por adicionar um relógio solar à estrutura. Seguindo o seu tio, Justino II (565-578), também incrementou o monumento, adornando-o com estátuas de Sofia, Arábia e Helena – sua esposa, filha e sobrinha, respectivamente (JANIN, 1964, p. 104). O *Milion* sobreviveu até mesmo à conquista de Constantinopla pelas mãos dos otomanos, em 1453. Todavia, desapareceu no começo do século XVI e foi parcialmente recuperado durante as escavações arqueológicas realizadas na década de 1960, em Istambul. Infelizmente, apenas um fragmento da parede anterior à última coluna frontal da direita resistiu, como podemos observar nas Figuras 18 e 19 a seguir.

**Figura 18** – Reconstrução virtual do *Milion*,  
Constantinopla



Fonte: Reconstrução feita por Jonathan Bardill, entre 2008 e 2010. Imagem pertencente ao acervo byzantium1200.com.

**Figura 19** – Fragmento do *Milion*  
erigido como um pilar, Istambul



Fonte: Wikimedia Commons. Gryffindor, 2007.

Outra construção de destaque é o chamado Fórum do Boi (*Forum Bovis*), uma praça pública estabelecida ao sul da *Mese*, amiúde utilizada como local para execuções públicas e atos de tortura. A propósito, esse *forum* era chamado de “Boi” (Boῦς) devido a um touro de bronze trazido de Pérgamo utilizado como instrumento de tortura. Assim como nas demais estruturas, o Fórum do Boi era decorado com baixos-relevos e nichos, nos quais imagens da *domus* imperial eram veneradas (JANIN, 1964, p. 69; MÜLLER-WIENER, 1977, p. 253; KAZHDAN, 1991b, p. 1347).

Em todas essas construções e monumentos é possível observar elementos arquitetônicos romanos, como frisos, colunas, disposição das estruturas, arcos, estátuas, telhas e uso do concreto. Em algumas, isso é evidente devido às condições de preservação, em outras, somente as escavações arqueológicas são capazes de identificar os vestígios. As Termas de Zeuxipo, por exemplo, ficaram famosas sobretudo pela quantidade expressiva de estátuas que a adornavam e pelas personalidades representadas, sendo provenientes de várias regiões do Império, como Roma, Grécia, Egito e Ásia Menor (EVANS, 2000, p. 80). Mosaicos de muitos períodos e de diversas procedências também decoravam essas construções, muitos retratando figuras mitológicas e animais reverenciados pela cultura grega, como os grifos do Grande Palácio. Infelizmente, pouco restou do palácio, mas boa parte dos seus mosaicos foi preservada e encontra-se em exibição no Museu dos Mosaicos do Grande Palácio (Büyük Saray Mozaikleri Müzesi), em Istambul. Obeliscos egípcios e estátuas de deuses do panteão grego e romano também estavam dispostos por toda a extensão do hipódromo, ou seja, por um recinto de 450 metros de comprimento e 150 metros de largura. Já no *Augustaion*, praça adaptada sobre aquela construída por Septímio Severo, havia uma coluna com uma estátua do deus Hélios e, posteriormente, uma estátua de Helena, *Augusta* e mãe de Constantino (KATSAVELI, 2008; MANGO, 1991b, p. 232). Igualmente, no *Milion*, também se encontravam estátuas de Constantino e de Helena portando uma coroa e olhando para o Ocidente (MÜLLER-WIENER, 1977, p. 216). O Fórum de Constantino também era decorado com estátuas que representavam animais marinhos e de guerra, personagens importantes, deuses e criaturas mitológicas, tais como hipocampos, Páris, Paládio, Atená, Tétis, *Týchē*, Ártemis e, ao que tudo indica, Posídon, Asclépio e Dioniso. Uma vez mais, as imagens de Constantino e de Helena faziam-se presentes, esta última empunhando uma cruz. Do mesmo modo, o Fórum do Boi também continha imagens do imperador e de sua mãe. Até mesmo o edifício do *Milion*, assentado sobre quatro arcos, foi decorado com várias estátuas e pinturas clássicas.

Estilisticamente, é perceptível a manutenção da influência da arquitetura grega em Constantinopla, por isso os edifícios e monumentos erguidos por Constantino não o são segundo os cânones da arquitetura romana, ao menos em sua totalidade. Todavia, elas não são reproduções aleatórias, mas, antes disso, apropriações de originais gregos com funções específicas, que exibem características particulares, sendo uma simbiose da cultura tradicional romana com as demandas e particularidades do mundo tardo-antigo, a exemplo do fortalecimento do culto imperial e a difusão do culto cristão.

Além dos edifícios públicos, Constantino se preocupou em reformar outras estruturas, como os logradouros. O mais famoso deles, sem dúvida, é a *Mese* (Μέση) ou “estrada do meio”, a principal via bizantina e o trajeto mais frequente para as procissões imperiais (KAZHDAN, 1991b, p. 1346-1347; KUBAN, 1996, p. 72). Presume-se que a avenida recebeu esse nome por dois motivos: ou porque ela atravessava a cidade pelo meio ou porque era cercada por peristais em ambos os lados (GUILLAND, 1969, p. 71). De uma forma ou de outra, a *Mese* não foi criada do zero, ela originou-se de outra via construída durante as reformas efetuadas por Severo após a vitória contra Níger. Todavia, Severo também fundou sua avenida com base em outra, a Via Egnácia, até então o principal trajeto que conectava Bizâncio ao restante do Império Romano.

A *Mese* tinha início no *Milion*, próximo do local onde mais tarde seria erguida a *Hagia Sophia*, e prosseguia, em linha reta, em sentido Oeste. Nesse percurso, passava pelo Hipódromo de Constantinopla e pelos palácios públicos,<sup>137</sup> e após cerca de 600 metros chegava ao Fórum de Constantino, onde um dos dois edifícios do Senado estava instalado. O trecho entre o Grande Palácio e o Fórum de Constantino passou a ser designado como *Regia* (Ῥηγία) ou “estrada imperial”, uma vez que trajeto ocorriam as celebrações imperiais.

O itinerário da *Mese*, no entanto, se expandiu nos governos seguintes. Após o último ponto da *Regia*, a avenida cortava outra importante via de Constantinopla, a *Makros Embolos*. Este cruzamento, demarcado por um tetrápilo conhecido como *Anemodoulion* (“Servo dos ventos”),<sup>138</sup> permitia que a via Artopoleia, uma das ramificações da *Mese*, chegasse aos portos da cidade. De lá, continuava no sentido do futuro Fórum de Teodósio ou Fórum do Touro (*Forum Tauri*), como também era conhecido (BASSETT, 2004, p. 208-212). Também passava pelo Fórum de Teodósio, ao passo que se dividia em dois caminhos, um a Nordeste, que passaria pela Igreja dos Santos Apóstolos, em direção ao Portão de Poliândrio, e outro a Sudoeste, que cruzava o Fórum do Boi (*Forum Bovis*) e o Fórum de Arcádio. Por fim, a via desembocava no Portão Dourado, nos muros externos da cidade, onde se uniria à Via Egnácia (MEYER-PLATH; SCHNEIDER, 1943, p. 41-42; JANIN, 1964, p. 43-45; KUBAN, 1996, p. 35). O Portão Dourado, como veremos mais adiante, era utilizado especialmente para ocasiões como a entrada

<sup>137</sup> Os notáveis palácios de Lauso e de Antíoco também eram cruzados ao longo do percurso. Todavia, ambos só foram edificadas no século V, durante o governo de Teodósio II (MARTINDALE, 1992, p. 101-102; BARDILL, 1997, p. 67-95).

<sup>138</sup> Tetrápilo (Τετράπυλον, “quatro portões”), também conhecido como quadrifronte (*quadrifrons*, “quatro frentes”), é um monumento típico da arquitetura romana, que apresenta forma cúbica, com uma entrada em cada um dos quatro lados, sendo construído, sobretudo, em cruzamentos de vias (cf. MÜHLENBROCK, 2003).



triumfal do imperador após uma vitória militar ou para cerimônias de investidura, entre outros eventos solenes, acompanhados por uma multidão de residentes e visitantes (MANGO, 1991c, p. 858-859; 2000, p. 179; BERGER, 2000, p. 165; BASSETT, 2004, p. 212).

Em se tratando de muros, a segurança da cidade também foi uma das preocupações de Constantino, que iniciou a construção de uma grande muralha, além de manter aquelas que já protegiam as saídas para o mar. Nesse processo, o imperador aproveitou para expandir as dimensões da cidade, uma vez que os novos muros foram instalados a cerca de 2,8 quilômetros a oeste da Muralha de Severo (BURY, 1923, p. 70). A Muralha de Constantino consistia em um único e longo muro, com a presença de torres em vários pontos. Apesar do projeto ter se iniciado em 324, a conclusão da muralha só ocorreu durante o governo de seu filho, Constâncio II (MANGO, 2000, p. 176; KAZHDAN, 1991, p. 519).

À medida que a população aumentava, o espaço físico da cidade também precisava aumentar, de tal maneira que, no século seguinte, a ocupação de Constantinopla já havia ultrapassado a região conhecida como *Exokionion*, situada além da Muralha de Constantino (JANIN, 1964, p. 21-23), o que exigiu a construção de novos muros, chamados de Muralha de Teodósio, muito mais extensos e reforçados (BURY, 1958, p. 75; KAZHDAN, 1991a, p. 1250; BARDILL, 2004, p. 122). A Muralha de Constantino, por sua vez, não foi destruída, mas incorporada à parte interna da cidade, pois existem relatos que mencionam a existência de uma “muralha interna” que teria sofrido intensos danos após o terremoto de 557 (Teoph., *Chron.*, 24, 17, 7, 11). Tudo indica que a referida fortificação era a mesma construída por Constantino. Porém, dela restam apenas poucos vestígios (BARDILL, 2004, p. 124).

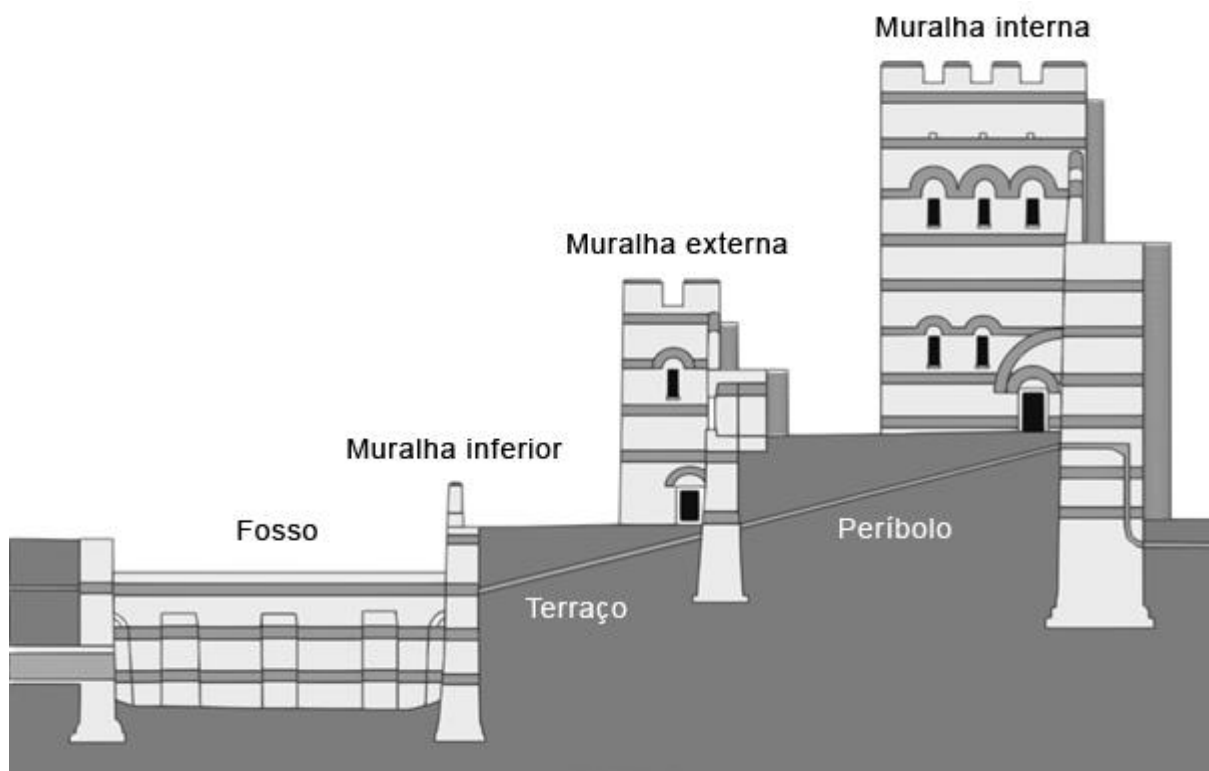
Apesar de não fazerem parte do projeto original de reestruturação elaborado por Constantino, as muralhas desempenharam um papel importante. Diante do crescimento da cidade, tanto populacional quanto político, era preciso protegê-la de maneira eficiente e duradora. Assim nasceu o complexo projeto conhecido como Muralhas de Teodósio. Índícios arqueológicos indicam que a construção já havia começado durante o governo de Arcádio e que essa construção inicial, que consistia em um muro único com torres posicionadas em distâncias regulares, formava a parte interna das muralhas. Erguidas durante o governo de Teodósio II, as muralhas que levam o nome do imperador (τεῖχος Θεοδοσιακόν, *Teichos Theodosiakon*) também foram responsáveis por expandir as dimensões da cidade, na medida em que foram erguidas cerca de 2 km a oeste da Muralha de Constantino, sendo concluídas em 413, de acordo

com o *Codex Theodosianus* (BARDILL, 2004, p. 122; ASUTAY-EFFENBERGER, 2007, p. 2; PHILIPPIDES; HANAK, 2011, p. 299).

Por Constantinopla estar localizada sobre uma falha geológica, o expressivo número de terremotos que afetou a cidade não nos deve surpreender. Os abalos sísmicos foram responsáveis por causar severos danos às Muralhas de Constantino e de Teodósio, o que deixou a cidade vulnerável em meados do século V (ROUCHE, 2009, p. 164). Um episódio em que isso ficou evidente ocorreu quando uma possível invasão comandada por Átila, o Huno parecia iminente, em 447. Diante da situação de Constantinopla, Átila viu uma oportunidade para mobilizar suas tropas e avançar sobre o Império, inicialmente pela Dácia Aureliana. Tropas imperiais estacionadas em Marcianópolis tentaram conter o avanço das forças hunas, mas foram derrotadas na chamada Batalha do Uto, ocorrida ainda 447 (MAENCHEN-HELFEN, 1973, p. 119-120). Os hunos continuaram obtendo êxito em suas investidas, dessa vez contra as províncias da Mésia, Macedônia e Trácia (BÓNA, 2002, p. 13). Como resposta, Teodósio II ordenou ao prefeito do pretório do Oriente que supervisionasse os reparos nas muralhas. Para tanto, empregou os expectadores do circo como mão de obra. De acordo com crônicas bizantinas e três inscrições descobertas *in situ*, o trabalho teria sido concluído em poucos meses, o que teria freado o avanço de Átila sobre a Capital e desviado o curso de seu ataque para a Península Balcânica (MEYER-PLATH; SCHNEIDER, 1943, p. 4; BARDILL, 2004, p. 123; PHILIPPIDES; HANAK, 2011, p. 299-302). Assim que ficou pronta, a Muralha de Teodósio tornou-se uma fortificação em três camadas.

Como podemos ver na Figura 20, havia uma muralha interna principal (μέγα τεῖχος, *mega teichos*, “grande muro”), separada de uma muralha menor exterior (μικρόν τεῖχος, *mikron teichos*, “pequeno muro”), por uma espécie de terraço, os *peribolos* (περίβολος), e o pequeno muro do fosso. Entre a parede externa e o fosso (σοῦδα, *souda*), havia um terraço externo chamado de *parateichion* (τὸ ἔξω παρατείχιον). Tanto o *peribolo* quanto o *parateichion* eram acessados por meio das torres (TURNBULL, 2004, p. 11-13; PHILIPPIDES; HANAK, 2011, p. 309). A figura a seguir apresenta uma seção restaurada das Muralhas de Teodósio, na atual Istambul. Nela, podemos ver a muralha externa, o muro do fosso e uma torre da muralha interna ao fundo (Figura 21).

**Figura 20** – Estrutura das Muralhas de Teodósio



Fonte: Adaptado de *Wikimedia Commons*. CrniBombarder, 2006.

**Figura 21** – Seção restaurada das Muralhas de Teodósio, Portão da Selimbria, 2006



Fonte: *Wikimedia Commons*. Bigdaddy1204, 2006.

A segurança contra desastres naturais e contra invasões era prioridade numa cidade imperial. Por esse motivo, os muros internos da Muralha de Teodósio exibiam uma estrutura sólida, com

5 metros de espessura e 12 de altura, além de ser feita com blocos de calcário e uma argamassa produzida a partir de cal e tijolos prensados, algo não muito comum nas construções romanas. Além disso, sete a onze camadas de tijolos, com cerca de 40 centímetros de espessura, compunham o projeto, unindo a fachada de pedra com o interior de argamassa, o que proporcionava maior resistência contra terremotos (LANGENBACH, 2006, p. 4-7). A muralha também precisava garantir a segurança contra possíveis ataques e isso ficava a cargo das 96 torres de 18 a 20 metros de altura que estavam dispostas a intervalos de 55 metros ao longo de toda a fortificação (MEYER-PLATH; SCHNEIDER, 1943, p. 28-31). O interior das torres era dividido em duas câmaras separadas, sem comunicação entre si. A câmara inferior era usada como depósito, posto que se abria para dentro da cidade, enquanto a câmara superior, cujo acesso era pela passarela instalada sobre a muralha, constituía uma defesa contra invasores (TURNBULL, 2004, p. 12-15).

Por fim, e não menos importante, temos o já aludido Portão Dourado,<sup>139</sup> o primeiro e mais imponente portão a ser encontrado nas Muralhas de Teodósio.<sup>140</sup> Sua função não era meramente estética, tendo suportado ataques durante séculos de cercos, o que o distinguiu como um dos pontos mais resistentes da muralha. Com as reformas e a adição de paredes transversais nos *periboloi* entre as muralhas interna e externa, a *Porta Aurea* praticamente se tornou uma fortaleza própria (VAN MILLINGEN, 1899, p. 69-70). Além da função defensiva, o Portão Dourado também ficou conhecido por ser a principal entrada cerimonial de Constantinopla. Não por acaso a *Mese*, a maior via da Capital, desembocava exatamente em tal estrutura, utilizada sobretudo para os momentos de *adventus* dos imperadores na cidade. Tais solenidades ocorriam após vitórias militares, entronizações e outras solenidades políticas (MANGO, 2000, p. 174; MANGO, 1991c, p. 858; MEYER-PLATH; SCHNEIDER, 1943, p. 41).

Como vimos ao longo dessa descrição da paisagem urbana da Capital, a maior parte dos edifícios públicos, templos e praças exibiam atributos que exaltavam a glória imperial. Nem mesmo as estradas ou os muros deixavam de transmitir mensagens e, performaticamente, contribuir para a construção da imagem dos soberanos. Todos esses lugares e espaços não eram inertes, mas irradiavam discursos inteligíveis que reforçavam o culto imperial.

Após tratarmos das características da paisagem urbana de Constantinopla, gostaríamos de nos dedicar agora à reflexão sobre o papel de capital e metrópole – e não apenas de residência

<sup>139</sup> Em grego, Χρυσεία Πύλη (*Chryseia Pylē*), e, em latim, *Porta Aurea*.

<sup>140</sup> As Muralhas de Constantino também eram equipadas com uma entrada de mesmo nome, *Porta Aurea*. Para mais informações sobre as entradas triunfais de Constantinopla, cf. Mango (2000).

imperial – por ela desempenhado. No entanto, adiantamos que boa parte dos espaços e monumentos abordados até aqui retornarão ao longo da tese, uma vez que a maioria deles – e o que representavam – foram alvos das acaloradas homilias de João Crisóstomo, em prol da cristianização da *pólis*.

## FLUTUAÇÕES NO CENÁRIO POLÍTICO

A existência de monumentos *per se* não é capaz de garantir o prestígio imperial. Constantino já sabia disso e, a fim de atrair homens de influência para sua nova cidade, colocou em prática algumas medidas, como fazer doações de terras a indivíduos importantes e determinar a construção de residências particulares na cidade (SARRIS, 2015, p. 17-18). Além dessas medidas, em 332, foi instituída a distribuição regular de suprimentos alimentícios provenientes das províncias norte-africanas, que há séculos eram utilizados no abastecimento de Roma (Soc., *Hist. eccl.*, II, 13).

A criação de um Senado e a elevação deste ao mesmo patamar do seu equivalente romano, fato ocorrido sob o governo de Constâncio II, tiveram um papel vital na legitimação de Constantinopla como uma nova capital e na sua expansão. Com o estabelecimento de uma nova corte, o imperador teria muito mais conexões, o que possibilitaria a instituição de uma rede capaz de suprir a impossibilidade de estar presente em todas as províncias. Como afirma Temístio (*Or.* 1, 17) sobre Constâncio II, em 350:

Para o homem que deve ver muitas coisas, ouvir muitas coisas e cuidar de muitas coisas ao mesmo tempo, para ele duas orelhas e dois olhos são muito poucos e um corpo único e sua alma interior. Mas se ele é rico em amigos, ele verá lá longe e ouvirá coisas que não estão perto dele e ele saberá o que está longe, como os videntes, e estará presente a muitos ao mesmo tempo, como Deus.

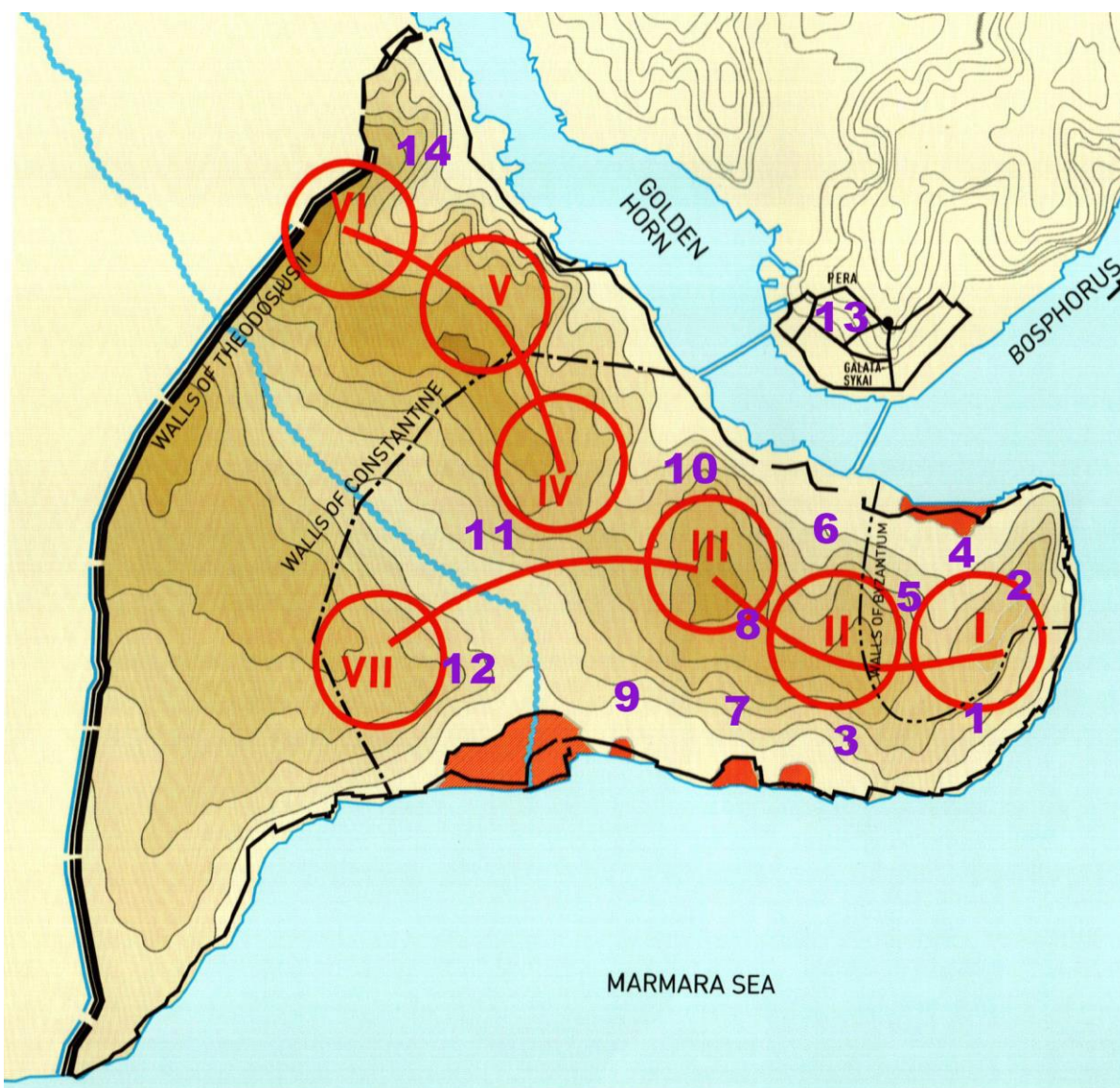
É nítido que Constâncio prosseguiu com a política de fortalecimento de uma rede imperial iniciada por seu pai, mas da mesma maneira também concedeu terras e leiloou extensas propriedades agrícolas a seus aliados, a fim de fortalecer os laços de colaboração (SARRIS, 2015, p. 19-20). Apesar da cooptação de uma elite cidadina e da formação de uma rede política de apoio sob o beneplácito imperial, Constantinopla ainda não se distinguiu formalmente de outras residências imperiais localizadas no Oriente. Todavia, a partir da política adotada por Constantino e seus sucessores, ocorre a criação de uma identidade sem precedentes na trajetória do Império, que unia a cultura romana à grega, à oriental e à cristã. Identidade essa que

encontrou ainda mais fundamento a partir do momento em que Constantinopla passou a ser a residência imperial permanente e única capital no Oriente, fato ocorrido sob o governo de Teodósio, em 380, o que possibilitará a Justiniano, no século VI, referir-se a ela como a “cidade dominante” e, como já mencionamos, a “Rainha das Cidades”. De uma forma ou de outra, todos os imperadores que nela investiram contribuíram para transformá-la na maior e mais rica cidade do Império Romano tardio.

O ambiente construído da cidade que há pouco apresentamos influenciou de forma significativa o cotidiano dos antigos e novos habitantes, uma vez que a construção de palácios ao sul da acrópole redirecionou a ocupação do sítio. A justaposição de palácios, hipódromo e catedrais criou uma espécie de entrelaçamento de atividades cerimoniais seculares e religiosas que, ao fim e ao cabo, definiu o ritmo da vida da cidade pelos séculos seguintes, integrando público e privado, político e religioso, sagrado e profano.

Mesmo sendo conhecida como Nova Roma, Constantinopla não se assemelhava em tudo a sua congênere ocidental. Fato esse que levou Sarris (2015, p. 19-20), não sem exagero, a afirmar que a nova capital apresentava mais semelhanças com as grandes cidades-palácio do Extremo Oriente e do Oriente Médio do que com a *urbs* romana. Apesar disso, não devemos nos enganar, Constantinopla era uma *pólis* que passou por várias tentativas no sentido de aproximá-la à paisagem urbana de Roma. As reformas feitas, num primeiro momento, por Severo, e, mais tarde, por Constantino e sucessores foram responsáveis por transformações irreversíveis na *pólis* modesta assentada numa acrópole. Assim, ao ser reinaugurada como Constantinopla, a cidade exibiu boa parte das instituições e tradições imperiais de Roma. Um exemplo da aproximação entre as duas cidades pode ser encontrado na instalação de uma réplica do Fórum de Trajano, construída por ordem de Teodósio, que, inclusive, se considerava descendente do imperador antonino. Que Roma era conhecida por sua divisão em sete colinas, o sabemos, mas não deixa de ser surpreendente o fato de Teodósio II ter incorporado às seis colinas de Constantinopla uma sétima e ter dividido a cidade em 14 regiões, a fim de criar um paralelo entre ambas, como vemos na Figura 22.

**Figura 22** – As colinas e as regiões de Constantinopla, século V



As colinas são indicadas pelos algarismos romanos, em vermelho. As regiões são indicadas pelos algarismos árabicos, em roxo. Fonte: Adaptado do mapa de Haritalari (2008), com base na *Notitia Urbis Constantinopolitana*.

Um detalhe interessante dessa divisão é a incorporação de Gálata, do outro lado do Corno de Ouro, como a 13ª região da Capital. Recordemos ainda que Roma possuía um nome hierático, *Flora*. A cidade personificada de Constantinopla, por sua vez, também apresentava um nome secreto correspondente, *Anthûsa*, que significa “Floração” (Ioh. Lyd., *De mens.*, IV, 25, 50, 5).

Apesar de ser fundada por Constantino, ter seu nome em homenagem a um imperador, ser residência imperial, ser proclamada a Nova Roma, e, por fim, Capital do Oriente, o status de *metropolis* atribuído a Constantinopla era recente. Isso justifica o fato de a população da cidade ser considerada um tanto ou quanto nova. Muitos dos residentes da Capital eram imigrantes de

várias partes do Império que, até meados do século IV, não tinham muita conexão com esse novo espaço (GREGORY, 1979, p. 34).

A nova Capital logo se converteu numa fronteira aberta para os aventureiros, o que gerou uma súbita expansão populacional. Todavia, com esse aumento também vieram problemas relacionados à segurança, alimentação, moradia e violência (MANGO, 1991a, p. 510). A rápida ascensão de Constantinopla e a conseqüente instabilidade socioeconômica gerada por tal acontecimento foram contornadas, em certa medida, pela intensa atividade de construção, responsável por ofertar empregos à população crescente, seja direta ou indiretamente (GREGORY, 1979, p. 34-35). Ao que tudo indica, até o início do século VI, Constantinopla já teria ultrapassado outros importantes centros urbanos do Império, embora as estimativas numéricas sejam controversas. Para Bury (1923, p. 88), durante o governo de Justiniano (527-565), a população da Capital era de 500.000 a 1.000.000. Para Jacoby (1961), ela ultrapassava os 700.000 habitantes. Já Mango (1991a, p. 508) declara que as estimativas podem variar de 250.000 a 1.000.000 de residentes – o que, convenhamos, é uma variação bem grande. Malgrado o caráter um tanto ou quanto arbitrário e duvidoso dessas cifras, não resta dúvida que a Nova Roma já era uma das cidades mais populosas do Império Romano no século V.

Assim como Alexandria, Constantinopla tornou-se um notável centro comercial e polo exportador de mercadorias.<sup>141</sup> A presença da corte imperial estimulava a economia local, o que atraía mais pessoas. O aspecto religioso, por sua vez, também contribuía para a popularidade da Capital, estimulando peregrinações e novas construções. Constantino, por exemplo, mandou erguer, no centro da cidade, no cume da Quarta Colina, a chamada Igreja dos Santos Apóstolos, que foi concluída por Constâncio II (Eus., *Vit. Const.*, IV, 58). Adjacente ao extremo leste da basílica, foi construído um mausoléu, em formato circular, para receber os corpos de Constantino e de seus familiares (DOWNEY, 1959, p. 27). O mausoléu apresentava o sarcófago do imperador no centro e outros doze ao seu redor. A esse respeito, Eusébio (*Vit. Const.*, IV, 58-59) afirma que Constantino escolheu este lugar

[...] na perspectiva de sua própria morte, antecipando que seu corpo compartilharia seu título com os próprios apóstolos. Conseqüentemente, ele fez com que doze sarcófagos fossem criados nesta igreja, como pilares sagrados, em honra e memória do número de apóstolos, no centro do qual foi colocado o seu, tendo seis deles em ambos os lados.

---

<sup>141</sup> Os produtos fabricados eram, em geral, artigos de luxo, tais como joias, tecelagem e trabalhos em metal. Grande parte dos habitantes estava empregada no provimento de necessidades básicas, como gêneros alimentícios – com destaque para o pão –, azulejos, cerâmica e ferramentas (GREGORY, 1979, p. 35).



A respeito do mausoléu de Constantino, o testemunho de João Crisóstomo parece contradizer as informações transmitidas por Eusébio. Em uma de suas homilias, proferida em Antioquia, João (*C. Iud. et gent.*, 9) declara:

Na cidade mais imperial, Roma, imperadores, cônsules e generais deixaram todo o resto de lado e correram para as tumbas do pescador e do fabricante de tendas, e em Constantinopla aqueles que usavam o diadema consideram uma fonte de satisfação enterrar seus corpos não perto dos apóstolos, mas do lado de fora, ao lado do vestíbulo, e assim os imperadores tornaram-se os porteiros dos pescadores, e em sua morte eles não são desonrados, mas ficam orgulhosos, não sozinhos, mas também com os filhos.

Crisóstomo (*In 2 Cor. hom.*, 26, 53) volta a comentar sobre as tumbas do mausoléu de Constantino em outra homilia, como se segue:

Pois ali também [em Constantinopla], seu filho [Constâncio II] considerou que ele estava honrando Constantino com uma grande honra se o colocasse no vestíbulo do pescador, e o que os guardiões dos palácios são para o soberano, os imperadores são para os pescadores em seu lugar de sepultamento. Para os últimos são os mestres que moram no local, e os primeiros, como os vizinhos que moram nas proximidades ficam felizes por ter o portão do pátio confiado aos seus cuidados, para que, a partir desses lugares, mostrem aos incrédulos que, na hora da ressurreição, os pescadores desfrutam de maior destaque.

Para fins de explicação, o “pescador” e o “fabricante de tendas” citados por João Crisóstomo são Pedro e Paulo, respectivamente. Na segunda homilia, o “ali”, obviamente, se refere ao mausoléu instalado em Constantinopla. Já “seu filho” é Constâncio II. Por fim, os “primeiros” são os imperadores e os últimos são os “apóstolos”. O testemunho de João difere da disposição dos túmulos tal como descrita por Eusébio. Todavia, Eusébio era um contemporâneo de Constantino. Já Crisóstomo não pronunciou as referidas homilias durante seu episcopado na Capital, mas, sim, em sua cidade natal, Antioquia. É fato que João frequentou a Igreja dos Santos Apóstolos quando foi nomeado bispo, mas não sabemos se já havia visitado antes da elaboração dos sermões.

Teodósio, anos mais tarde, fundou a Igreja de São João Batista para abrigar o crânio do santo, bem como um pilar memorial para si mesmo, instalado no Fórum de Touro. Monumentos que ora transmitiam mensagens imperiais e ora cristãs não paravam de surgir. Entre diversos outros edifícios, Arcádio, para celebrar sua vitória contra o oficial ostrogodo Gainas, em 400, construiu um novo *forum* em homenagem a si mesmo, no percurso da *Mese*, próximo das Muralhas de Constantino, na sétima colina de Constantinopla, conhecida como *Xerolophos* (NECIPOGLU, 2001, p. 31; GREGORY, 1991, p. 814).

Arcádio também foi responsável pela instalação de uma coluna, em seu *forum* (Figura 23). A Coluna de Arcádio foi erigida, em 402, para também comemorar o triunfo do imperador sobre Gaias (GREGORY, 1991, p. 814).

**Figura 23** – Ilustração da Coluna de Arcádio, erigida no século V



Fonte: *Freshfield Album*, Trinity College, Cambridge.

Com inspiração nas construções de Teodósio e Constantino, a nova estrutura media cerca de 50 metros de altura e a base na qual estava fixada media 9 metros de altura e 6 de largura, além de possuir uma escada de acesso ao topo. A Coluna de Arcádio era adornada com frisos espirais com baixos-relevos, que ilustravam os triunfos do imperador sobre os bárbaros, nos mesmos moldes das colunas de Trajano e de Marco Aurélio. Já a base da estrutura apresentava entalhes de Arcádio e seu irmão, Honório, em três de suas faces. Na face leste, os imperadores eram aclamados pelo Senado de Constantinopla e de Roma. Já no lado oeste, havia soldados bárbaros

humilhados diante de um troféu romano. Por fim, na face sul, os imperadores eram homenageados com presentes (GRIGG, 1977, p. 469-482). Em 421, o monumento foi incrementado por Teodósio II, que ordenou a adição de uma escultura em bronze representando seu pai, Arcádio, como apresentado no Anexo 1. Apesar disso, de ter sido criado por ordem do antigo imperador e ter recebido uma estátua em honra a este último, a Coluna de Arcádio passou a ser conhecida como Coluna de Teodósio II, até ser destruída por terremoto, em 740 (CROKE, 2001, p. 114). Atualmente, apenas a base da coluna encontra-se *in situ*, enquanto outros fragmentos estão em exibição no Museu Arqueológico de Istambul.

Apesar de as fontes não serem tão benevolentes com Arcádio (Soz., *Hist. eccl.*, IX, 4; Soc., *Hist. eccl.*, X; Zos., *Hist. Nov.*, V), como foram com Constantino, Constâncio II, Teodósio I e Teodósio II, não devemos diminuir a importância de sua gestão, ao contrário do que se observa até mesmo na historiografia (cf. NORWICH 2000, p. 49; NATHAN, 1998; TREADGOLD, 1997, p. 87).<sup>142</sup> Arcádio mostrou-se extremamente preocupado com a ascensão de oficiais germânicos em seu governo e com as fronteiras imperiais devido, sobretudo, à ameaça dos hunos, godos e persas, o que fortalece a tese de que a construção da Muralha de Teodósio tenha sido iniciada nesse período (Zos., *Hist. Nov.*, V).<sup>143</sup> A imagem mais comum de Arcádio, na verdade, é baseada em seu firme apoio ao cristianismo (LIEBESCHUETZ, 1990, p. 146-153). De fato, os cristãos o chamavam de o “imperador mais divino e piedoso” (*Vit. Olymp.*, 11). Isso não quer dizer, no entanto, que Arcádio não tivesse laços com a cultura clássica. Durante seu governo, Constantinopla foi embelezada por estruturas públicas que evidenciavam a grandeza da cidade. Entre as construções mais proeminentes atribuídas ao imperador, encontra-se o mencionados Fórum de Arcádio, onde também foi erigida a Coluna de Arcádio (NATHAN, 1998; CROKE, 2001, p. 114; BASSETT, 2004, p. 187-188).

Uma das críticas mais comum na historiografia antiga diz respeito à ausência de Arcádio na vida pública de Constantinopla, o que teria favorecido o aumento do poder dos seus funcionários de alto escalão e também o fortalecimento da imagem de Eudóxia, que, ao contrário do esposo, costumava se exibir em público. Todavia, ao mostrar-se mais reservado, assim como o fez Constâncio II, Arcádio não apenas estimulava a curiosidade dos habitantes sobre o soberano, mas também reforçava as condições de sacralidade imperial (Soc., *Hist. eccl.*,

---

<sup>142</sup> As referências a Nathan (1998) não indicam o número da página, uma vez que o documento em questão é de natureza eletrônica e não possui paginação.

<sup>143</sup> Para uma análise detalhada da relação política Arcádio e da sua atuação contra os povos que considerava bárbaros, cf. Cameron e Long (1993). Para uma versão mais geral dos eventos que levaram a essa situação, cf. Liebeschuetz (1990).

VI, 23). A partir de Arcádio, as distintas práticas que fortaleciam o culto imperial parecem ter se estendido ainda mais aos membros da família, como observa-se na cunhagem de moedas em homenagem às imperatrizes (cf. MAYER, 2002; NATHAN, 1998; HOLUM, 1982; BRUBAKER; TOBLER, 2000),<sup>144</sup> além da dedicação de monumentos a estas, como uma coluna e estátua erigidas em homenagem a Eudóxia, em 403, no lado nordeste do *Augustaion* e próximo à *Magna Ecclesia*, local de pregação de João Crisóstomo.<sup>145</sup>

Em vários pontos da *urbs*, a presença do poder dos imperadores se fazia notar, em particular, por meio de colunas imponentes, estátuas, igrejas monumentais, festividades e procissões imperiais (Soc., *Hist. eccl.*, XVI). Um caso exemplar a respeito do que estamos nos referindo encontra-se na instalação de um monumental obelisco egípcio no Hipódromo de Constantinopla, também conhecido como Obelisco de Teodósio (Figura 24).

O obelisco foi erigido, no século XV a.C., a mando de Tutemés III (r. 1479-1425 a.C.), a sul do sétimo *pilone* do grande Templo de Karnak, no que é hoje a cidade egípcia de Luxor.<sup>146</sup> Em 357, Constâncio II decretou que o transportassem, juntamente com outro obelisco, ao longo do Nilo rumo a Alexandria, com a intenção de comemorar as suas *vicenalia*.<sup>147</sup> O outro obelisco foi assentado na *spina* do Circo Máximo,<sup>148</sup> em Roma, no outono do mesmo ano, e é atualmente conhecido como Obelisco Lateranense. O chamado Obelisco de Teodósio permaneceu em Alexandria até 390, quando Teodósio ordenou que fosse levado para Constantinopla a fim de ser colocado na *spina* do hipódromo, sob supervisão do prefeito Próculo, por ocasião da vitória do imperador sobre o usurpador Magno Máximo (HABACHI, 1985, p. 145-151; CUTLER, 1991, p. 1509).

O Obelisco de Teodósio é, sem dúvida, um dos monumentos mais significativos na afirmação do culto imperial, razão pela qual foi instalado justamente no centro do hipódromo da Capital, onde seria visto por todos os frequentadores do local. Ao falarmos sobre esse monumento que resistiu ao tempo é impossível não lembrar de outro monumento que ocupa o mesmo espaço há mais de um milênio e meio: a Coluna Serpentina (Figura 25).

<sup>144</sup> Realizamos um estudo mais aprofundado sobre as moedas cunhadas em homenagem a Eudóxia, durante o governo de Arcádio, em Furlani (2017b).

<sup>145</sup> Em outra oportunidade, realizamos uma análise detalhada do Obelisco de Teodósio e sua relação com a afirmação do culto imperial e a monumentalidade de Constantinopla. Para mais informações, consultar Furlani (2021).

<sup>146</sup> *Pilone*, no Antigo Egito, era um grande pórtico dos templos, em forma de pirâmide truncada, que ladeava a entrada.

<sup>147</sup> Em português, *ventenália*, significa literalmente “20 anos no trono”.

<sup>148</sup> Os anfiteatros possuíam forma elíptica, com um eixo central, a qual era chamada de *spina*.

**Figura 24** – Obelisco de Teodósio,  
Istambul, Turquia, 2010



Fonte: *Wikimedia Commons*. Jose Mario Pires, 2010.

**Figura 25** – Coluna Serpentina, Istambul,  
Turquia, 2007



Fonte: *Wikimedia Commons*. Gryffindor, 2007.

Como demonstramos, para elevar a imagem de Constantinopla, os imperadores trouxeram obras de arte de todo o Império para adorná-la. Antes de Teodósio, Constantino havia importado a Trípode de Delfos, também chamada de Trípode de Platea, mais conhecida como Coluna Serpentina. Originalmente, o monumento, erguido para celebrar a vitória dos gregos sobre os persas durante as guerras persas no século V a.C., era composto por uma coluna que exibia, em seu topo, uma bacia de ouro sustentada por três cabeças de serpente. Constantino ordenou que a trípode fosse retirada do templo de Apolo, em Delfos, e, assim como o obelisco egípcio, instalada no centro do hipódromo, na *spina*, onde poderia ser vista por todos que frequentassem o local, sem exceção (BASSETT, 2004, p. 24).<sup>149</sup>

<sup>149</sup> Fragmentos das cabeças da Coluna Serpentina foram recuperadas em escavações arqueológicas e, hoje, fazem parte da coleção do Museu de Arqueologia de Istambul. Todavia, a base continua intacta e pode ser vista na Praça Sultanahmet, próximo ao Obelisco de Teodósio.

Não demorou muito para os atrativos de Constantinopla seduzirem administradores, cortesãos e burocratas, além de litigantes e peticionários das províncias orientais, que residiam ou frequentavam a cidade. Entre os visitantes, havia aqueles que buscavam o luxo e o conforto que a Capital poderia proporcionar. Por outro lado, havia também um grande número de fiéis que se dirigia à cidade, em busca de milagres, auxílio espiritual ou por simples lazer (MANGO, 1991a, p. 510). Não obstante o crescimento populacional, muitos residentes se beneficiaram da situação, ganhando a vida por meio do exercício de diversas atividades urbanas, como aquelas que envolviam alimentação, habitação, lazer ou até mesmo praticando furtos e outras atividades criminosas (GREGORY, 1979, p. 35).

### **IGREJAS, TRADIÇÕES, MEMÓRIAS**

Com o avanço do cristianismo na bacia do Mediterrâneo, não é de se estranhar que tenha ocorrido também um aumento da população cristã de Constantinopla que, segundo Sozomeno (*Hist. eccl.*, II, 3), abrigava cerca de 100 mil fiéis, no final do século IV e início do V. Essa estimativa, contudo, é duvidosa, uma vez que o autor a retirou de uma das homilias de João Crisóstomo (*In Act. apost. hom.*, XI, 3), que estava apenas arriscando um palpite. Apesar disso, é fato que o cristianismo contribuiu para importantes transformações na cidade.

No ambiente citadino, para além de servirem às práticas religiosas, as estruturas cristãs também desempenharam um importante papel socioeconômico. O recinto da igreja, por exemplo, não era apenas um local de culto, mas, igualmente, um grande complexo onde as pessoas poderiam se reunir por motivos variados (GREGORY, 1979, p. 17). Ao tentar exercer sua vocação missionária universal, a Igreja estimulava o debate sobre o cuidado com os pobres, doentes e idosos, o que resultava na construção de locais de assistência aos desvalidos, como residências, hospitais, albergues e orfanatos (DANIÉLOU; MARROU, 1984, p. 332-333). Em Constantinopla, o rápido crescimento populacional e as tensões de cunho social inerentes a esse processo eram intensamente debatidos pelas autoridades eclesiásticas (DAGRON, 1974, p. 367-409). Aos poucos, as ações da Igreja, amiúde com respaldo do poder imperial, passaram a interferir tanto na paisagem urbana quanto no cotidiano dos habitantes. Desse modo, as igrejas eram não apenas locais de culto, mas também de assistência social.

Em Constantinopla, uma das mais importantes era a *Hagia Irene* ou *Hagia Eirene* (Ἁγία Εἰρήνη). Acredita-se que, no início do século IV, a estrutura de um templo dedicado a Afrodite

tenha sido convertida na primeira igreja de Bizâncio, antes de Constantino a ter ampliado e batizado de Ειρήνη, no ato de conversão da cidade em residência imperial (MANGO, 1991d, p. 1009). Após ter sido concluída, serviu como a principal igreja da sé de Constantinopla até o momento da edificação de uma nova igreja por decisão de Constâncio II, em 360, que viria a ser *Hagia Sophia* (ODAHL, 2004, p. 237-239). Cumpre notar que é exatamente por esse fato que a *Notitia Urbis Constantinopolitanae* (II, 231) se refere a esta construção como *Ecclesiam antiquam*, em oposição à mais recente, a *Ecclesiam magnam* ou *Magna Ecclesia*. Foi na *Ecclesiam antiquam* que, em 381, o Segundo Concílio Ecumênico ou o Primeiro Concílio de Constantinopla se reuniu. A igreja de Constantino continuou em uso até ser destruída, em 532, durante a Revolta de Nika,<sup>150</sup> o que ocasionou sua reconstrução por Justiniano (DOIG, 2008, p. 65). Porém, tratou-se de uma nova estrutura, com cerca de 42 metros de comprimento e 37 metros de largura, com uma cúpula de 15 metros de diâmetro, concluída provavelmente em 537. Um incêndio ocorrido em 564 e um terremoto em 740 causaram danos à estrutura, porém ela resistiu ao tempo e ainda pode ser visitada em Istambul. Apesar das reformas, continuou fiel à construção de Justiniano, como podemos ver na Figura 26.

*Hagia Eirene* não foi dedicada a um santo cristão, mas, sim, a Irene, que, na tradição grega, era uma das horas,<sup>151</sup> filha de Zeus e de Têmis, deusa guardiã da ordem natural, do ciclo anual de crescimento da vegetação e das estações climáticas, descrita por Hesíodo (*Theog.*, 901-906) como uma bela jovem que portava uma cornucópia e uma tocha ou um ritão. Mais importante que isso, era o fato de Irene ser a personificação da paz, sendo a equivalente da *Pax* na cultura romana (BEEKES, 2009, p. 391).

---

<sup>150</sup> A Revolta de Nika ocorreu em 532, durante uma semana, tendo o Hipódromo de Constantinopla como palco principal. O estopim para o levante residiu na dúvida sobre qual dos cavalos foi vencedor de uma corrida: o que a população torcia ou o do imperador. É importante saber que, em Constantinopla, existiam facções desportivas rivais, que defendiam suas cores durante os jogos no hipódromo, sendo eles: os Verdes, os Azuis, os Brancos e os Vermelhos. Esses grupos haviam-se transformado em verdadeiros partidos e, por questões políticas e apoio, acabaram aglutinando um ao outro, resumindo-se a dois. Os verdes representavam os altos funcionários e a população em geral, constituindo a torcida mais numerosa. A torcida dos azuis era composta pelos grandes proprietários de terra e membros da Igreja. A fim de resolver o impasse, Justiniano declarou que o vencedor era o cavalo imperial. Essa postura resultou na união de duas torcidas contra o imperador, que se rebelaram e deram início a uma série de manifestações pelas ruas da cidade, onde vários edifícios e monumentos eram destruídos ao som da palavra “vitória” (*niké*), gritada pelos revoltosos. Entre os monumentos destruídos estavam *Hagia Sophia*, *Hagia Eirene*, as Termas de Zeuxipo e parte do *Augustation*, além de outros edifícios que simbolizavam a *status quo* imperial. Como resposta, Justiniano encarregou o general Belisário de cercar o hipódromo e duramente aniquilar os revoltosos (KAEGI, 1991, p. 1473). Para mais informações sobre o evento, cf. Cameron (1976).

<sup>151</sup> Deusas que presidiam as estações do ano.

**Figura 26** – *Hagia Eirene*, Istambul, Turquia, 2006



Fonte: *Wikimedia Commons*. Dosseman, 2006.

Outro importante edifício religioso de Constantinopla é, sem dúvida, a *Agioi Apostoloi* (Ἅγιοι Ἀπόστολοι), a Igreja dos Santos Apóstolos. Como dissemos, em 330, Constantino mandou erguer no cume da Quarta Colina, um mausoléu, em formato circular, para receber o seu corpo e de seus familiares, motivo pelo qual tal igreja também foi chamada de *Imperial Polyándreion* ou cemitério imperial (DOWNEY, 1959, p. 27). Todavia, a transformação da estrutura em igreja só ocorreu com Constâncio II, que depositou os restos mortais de seu pai nela (Eus., *Vit. Const.*, IV, 58). A igreja foi dedicada aos doze apóstolos de Jesus, sendo intenção do imperador reunir as relíquias de todos os apóstolos no recinto, razão pela qual o mausoléu apresentava o sarcófago do imperador no centro e outros doze ao seu redor (Eus., *Vit. Const.*, IV, 58-59). Todavia, o desejo do imperador não foi realizado, uma vez que apenas as relíquias de André foram levadas para a Capital, além das de Lucas e Timóteo e de uma série de imperadores, mártires e bispos, inclusive as de João Crisóstomo (DOWNEY, 1959, p. 27-51).

Pouco se sabe sobre a aparência original da *Agioi Apostoloi*, uma vez que o recinto foi demolido e completamente reconstruído por Justiniano, no século VI. Todavia, o imperador manteve o mausoléu de Constantino intacto, acrescentando uma segunda estrutura mortuária ao seu lado (Proc., *De aed.*, I, 4). Apesar disso, as descrições de Eusébio (*Vit. Const.*, IV, 58-59) e Procópio



(*De aed.*, I, 4) nos dão alguns vislumbres de sua arquitetura. De modo distinto das demais igrejas de Constantinopla, Santos Apóstolos foi construída em formato de cruz, era ampla e decorada com ouro e mármore de várias cores. O edifício era circundado por uma grande área aberta, cujos lados eram complementados por pórticos que delimitavam a área e a própria igreja, como podemos ver na Figura 27. Em tamanho, ficava atrás apenas da futura *Hagia Sophia*.

**Figura 27** – Igreja dos Santos Apóstolos, século VI



Fonte: Reconstrução feita por Jonathan Bardill, entre 2008 e 2010. Imagem pertencente ao acervo [byzantium1200.com](http://byzantium1200.com).

*Hagia Sophia* (Ἁγία Σοφία), por sua vez, é o mais imponente edifício religioso de Constantinopla. Entretanto, antes da construção da basílica por Justiniano, entre 532 e 537, outra igreja com o mesmo nome já existia em seu lugar, também chamada de Μεγάλη Ἐκκλησία, *Magna Ecclesia* ou simplesmente Grande Igreja, (*Not. Urb. Cons.*, II, 231). Se comparada às demais estruturas da cidade, mesmo a primeira versão da igreja já possuía dimensões extraordinários, por isso recebeu tal designação (JANIN, 1969, p. 471). Por meio de Sócrates (*Hist. eccl.*, II, 16), sabemos que a *Magna Ecclesia* foi construída durante o governo de Constâncio II, por um período de quase 15 anos, de 346 até a inauguração em 360, quando o ariano Eudócio de Antioquia ocupava o cargo episcopal. Uma tradição que remonta aos séculos VII ou VIII afirma que a igreja foi construída por Constantino, o que é improvável.

João Zonaras (*Epit. Hist.*, XIV, 10), por sua vez, cria uma versão alternativa ao alegar que Constâncio II havia restaurado um edifício consagrado por Eusébio de Nicomédia, bispo de Constantinopla entre 339 e 341. Apesar da versão oferecida pelo autor bizantino do século XII ser plausível, essa informação não é corroborada por outras fontes (JANIN, 1969, p. 472).

Não obstante as dúvidas quanto à fundação, a *Magna Ecclesia* foi projetada no estilo de uma basílica romana colunada, com galerias, teto de madeira e átrio, de modo a ser, ao mesmo tempo, exuberante e resistente (JANIN, 1969, p. 472). É nessa igreja que, inclusive, João Crisóstomo atuou. Nela, teve lugar um dos episódios mais dramáticos de sua carreira, pois o edifício foi quase inteiramente consumido pelas chamas no incêndio que se seguiu à sua partida, rumo ao exílio, em junho de 404 (Zos., *Hist. Nov.*, V, 24). Infelizmente, nenhum vestígio da igreja original foi encontrado.

Enquanto a *Ecclesiam antiquam* voltava a ser a principal igreja da Capital, Teodósio II deu início à segunda versão da *Hagia Sophia*, inaugurada no final de 415, uma década após o a destruição da primeira. A basílica de Teodósio seguiu de pé até outro incêndio consumi-la, dessa vez durante a Revolta de Nika, em 532, episódio responsável por destruir as duas principais igrejas da cidade (DOIG, 2008, p. 65). Diferentemente da anterior, alguns vestígios da segunda basílica resistiram, sobretudo blocos de mármore, como visto na figura abaixo.

**Figura 28** – Vestígios da basílica encomendada pelo imperador Teodósio II, localizados perto da entrada da *Hagia Sophia*, Istambul

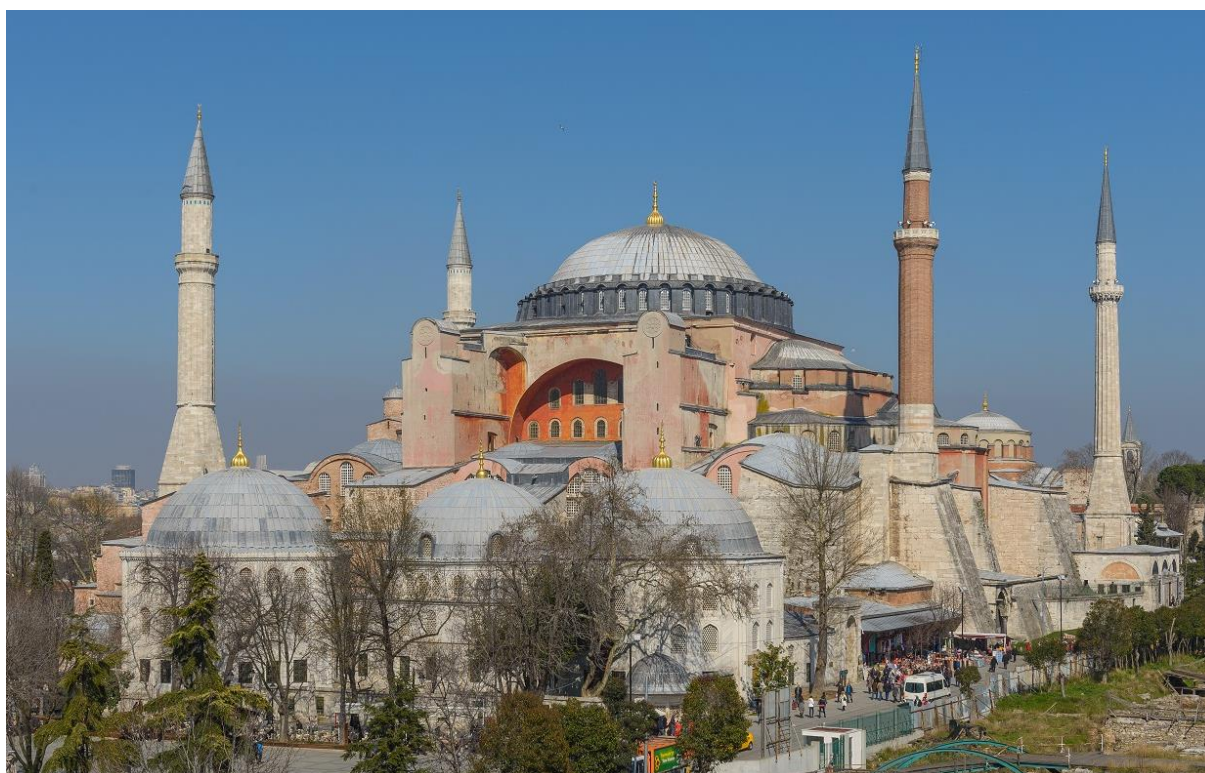


Fonte: Fotos de Roberto Piperno para a página *Rome in the footsteps of an XVIII<sup>th</sup> century traveller*.

Num dos blocos que faziam parte de uma entrada monumental, encontramos uma decoração em alto-relevo com doze cordeiros, talvez a representação dos doze apóstolos. Estes fragmentos foram descobertos em 1935, abaixo do pátio ocidental da atual *Hagia Sophia*, por A. M. Schneider, que não pode prosseguir com as escavações, pois comprometeria a integridade do edifício. Hoje, os blocos teodosianos encontrados estão expostos na entrada da basílica, convertida em museu desde 1931.

Apenas alguns dias após a destruição da segunda igreja, Justiniano decidiu construir a terceira e última versão da basílica. Mas, de maneira completamente diferente, muito maior, majestosa e robusta que as suas antecessoras. E é essa construção que, por fim, conhecemos, como *Hagia Sophia* (Figura 29). Embora ela seja chamada de “Santa Sofia”, assim como sua irmã mais velha, a *Hagia Sophia*, não foi dedicada a essa santa, mas ao *Logos*, à segunda pessoa da Trindade (JANIN, 1969, p. 471). *Sophia*, nesse caso, é a transliteração fonética em latim da palavra grega “sabedoria”. O nome completo da igreja em grego é Ναός της Αγίας του Θεού Σοφίας, ou seja, “Igreja da Santa Sabedoria de Deus”. A data de 25 de dezembro como a dedicação é bem sugestiva, uma vez que se comemora, nesse dia, o nascimento de Jesus, a encarnação do *Logos* em Cristo (JANIN, 1969, p. 471; MCKENZIE, 1998, p. 149; BINNS, 2002, p. 57).

**Figura 29** – *Hagia Sophia*, Istambul, Turquia, 2013



Fonte: *Wikimedia Commons*. Nserrano, 2013.

Levando em consideração essas construções imponentes, que respondiam ao mesmo tempo que criavam demandas, é impossível não inserir Constantinopla no mapa das cidades mais importantes do Oriente, ao lado de Éfeso, Alexandria e Antioquia, todos importantes centros políticos, econômicos e eclesiásticos, com capacidade de exercer influência para além de suas fronteiras. Até o governo de Teodósio (378-395), Éfeso, por exemplo, havia se tornado uma cidade predominantemente cristã. Em Alexandria, a figura episcopal era vista como um fator de unidade no perímetro urbano, exercendo cada vez mais poder à medida que o cristianismo se difundia (GREGORY, 1979, p. 32-34). Já em Antioquia, apesar da resistência pagã e judaica, a comunidade cristã mostrava-se forte e em ascensão (VENTURA DA SILVA, 2013, p. 11-13; KONDOLEON, 2001, p. 65). Não devemos esquecer que João Crisóstomo tem suas raízes em Antioquia, onde nasceu e pregou.

A despeito da importância de outras metrópoles, Constantinopla, por ser a Capital, tendia a crescer de forma mais acelerada que as demais. Com isso, o status daqueles que faziam parte dos círculos de poder também crescia com rapidez. Por esse motivo, o bispo de Constantinopla era, em dignidade, inferior apenas ao bispo de Roma. Para os demais representantes episcopais essa súbita ascensão não era motivo de comemoração, visto que suas sés, muito mais antigas e consolidadas, estariam hierarquicamente abaixo do episcopado da Capital (Soc., *Hist. eccl.*, XVIII). Cientes do descontentamento dos demais episcopados, os bispos da cidade tentaram compensar o tempo perdido e a ausência de memórias que dificultavam a consolidação do seu prestígio.

A invenção de um passado apostólico, portanto, forneceria à cidade refundada um *background* importante para a formação da identidade cristã. De acordo com o Pseudo-Hipólito (*De duod. apost.*, 2), André, o apóstolo, conhecido como “o primeiro a ser chamado”, teria pregado em diversas regiões, incluindo a Trácia e arredores, até ser crucificado e enterrado em Patras, uma cidade da Acaia, a 215 km de Atenas. No texto apócrifo *Atos de André* (8), Bizâncio é mencionada como uma das cidades visitadas pelo apóstolo.<sup>152</sup> Ali, André teria fundado uma

---

<sup>152</sup> Na íntegra: “Embarcando em um navio, ele navegou para o Helesponto, a caminho de Bizâncio. Houve uma grande tempestade. André orou e houve calma. Eles chegaram a Bizâncio” (*Act. And.*, 8). Faz-se necessário advertir que a natureza da obra conhecida como *Acta Andreae* é extremamente complicada, uma vez que remonta a diversos escritores, copistas, versões e códices. Nossa melhor autoridade para um conhecimento geral dos *Acta Andreae* é a versão de Gregório de Tours, contida no *Liber de miraculis Beati Andreas Apostoli*, também conhecida como *Virtudes Andreae*. Anteriormente, Eusébio de Cesareia (*Hist. eccl.*, III, 25) havia criticado a obra, considerando-a um produto de hereges. Porém, Gregório de Tours (*Mir. Andr.*, 377), que afirmou encontrar uma cópia distinta dos *Atos*, resolveu compilar e escrever uma versão drasticamente reduzida dela, em 593. A principal mudança realizada pelo bispo de Tours (*Mir. Andr.*, 377) consistiu em eliminar as partes que “por sua extrema verbosidade, eram chamadas por alguns de apócrifas” e acrescentar outras informações. Sua versão, portanto, mais enxuta e direta, buscou apresentar apenas os detalhes da pregação ascética do apóstolo, colocando-a em

pequena comunidade cristã, que, hipoteticamente, se desenvolveu e se tornou a sé de Constantinopla. Não por acaso, André passou a ser considerado o patrono do patriarcado constantinopolitano, o que fez sua figura ser recuperada e reverenciada pelos bispos da Capital. Gregório de Nazianzo (*Or.* 33, 11), por exemplo, alude ao passado de pregação de André e à importância de seu trabalho missionário. Antes disso, em 357, Constâncio II já havia ordenado que as relíquias do apóstolo fossem trazidas para Constantinopla, assim como as de Lucas e de Timóteo (*Soc., Hist. eccl.*, III; DVORNIK, 1958, p. 142), o que evidencia o valor da personagem para a construção de uma memória cristã que não remontava apenas a Constantino, no início do século IV, mas a séculos antes.<sup>153</sup> João Crisóstomo (*Cont. lud. et th.*, 272), em alusão a esse passado apostólico, repreende sua congregação por frequentar os espaços de entretenimento da cidade, como o teatro e o hipódromo: “Esta é a cidade dos Apóstolos? Esta é a cidade que recebeu tão grande educador?”. Francis Dvornik (1958, p. 138-146), contudo, faz uma ressalva quanto à crença de João Crisóstomo na memória de André como o fundador da sé de Constantinopla, uma vez que o bispo exibiu maior predileção por outros apóstolos, como Paulo. Talvez isso seja explicado pela sua formação antioquena, por não ter familiaridade com a tradição da Capital ou simplesmente por não acreditar em tal ligação. Seja como for, João faz diversas menções a André em suas homilias, evocando o fato de as relíquias do apóstolo, bem como dos demais, estarem depositadas na Igreja dos Santos Apóstolos, basílica edificada por Constantino (*Ioa. Chrys., C. Iud. et gent.*, 9; *In 2 Cor. hom.*, 26, 53; *In Matt. hom.*, 14; *In Ioh. hom.*, 19). Cumpre notar que a criação de uma memória em torno de André não significa que ela tenha sido aceita de imediato. Ao contrário, foi preciso tempo para transformá-la numa tradição. Tempo que os cristãos da nova Capital certamente tiveram.

O espaço urbano de Constantinopla testemunhava de modo inequívoco o processo de cristianização que avançava, como se comprova pela quantidade de relíquias de mártires, monumentos e complexos religiosos. Em finais do século IV, mais precisamente sob o governo de Arcádio, ocorreu uma série de confiscos e de conversão de templos e edifícios pagãos em estruturas cristãs. Além disso, ocorreu uma multiplicação dos *martyria* (Figura 30), monumentos religiosos construídos para lembrar as fases da vida de Jesus ou, mais frequentemente, para abrigar o túmulo de um mártir e suas relíquias (KRAUTHEIMER, 1986, p. 518). Apesar de não seguirem um padrão arquitetônico único, os *martyria* foram muito

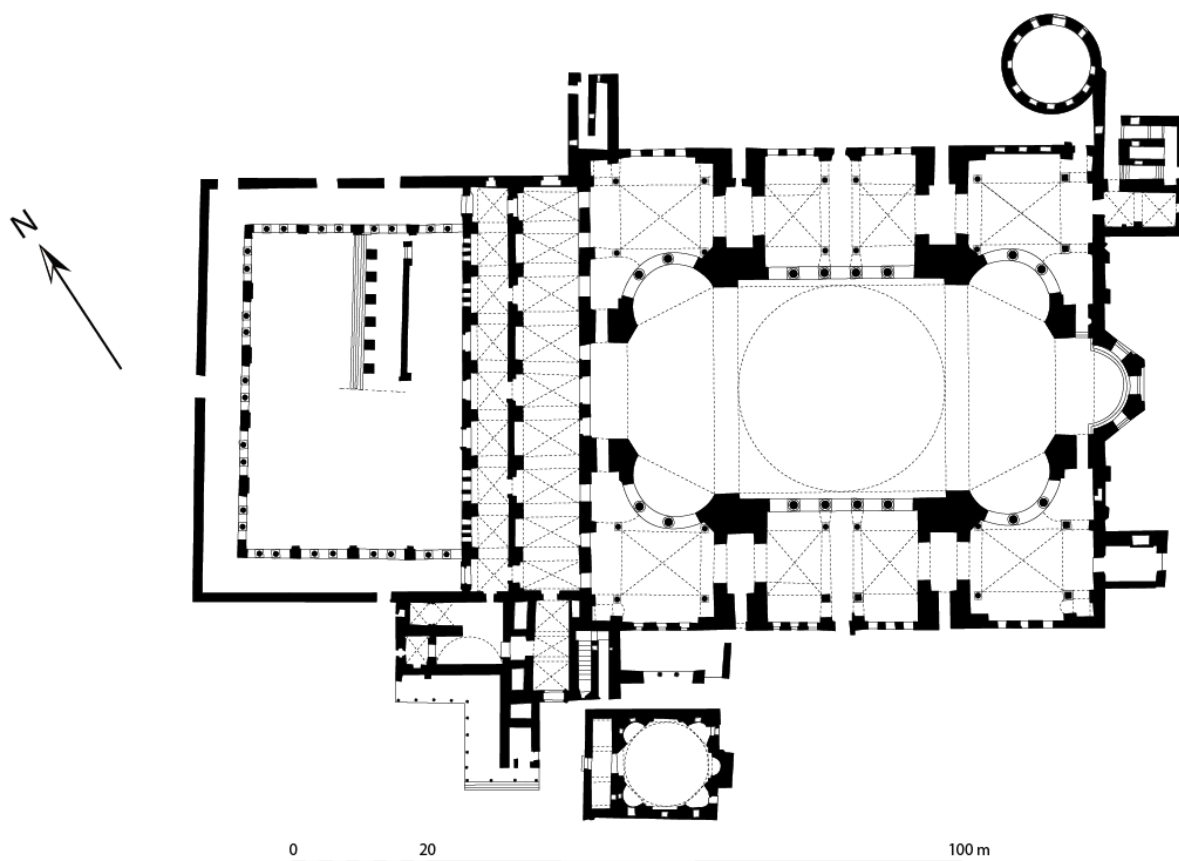
---

conformidade com a ortodoxia cristã de seu tempo. Para mais informações a respeito das distintas versões dos *Atos de André*, cf. Elliott (1993), Kampen (1991) e Roig Lanzillotta (2010).

<sup>153</sup> A respeito da herança apostólica de Bizâncio e da tradição sobre a figura de André para a diocese de Constantinopla, cf. Dvornik (1958).

difundidos no século IV, o que gerou uma diversidade de formas e modelos (YASIN, 2012, p. 251). Ao redor do monumento, havia, por vezes, um piso mais baixo e uma *fenestella* (pequena abertura), que ia do altar de pedra ao túmulo, de modo a permitir que os fiéis se aproximassem das relíquias (SYNDICUS, 1962, p. 73-89).

**Figura 30** – Planta da *Hagia Sophia*, Constantinopla, século VI, que comportava distintas relíquias ao longo de toda a igreja



Fonte: Müller-Wiener (1977).

Por meio das homilias de João Crisóstomo (*De ss. mart.*, 1-24; *In mart. aegypt.*, 1-5; *Eleaz. et sept. puer.*, 1-16; *In mart. omn.*, 1-17; *De Phoc.*, 1-12) dedicadas aos mártires e santos pelos registros arqueológicos, sabemos que a recepção de relíquias e a dedicação de *martyria* a elas ocorreram em várias regiões de Constantinopla, incluindo tanto as principais igrejas do centro da cidade quanto aquelas em localidades mais afastadas. Voltaremos a essas edificações cristãs no último capítulo. Por agora, resta saber que, em pouco tempo, Constantinopla tornou-se um importante centro de peregrinação, atraindo milhares de fiéis, o que a colocou de vez no mapa da geografia do sagrado.

Como vimos, sob Teodósio, Constantinopla se consolidou como residência imperial no Oriente. Esse processo, segundo Ramón Teja (1999, p. 11), foi acelerado quando, em 380, Teodósio conseguiu resolver o problema da insegurança no *limes* Reno-danubiano e transferiu-se de Tessalônica para Constantinopla. Segundo alguns autores, como Rosemary Radford Ruether (1969, p. 45) e o próprio Teja (1999, p. 11), em seu governo, o imperador buscou impor a ortodoxia nicena, já fortemente estabelecida no Ocidente e no Egito, mas que ainda era motivo de disputa no Oriente – como pode ser bem observado no confronto entre arianos e nicenos – ,<sup>154</sup> tese questionada por Helena Amália Papa (2016, p. 14), que enxerga o favorecimento imperial aos nicenos não apenas como uma preocupação em unificar a doutrina cristã em todo o Império, mas como uma tentativa política de manter a dinâmica e o bom funcionamento do governo. De uma forma ou de outra, a preferência imperial pelo credo niceno estava conectada à expansão do cristianismo, reverberando diretamente sobre Constantinopla, fato evidenciado pela inédita realização de um concílio na Capital.

A celebração do Concílio de Constantinopla, em 381, elevou não apenas o status da *pólis* anfitriã, mas também a tensão entre as diferentes sés orientais, uma vez que, na ocasião, além das discussões de cunho doutrinário e disciplinar, houve a tentativa de reafirmar Gregório de Nazianzo como bispo da cidade e, na esperança de reconciliar as comunidades cristãs orientais e ocidentais, Paulino teria sido reconhecido como bispo de Antioquia, o que gerou mais polêmicas com os bispos das províncias romanas do Egito e da Macedônia, que apoiavam Máximo para o episcopado de Constantinopla (MCGUCKIN, 2001, p. 358-359).

De forma ainda mais dramática, o Concílio de Constantinopla ameaçava o hipotético equilíbrio entre os episcopados, que havia sido definido no Concílio de Niceia, ainda em 325, ocasião na qual sancionou-se a primazia de Roma, no Ocidente, e a de Alexandria e Antioquia, no Oriente. Isso ocorreu, sobretudo, pela promulgação do terceiro cânone do Concílio de Constantinopla, que afirma: “O bispo de Constantinopla, no entanto, terá a prerrogativa de honra (*presbeia tēs timēs*) depois do bispo de Roma; porque Constantinopla é a Nova Roma” (*Conc. Const.*, I, 3). A promoção de Constantinopla como residência permanente do imperador e como metrópole cristã teria, como dissemos, questionado a autoridade de que gozavam as sés mais antigas (TEJA, 1999, p. 12). Contudo, a prerrogativa de Constantinopla estabelecida pelo Concílio teria gerado muita insatisfação, tanto entre as demais sés orientais, que viam sua primazia ameaçada,

---

<sup>154</sup> Para mais informações a respeito do conflito entre arianos e nicenos, cf. Papa (2009; 2014). As já mencionadas análises de Ventura da Silva (2003a) sobre o governo de Constâncio II e os efeitos de política imperial sobre os distintos grupos cristãos são também fundamentais para compreender este conflito.

quanto no Ocidente, pois a ascensão da nova Capital a tornava uma possível rival de Roma, motivo pelo qual o episcopado romano não aceitou a validade do terceiro cânone de imediato, debatendo-o e confrontando-o pelos séculos seguintes.

Em face desse agudo conflito, Gregório de Nazianzo buscou justificar a ascensão de Constantinopla, afirmando que esta foi convocada a desempenhar um papel de extrema importância na querela entre o Oriente e o Ocidente. Nas palavras do bispo:

Esta cidade é a pérola do universo, que tem o supremo poder sobre a terra e o mar, que é algo como o elo de união entre os confins do Oriente e do Ocidente, para a qual, de todos os horizontes, todas as eminências convergem e onde tudo encontra sua origem como porto comum de fé (Greg. Naz., *Orat.* 42, 10).

Após sua renúncia ao cargo de bispo de Constantinopla e o retorno à terra natal, na Capadócia, Gregório, uma vez mais, assumiu o episcopado de Nazianzo e começou a compor *Carmina de vita sua*, seu poema autobiográfico (RUETHER, 1969, p. 45). Em sua derradeira obra, Gregório continua com suas considerações sobre o Oriente e o Ocidente, desta vez fazendo alusão aos modelos cósmicos para defender a posição de Constantinopla e a coexistência pacífica entre as duas metrópoles. Para o bispo de Nazianzo:

[...] a natureza não nos deu dois sóis, mas duas Romas, que iluminam todo o universo: uma, poderosa há muito tempo, a outra, há pouco; diferem apenas no fato de uma brilhar no Oriente e outra no Ocidente, mas em ambas a beleza compete com a beleza (Greg. Naz., *Carm.*, II, 1, 562-567).

Considere agora o belo raciocínio que eles ofereceram: era necessário, segundo eles, que a situação da Igreja se adaptasse ao modelo solar e que a autoridade viesse da terra de onde Deus nos foi apresentado em seu corpo revestido de carne. E então? Aprendemos a não venerar o movimento dos astros e acreditamos que a carne de Cristo é a primeira de todo o gênero humano. Ademais, se eles podem responder que Ele nasceu no Oriente é porque ali existia maior imprudência e Ele poderia encontrar mais facilmente a morte para depois ressuscitar e assim salvar a nós (Greg. Naz., *Carm.*, II, 1, 1690-1699).

Independentemente dos esforços de Gregório em tentar apaziguar as disputas entre as duas capitais, o fato desconcertante para os bispos contrários à ascensão de Constantinopla remontava, em especial, à promoção que a cidade recebeu em 381. Além da prerrogativa sobre as sés orientais, a jurisdição episcopal Constantinopla sobre os territórios havia sido ampliada, pois o concílio concedeu ao seu bispo o direito de consagrar as dioceses do Ponto, da Ásia e da Trácia, reduzindo ainda mais a importância de Alexandria, Antioquia e Jerusalém, muito mais antigas (GREGORY, 1979, p. 35). Sessenta anos após o polêmico Concílio, o assunto ainda era motivo de desacordo, o que levou Leão I (*Ep.* 106, 5), bispo de Roma, a ser enfático em sua



carta a Anatólio, bispo de Constantinopla, ao declarar que o terceiro cânone do Concílio de Constantinopla nunca havia sido submetido a Roma e que sua promulgação se tratava de uma violação aos ordenamentos do Concílio de Niceia. Por fim, assim como ressalta Teja (1999, p. 14), a transcendência histórica desse acordo constituía apenas o prelúdio da rivalidade histórica entre as sés episcopais alinhadas a Roma e a Constantinopla que perdurou por séculos.

## A CONSOLIDAÇÃO DA METRÓPOLE DO ORIENTE

As cidades, sem dúvida, não seriam tão complexas e reveladores em suas formas sem as diversificadas apropriações e representações humanas, uma vez que o espaço urbano é extremamente importante para a compreensão de inúmeros processos históricos e geográficos. É esse espaço urbano que, muitas vezes, converte-se em palco para manifestações, revoltas e espetáculos. Em Constantinopla isso não poderia ser diferente.

De trajetória única, Bizâncio passou de colônia grega a uma respeitável *pólis* portuária, em constante expansão. Travou confrontos bélicos e sofreu com as guerras, foi destruída e tornou-província de Roma. Foi reconstruída, reestruturada, cobiçada e ressurgiu como residência imperial e uma opulenta capital. Cidade de comércio, expansão militar, espetáculos teatrais, jogos e apostas. Zona de permanências e rupturas, de tradição e inovação. Capital do Império, detentora de uma jovem sé, mas de autoridade invejável. Essa é a Constantinopla de sua origem ao “longo século IV”, complexa, respeitável e em constante ascensão, mesmo antes de ser caracterizada como a capital do “Império Bizantino de Justiniano” e a “Rainha das Cidades”.

Ao longo deste capítulo, tentamos demonstrar (e compreender) quão rica é a história de Constantinopla. Por isso, algumas considerações que realizamos ao longo desse percurso merecem ser retomadas para melhor aclarar nossos argumentos. Um aspecto marcante ocorrido na reformulação da Capital se refere ao uso de imagens, às construções públicas e privadas e à própria ampliação da cidade, no final do século IV e início do século V, por meio das Muralhas de Teodósio. Além de criar uma verdadeira capital, todas essas medidas contribuíram para reforçar a própria figura do imperador.

As colunas, as decorações e os elementos arquitetônicos utilizados na construção do Fórum de Arcádio, por exemplo, não eram acidentais. Com elas, o soberano almejava uma representação específica de grandeza para o Império do Oriente, e, em especial, para sua Capital, Constantinopla (BASSETT, 2004, p. 96). A *Mese*, principal via urbana, foi projetada para cortar

quase toda a cidade ao meio e abrigar procissões imperiais em datas festivas. Os fóruns de Constantino, Arcádio e Teodósio, os palácios, as termas, o hipódromo, o teatro, as praças, as grandes muralhas, todas essas construções exibiam ares de tradição, da *gloria Romanorum*, e exibiam, sempre que possível, estátuas, obeliscos, mosaicos e outros monumentos que reforçavam a representação e a imagem de poderio imperial (SARADI, 2000, p. 3-41).

Seria, portanto, um equívoco ignorar a potencialidade dos objetos físicos, da cultura material, em armazenar ou evocar memórias, uma vez que a memória “não é uma metáfora, mas uma metonímia baseada no contato material entre uma mente que lembra e um objeto que faz lembrar” (ASSMANN, 2008, p. 111). Em outras palavras, podemos dizer que as coisas não têm uma memória própria, mas são capazes de nos fazer recordar, pois carregam as memórias das quais as investimos. O que seria a monumentalidade se não um ato seletivo de comunicação e transmissão de um discurso inteligível? Em outras palavras, a prática da monumentalidade mostrou-se fortemente presente na cultura greco-romana, o que de forma alguma exclui Constantinopla. A construção, a apropriação e a exibição de artefatos evidencia isso. A possibilidade de incorporar monumentos egípcios, orientais, gregos, romanos e transmitir uma mensagem inteligível para a sociedade serviu como aparato para os governantes da nova metrópole reforçarem aquilo que é denominado como culto imperial.

A potência de comunicação e performatividade da arquitetura não ficou restrita à política oficial do Império. Os cristãos, em constante expansão na cidade, souberam utilizar prédios, monumentos, *martyria* e basílicas para fazer frente à tradição greco-romana e professar o seu credo, não somente por meio do discurso oral, mas também por discursos visuais, imagéticos e metafóricos, dotados de intenção. Para nos valermos da certa expressão de Ventura da Silva (2012b, p. 14), uma nova geografia começava a se esboçar no espaço urbano tardo-antigo, fortemente influenciada pelos cristãos, tanto em termos físicos quanto em termos simbólicos. É fundamental, no entanto, ter em mente que não havia uma unidade cristã dominante nesse período, como expresso na rivalidade que opunha os líderes episcopais.

Em função da pluralidade cultural, política e religiosa de Constantinopla, muito bem expressa em sua materialidade, podemos afirmar que o axioma enunciado por Bury (1923, p. 76), em sua frase: “Desde a sua inauguração, a Nova Roma era ostensiva e oficialmente cristã”, não expressa a realidade do mundo tardo-antigo, nem mesmo da Capital do Oriente, assim como gostariam Agostinho (*De civ. Dei*, V, 25) ou Eusébio (*Vit. Const.*, III, 48).

A trajetória de João Crisóstomo, ao ocupar o cargo de *epískopos* na Capital, entre 398 e 404, traduz muito bem a conjuntura descrita acima. Os discursos do bispo de Constantinopla trazem à tona uma preocupação patente com as práticas e espaços cristãos dentro da cidade. Assim como no período vivido em Antioquia, João permanecia em sua luta pela separação geográfica entre cristãos e pagãos. Para o bispo, estava claro que os seguidores de Cristo deveriam se abster de entretenimentos mundanos oferecidos pela cidade e perpetuados pela tradição greco-romana, como os teatros e os jogos. Nem mesmo deveriam compartilhar, além do necessário, espaços frequentados por não-cristãos, como fóruns, praças, mercados e banhos públicos (Ioa. Chrys., *Cont. lud. et theat.*, 272-278). João Crisóstomo, fiel aos seus ideais ascéticos, interferiu em questões complexas do cotidiano dos crentes em Jesus, como a utilização do espaço e do tempo. Além disso, ele propôs alterações que interferiam diretamente nos patamares mais elevados da hierarquia eclesiástica da Capital e até mesmo de outras dioceses, o que causou enfrentamentos com diversos grupos cristãos, como os monges, novacianos e arianos (Pal., *Dial.*, V).

Constantinopla era, sem dúvida, uma capital política e religiosa. Mas isso não quer dizer que ela fosse coesa ou seus credos universais. As disputas internas e teológicas que não cessavam, a construção do patriarcado da cidade, as lutas para o estabelecimento de uma doutrina única, a escolha e a nomeação de indivíduos para atuarem pela causa cristã, o estabelecimento de redes e, logicamente, os rumos da atividade de pregação, todas essas questões repousavam, sobretudo, nos ombros de uma figura que ascendia juntamente com o desenvolvimento do cristianismo e das cidades que o acolhiam. Esse indivíduo é ninguém menos que o bispo, o representante mais prestigiado da *ekklesia* na sociedade. Não à toa, as sucessões por esse cargo eram marcadas por disputas ferrenhas, que poderiam definir os rumos teológicos e as preferências doutrinárias que uma sé exibiria.

Na medida em que buscamos dar prosseguimento à análise da relação entre Constantinopla e o cristianismo, dedicamos o capítulo seguinte à compreensão do desenvolvimento do processo de cristianização na Capital, responsável pela proclamação do cristianismo como religião imperial, pela influência eclesiástica no âmbito urbano e na promoção de Constantinopla à rota essencial na geografia do sagrado. Nesse sentido, refletimos sobre o percurso da disseminação da fé em Jesus no Império Romano, para, em seguida, compreendermos o processo de cristianização de Constantinopla, a partir de sua refundação por Constantino, em 330.

## CAPÍTULO IV

**UMA CIDADE ESQUADRINHADA PELO PODER  
IMPERIAL E RELIGIOSO**

A relação entre religião e política possui uma extensa gama de exemplos no que se refere à Antiguidade. Questões relacionadas a essas problemáticas se encontram presentes em múltiplas conjunturas, passando, às vezes, despercebidas, embora sejam capazes de impactar significativamente no *modus vivendi* de uma época. Com o cristianismo não é diferente. Desde o surgimento das correntes baseadas na fé em Jesus, diversas transformações acometeram o credo, da perseguição a seus seguidores ao reconhecimento público como religião oficial do Império Romano, por Teodósio, em 380, incluindo a compreensão de Constantinopla como capital cristã no Oriente.

Apesar de a Nova Roma ser amiúde qualificada como uma cidade cristã, o processo repentino de conversão de uma *pólis* inteira nos soa um tanto ou quanto estranho. De fato, Constantinopla veio a se tornar parte fundamental da geografia do sagrado na Antiguidade Tardia, sendo um local de peregrinação de fiéis, de busca por milagres, de abrigo de relíquias, de proclamação de homilias elaboradas por importantes Padres da Igreja e de decisões tomadas por outras sés, como bem atestam os concílios realizados na Capital (*Conc. Const.*, I; II; III).<sup>155</sup> Não obstante isso, é preciso compreender que apenas a refundação de Bizâncio, em 330, não foi capaz de transformar o solo de Constantinopla num modelo de cidade cristã do dia para a noite, como vimos no capítulo anterior. O cristianismo, como movimento espiritual, ainda caminhava em direção ao calibre que exhibirá nos séculos seguintes. Isso posto, devemos dizer algumas palavras sobre o processo comumente chamado de cristianização, deflagrado ao longo do Império Romano, pois é mediante ele que figuras eclesiásticas, como os bispos, ocuparão importantes posições de autoridade na época tardia.

Tal como afirmamos no primeiro capítulo, a cristianização como conceito é pouco definida pelos pesquisadores que a abordam em suas pesquisas. Essa conduta gera uma série de dúvidas entre os leitores e os próprios estudiosos, uma vez que a falta de parâmetros epistemológicos mais estritos resulta numa confusão teórica quanto aos excessos e aos limites do que é cabível

---

<sup>155</sup> Durante a Antiguidade Tardia, três concílios ecumênicos foram realizados em Constantinopla, em 381, 553 e 680, além dos sínodos regionais e locais.

ao conceito em si.<sup>156</sup> Todavia, definir um conceito tão abrangente e complexo pode gerar uma série de generalizações e problemas teórico-metodológicos. Sendo assim, como pode ser definida a cristianização? Numa resposta rápida, e igualmente frágil, podemos dizer que cristianização é o processo de conversão à crença cristã. Em essência, essa resposta não é equivocada. Mas ela também não compreende as especificidades envolvidas em tal procedimento, ou seja, os meios, os suportes, as estratégias, os atores, os objetivos, entre outras questões igualmente fundamentais para sua efetivação. Para lapidar um pouco mais a definição anterior, podemos reformulá-la como a conversão de indivíduos e grupos ao credo cristão, com base nos ensinamentos de Jesus e amparado por um livro sagrado, a *Bíblia* (PELLEGRINO, 1983, p. 839-847). Tal processo ocorre em momentos e locais diferentes, por meio de recursos materiais e imateriais, como imagens, palavras, monumentos e sentimentos. Utiliza os meios que estão à sua disposição, criando particularidades em cada local. Vale-se também de expedientes psicológicos, que envolvem promessas de cura da alma e do corpo, salvação e vida eterna, ao mesmo tempo que se emprega ameaças e até mesmo violência, que vão desde punições a danos infundáveis.

A cristianização depende do meio em que ocorre, além dos objetivos para aquele momento em questão, o que a torna mais ou menos agressiva. Nesse sentido, por vezes, pode ser relativamente pacífica, sendo feita por meio do evangelismo e da ação de missionários. Em outras ocasiões, pode ser violenta, utilizando forças militares, como na expansão do reino franco por Carlos Magno (GARIPZANOV, 2008), ou político-religiosas, como na colonização europeia das Américas (SOUZA, 1989; TODOROV, 1996), África (SANNEH, 1995), Ásia (YOUNG; SEITZ, 2013) e Oceania (KAYE, 2002). A cristianização também pode ter um caráter misto, priorizando-se modificações culturais na tradição existente e, em seguida, a destruição de elementos não-cristãos, seja por meio da violência ou não. Volta e meia, observamos a apropriação e (re)representação de objetos, datas, festividades e lugares. A adição de símbolos cristãos a monumentos pagãos e reutilização de recintos que outrora eram utilizados por outras vertentes religiosas são um bom exemplo dessa prática, também chamada de *interpretatio Christiana*. Os usos da literatura, da retórica, de *exempla*, do espaço urbano, da psicologia, da violência, do apagamento e construção da memória, da ressignificação de monumentos e símbolos estão entre as estratégias mais eficazes para o sucesso da cristianização ao longo dos séculos, desde a Antiguidade à Contemporaneidade.

---

<sup>156</sup> Para uma compreensão apurada das potencialidades dos conceitos, recomendamos a leitura de Koselleck (2006, p. 103-115).

Não podemos nos esquecer dos atores responsáveis pela cristianização, que correspondem a papéis mais ou menos bem definidos com base na hierarquia eclesiástica. Ou seja, bispos, presbíteros, diáconos, diaconisas, grupos de mulheres, como virgens e viúvas, leitores, ascetas, mártires, todos eles têm lugar no modelo pedagógico cristão e, conseqüentemente, no processo de conversão ao cristianismo.

Gregório Magno (*Ep.* 76),<sup>157</sup> ocupando o episcopado de Roma, talvez tenha exprimido a mais emblemática definição de cristianização na Antiguidade Tardia. As ações recomendadas por Gregório, de certa maneira, ecoam aquelas realizadas pelos bispos do século IV e V, assim como as de João Crisóstomo à frente da sé de Constantinopla. É claro, em contextos e proporções distintas – e com reações diferentes –, como veremos neste capítulo e nos próximos. Todavia, os bispos nem sempre tiveram condições de fazer aquilo que desejavam. O avanço da cristianização, mesmo em Constantinopla, ocorreu paulatinamente e não de modo repentino, como sugere MacMullen (1984). Sendo assim, convidamos o leitor a entender um pouco mais a respeito dos eventos que desembocaram na proclamação do cristianismo como religião imperial, na influência eclesiástica sobre a sociedade e na promoção de Constantinopla a uma rota essencial na geografia do sagrado. Para isso, analisamos, neste capítulo, o percurso da cristianização do Império Romano, os meios, as táticas e estratégias adotadas por seus protagonistas para sua efetivação. Em seguida, nos dedicamos à cristianização de Constantinopla, a partir de sua refundação por Constantino, em 330. Consideramos a natureza distinta desse processo na Capital, que envolvia uma mescla de poder imperial e religioso, elementos da cultura tradicional greco-romana e cristã, bem como rupturas, continuidades, apropriações e representações em distintas esferas do cotidiano bizantino. Também analisamos a importância do Concílio de Constantinopla, realizado em 381, e de seus cânones para a elevação do status da cidade entre as demais sés e para a definição de uma ortodoxia cristã no Oriente. Por último, e não menos importante, nos concentramos no *Código Teodosiano* e em suas leis que, de uma forma ou de outra, favoreceram o cristianismo e ampliaram a atuação dos bispos na sociedade.

---

<sup>157</sup> A *Epistola* 76 de Gregório também é conhecida como *Epistola ad Mellitum*, uma vez que foi endereçada a Melito de Cantuária.

## A CRISTIANIZAÇÃO E SEUS MÉTODOS

A partir do século III, a intensificação dos ideais cristãos alcançou, em grande escala, a aristocracia romana, o que significa adentrar os limites do conjunto de tradições que constituía o *mos maiorum*.<sup>158</sup> Silvia Marcia Alves Siqueira (2013, p. 4) ressalta que analisar as transformações que envolvem a tradição romana não apenas proporciona a possibilidade de verificar a expansão do cristianismo, mas também as “adaptações da elite” frente às novas e crescentes manifestações culturais. Opinião essa que vai de encontro às considerações feitas por Jean-Michel Carrié (2010, p. 458), ao afirmar que ao observarmos uma *Paideia* tradicionalmente conservadora “polemizar as formas culturais concorrentes, que julga naturalmente inferiores por serem novas, [...] já temos uma evidência de que algumas elites socioculturais não ficaram indiferentes ao aparecimento de novas tendências culturais”. Em outras palavras, isso quer dizer que, entre conflitos socioculturais da própria aristocracia, a propagação dos ideais cristãos impactou os valores sociais romanos.

As transformações de cunho sociocultural dentro da aristocracia, de certa forma, fortaleceram a recepção e a aceitação da crença em Jesus, como os milagres, as relíquias e as aparições.<sup>159</sup> É necessário advertir que, mesmo diante das transformações de cunho cultural, a vitalidade da *Paideia* pode ser observada na rejeição de alguns valores cristãos dentro de determinados grupos (CARRIÉ, 2010, p. 458). Isso ilustra o fato de o cristianismo ter sido incorporado e praticado de maneira distinta nos múltiplos estratos da sociedade romana tardo-antiga.

O cristianismo exercitado em Constantinopla, por exemplo, foi fortemente influenciado por características imperiais estabelecidas por Constantino, que talvez fossem fortemente reprovadas em outros momentos da história eclesiástica (LIEBESCHUETZ, 1979, p. 296). Não à toa, João Crisóstomo não mediu esforços para reformar a sé da Capital quando assumiu o episcopado, uma vez que condenava várias atitudes dos membros da *ekklesia*, dos fiéis, bem como da própria casa imperial (Pal., *Dial.*, V; Soc., *Hist. eccl.*, VI; Phil., *Hist. eccl.*, XI; Soz., *Hist. eccl.*, VIII). Tanto celebrações em igrejas quanto cerimônias nas vias e recintos públicos faziam parte das práticas cristãs constantinopolitanas, naquilo que Dagrón (1974, p. 379)

<sup>158</sup> *Mos maiorum*, traduzido como “costume dos ancestrais”, é o código não escrito no qual os romanos derivavam suas normas sociais. Em resumo, é o guia basilar da moralidade tradicional romana, podendo ser considerado um complemento das leis escritas (HÖLKESKAMP, 2010, p. 17).

<sup>159</sup> Como notam André Leonardo Chevitaress e Pedro Paulo A. Funari (2012, p. 32), os milagres faziam parte do cotidiano do homem antigo ou, ao menos, eram percebidos como algo plenamente possível, a depender de quem as interpretava. Todavia, saduceus, fariseus, essênios e demais judeus considerados cultos costumavam não se deixar seduzir por manifestações prodigiosas, uma vez que tais feitos, entre outros motivos, possuíam forte apelo popular.

nomeou de amálgama entre as cerimônias oficiais do Império e o cristianismo. Até mesmo os Padres da Igreja desse período sustentavam que a presença do paganismo na Capital devia-se às fortes raízes vinculadas à tradição imperial (LIMBERIS, 1994, p. 30). Raízes essas que, na visão de Gregório de Nazianzo (*Or.* 33, 1-3), deveriam ser uma preocupação maior para os cristãos, ao invés de perderem tempo lutando uns contra os outros por questões teológicas, como veremos ainda neste capítulo.

A respeito desse amálgama entre tradição e cristianismo, Zósimo (*Hist. Nov.*, IV, 37) relata que Graciano, imperador do Ocidente (375-383) e Oriente (378-379), ao recusar o título de *pontifex maximus*, criou precedentes para futuros imperadores desvincularem suas imagens das tradições clássicas. Graciano foi igualmente responsável por certas restrições aos cultos romanos no Ocidente, bem como pela remoção do altar da Vitória do Senado (MACMULLEN, 1984, p. 100; LIMBERIS, 1994, p. 31; BYFIELD, 2003, p. 92-94), medida essa que gerou grande discussão entre pagãos e cristãos, tendo como expoentes Símaco e Ambrósio, que emitiram opiniões divergentes a respeito do mesmo evento, como documentado na correspondência enviada a Valentiniano II (Ambr., *Ep.* 17, 1-17; *Ep.* 18, 1-41; Sym., *Mem.*, 1-18).<sup>160</sup>

Durante os ataques dos godos a Constantinopla, em 378, Graciano promoveu Teodósio ao posto de general para ajudá-lo no campo de batalha. Os atributos militares de Teodósio foram reconhecidos por Graciano que, em 378, o declarou imperador do Oriente (LIMBERIS, 1994, p. 32). De acordo com Teodoreto (*Hist. eccl.*, V, 6-11), em 381, Teodósio teria convocado o Concílio de Constantinopla com o objetivo de “restaurar a concórdia entre as igrejas”. Nesse sentido, o imperador deflagrou uma campanha para fechar os templos pagãos de Constantinopla, bem como para transformar as antigas construções em recintos cristãos, como igrejas, albergues e hospitais (Ioa. Mal., *Chrono.*, XIII, 39).

Duras reações à política do imperador emergiram no Oriente, o que contraria a ideia de cristianização absoluta construída pela historiografia cristã, sobretudo de língua latina (LIMBERIS, 1994, p. 33). Ao que parece, a destruição de templos pagãos e/ou sua conversão em recintos cristãos foram recebidas com violência pelos seguidores dos cultos tradicionais romanos (Soz., *Hist. eccl.*, VII, 15). Segundo Limberis (1994, p. 35), mesmo com a destruição de templos e as demais medidas restritivas aos pagãos, nada sugere que Teodósio tenha realizado grandes mudanças nas antigas cerimônias cívicas. Pelo contrário, em sua *História*

---

<sup>160</sup> Para mais informações sobre esse episódio, consultar Klein (1972), Rosen (1994), Evenepoel (1998/1999), Pangerl (2012) e Testa (2015).



*Nova* (IV, 37), Zósimo alega que, durante o governo de Teodósio, os rituais cívicos teriam sido reforçados, uma vez que o próprio imperador era admirador das solenidades oficiais e das apresentações no hipódromo. Fato esse constatado pela arquitetura e pela monumentalidade da cidade e, em especial, pela arena de Constantinopla, que exibia um expressivo número de estátuas, imagens e obeliscos. Ao fim e ao cabo, a tese do amálgama entre as cerimônias imperiais e o cristianismo, defendida por Dagron (1974, p. 379), também se mostra válida para o final do século IV e início do V e não apenas para o contexto da refundação de Bizâncio.

A institucionalização do cristianismo e sua oficialização, no século IV, como antecipamos, geraram conflitos com os defensores dos cultos tradicionais. Isso não ocorreu apenas pelas mãos de Teodósio, uma vez que, ao longo do século, os pagãos já vinham sofrendo com confiscos, interdições de sacrifícios, proibição de consulta a oráculos e visitação a templos, além da promulgação de leis restritivas aos seus cultos, como a de 356, na qual era proibido, sob pena de morte, celebrar sacrifícios, adorar os ídolos ou mesmo entrar em seus templos (Soc., *Hist. eccl.*, V, 16; Soz., *Hist. eccl.*, VII, 15; Zos., *Hist. Nov.*, IV, 37). Por fim, em 391, o imperador promulgou uma lei que proibia qualquer ato do culto pagão, mesmo os executados no interior das residências (*Cod. Theod.*, XVI, 10, 10-12). Apesar disso, devemos estar atentos para não confiar acriticamente na eficácia da legislação, pois conhecemos diversos exemplos de descumprimento das leis imperiais, o que não significa que a legislação imperial fosse de todo inócua, mas sim que as crenças e práticas religiosas não se transformaram subitamente, como bem atestam os casos de Antioquia,<sup>161</sup> Arábia Pétreia, Rafi, Hierápolis e Apameia, onde templos permaneceram em pleno funcionamento no século seguinte (Soz., *Hist. eccl.*, VII, 15).

As distintas modalidades de manifestação cultural, incluindo as cristãs, penetraram cada vez mais na esfera aristocrática, que as apropriaram e as utilizaram como fomento para novas práticas. Burocratas, tais como os *scribae* de governadores, de magistrados e do Senado; funcionários executivos; chefes de serviços fiscais; intendentes e administradores (*actores aut procuratores*); e mestres de retórica (*rhetores*) e de gramática (*grammaticii*) veiculavam todo tipo de valores, sendo muitos deles distintos daqueles considerados tradicionais para a aristocracia (CARRIÉ, 2010, p. 463). Sendo assim, as possibilidades de expansão do culto a Jesus eram, na época tardia, ainda mais favoráveis. Isso sem mencionarmos a atuação direta de bispos, monges e devotas cristãs. Como sugere Averil Cameron (1991, p. 55-69), valores tradicionais dos segmentos mais abastados foram adaptando-se à medida que eram absorvidos

---

<sup>161</sup> As análises de Ventura da Silva (2012; 2013) ilustram muito bem o lento processo de transformação das práticas religiosas em Antioquia, por exemplo.

elementos pertencentes ao universo do cristianismo, como símbolos, rituais e explicações teológicas.

Uma característica notável da produção cristã do século IV que não poderia deixar de ser mencionada é o hibridismo entre formas culturais mais intelectualizadas e aquelas de extração popular. Atanásio (*Syn.*, 15; *Ar.*, 1, 4), bispo de Alexandria, gabava-se ao afirmar que seu poema antiariano (*thaleia*), que expunha posições doutrinárias complexas sob forma popular, era conhecido até nos albergues da cidade, “[...] entre aqueles que cantam tais acordes sobre seus copos, em meio a aplausos e piadas”. João Crisóstomo (*De sac.*, V, 6), por sua vez, declara que os sacerdotes precisam adaptar os seus discursos à audiência, uma vez que “[...] não é possível selecionar os frequentadores somente dentre homens respeitáveis e a maior parte da Igreja calha de ser composta de ignorantes”. Do mesmo modo, Agostinho (*Retr.*, 1, 19; 2, 20) alegava que seu *Psalmus contra partem Donati*, deliberadamente escrito sem muitos floreios, possuía o objetivo de alcançar os mais humildes, ignorantes e iletrados. Em suas palavras:

Queria que a causa dos donatistas chegasse ao conhecimento das pessoas mais humildes, dos ignorantes e analfabetos, e que estivesse na memória deles [...] Então eu compus, para eles cantarem, um salmo na ordem das letras latinas, do tipo que se chama cartilhas... Eu queria usar só um tipo de métrica, pois receava que a necessidade da métrica me obrigasse a usar expressões estranhas ao uso popular (Aug., *Retr.*, 1, 19; 2, 20).

A respeito dessa *democratização* da cultura na Antiguidade Tardia, Carrié (2010, p. 468), em contraposição a outros autores, como Ramsay MacMullen (1990), defende que a possibilidade de mudança cultural durante a fase tardo-antiga e a aceitação de tal mudança pelos aristocratas se explicam “pelo fato de a nova religião ter se difundido, pelo contrário, de cima para baixo na sociedade, pois os membros da elite sociocultural não podiam se tornar cristãos sem dar uma reviravolta em todo seu sistema de valores precedente”. Ewa Wipszycka (1988, p. 83-128), em sua análise sobre o processo de cristianização do Egito, compartilha da mesma interpretação, ao afirmar que não há indícios suficientes para declararmos que a população menos abastada era mais receptiva ao cristianismo do que a aristocracia, uma vez que uma das principais características cristãs foi exatamente a capacidade de atrair adeptos de múltiplas camadas socioculturais, como vemos ocorrer nos primeiros séculos.

Cameron (1991, p. 8-9) também se opôs à ideia recorrente de empobrecimento cultural durante o período tardo-antigo e à associação mecânica e direta do cristianismo com o popular,<sup>162</sup> o que

---

<sup>162</sup> É importante assinalar que a noção de declínio como paradigma dominou as análises do período que, hoje, definimos como Antiguidade Tardia, especialmente devido à popularização de tais ideias por Edward Gibbon. As

inclui a própria produção literária cristã, como as *vitae* e as hagiografias.<sup>163</sup> Sem dúvida, os tratados, as homilias e as epístolas de autores cristãos continham massivos recursos retóricos provenientes da cultura clássica, muito provavelmente devido à formação educacional daqueles que ocupavam os cargos mais importantes da hierarquia eclesiástica. Notamos isso, sem muito esforço, nos casos de João Crisóstomo, Gregório de Nazianzo, Atanásio, Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa, Ambrósio e outros Padres da Igreja, que redigiam seus escritos com objetivos práticos, visando à instrução e à edificação dos fiéis, fossem eles pertencentes à aristocracia ou não.

Outro elemento importante para a efetivação da cristianização foi o próprio engajamento pessoal dos seguidores de Jesus, que eram impulsionados por uma noção de verdade e dispunham de diversos métodos para professá-la. Num momento em que o cristianismo ainda estava em ascensão e seus agentes buscavam distingui-lo como a *religio* verdadeira e ampliar suas influências dentro da sociedade romana, não era tão fácil impor a conduta e os preceitos evangélicos. Assim, foi preciso adaptá-los ao meio em que se encontravam. O conceito que melhor define essas *táticas*, que viriam, mais tarde, a se tornar *estratégias*<sup>164</sup> foi o de *interpretatio Christiana*, como mencionamos no tópico anterior.

Podemos definir a *interpretatio Christiana*, num sentido mais geral, como a recepção e reinterpretção de um elemento cultural ou fato histórico não cristão com o objetivo de adaptá-lo à cosmovisão cristã. O termo é comumente aplicado à reformulação de atividades religiosas e culturais, crenças e imagens ditas pagãs sob uma forma cristianizada como uma estratégia para a cristianização. De uma perspectiva cristã, “pagão” se refere às várias crenças religiosas e práticas daqueles que aderiram aos ritos não abraâmicos, em especial os cultos tradicionais romanos, helenístico, egípcio, celta e germânico, as religiões do Oriente Próximo, os cultos de iniciação e mistério e, por extensão, qualquer outro credo religioso (HASLUCK, 2000). Apesar da amplitude dos limites que separam os cristãos dos não-cristãos, a ideia da *interpretatio*

---

teorias pautadas na visão de declínio presentes na narrativa gibboniana apresentavam a decadência do Mundo Antigo sob o prisma de dois fatores: a cristianização do Império Romano, promotora de uma popularização e consequente empobrecimento cultural, e a barbarização, destruidora das mais nobres tradições clássicas (GIBBON, 1989, p. 442-443).

<sup>163</sup> Discutimos a produção e utilização da literatura cristã, por meio da análise de *Vita Olympiadis*, em Furlani (2014).

<sup>164</sup> Entendemos estratégias aqui de acordo com os dizeres de Michel de Certeau (1998). Para o autor, as táticas são ações desviacionistas, que geram efeitos imprevisíveis, sendo elas resultado da astúcia e da capacidade inventivas de seus praticantes, possibilitando aos atores romperem com o *status quo*. As estratégias, por sua vez, correspondem a um cálculo de relação de forças empreendido por um sujeito detentor de algum tipo de poder que, por esta via, “[...] postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e, portanto, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta” (CERTEAU, 1998, p. 46-47).

*Christiana* está embutida em uma história complexa, cujas premissas e componentes devem ser isolados antes de somarem-se ao todo (EBERLEIN; MIRWALD-JAKOBI, 1996; EBERLEIN, 2007).

É digno de nota, portanto, o fato de que, no final do período helênico, a interpretação alegórica clássica foi adaptada por estudiosos judeus com uma intenção apologética para a interpretação do Antigo Testamento (EBERLEIN, 2007). Tal prática difundiu-se nos séculos seguintes, como podemos constatar a partir das declarações de Filo de Alexandria (*Leg.*, 1-17), no século I, marcadas pelo uso da alegoria com o intuito de harmonizar as escrituras judaicas, em especial a *Torah*, com a filosofia grega. Até onde se sabe, Filo foi o primeiro a analisar as Escrituras por meio de quatro parâmetros: o histórico, o legislativo, o litúrgico e o profético (BLÖNNINGEN, 1992).<sup>165</sup>

A partir de Paulo (*Gl.*, 4,24; *Ef.*, 1), o cumprimento e a revelação da verdade do Antigo Testamento são atribuídos aos cristãos, não mais aos judeus. Conteúdo semelhante é encontrado na epístola apócrifa de Barnabé, que fornece a possibilidade de interpretação da história judaica à luz da fé cristã, a única e verdadeira (*Ep. Barnab.*, 4, 6-8; 13, 1-17). Mediante essas e outras premissas, consolidou-se o entendimento de que o paganismo também poderia ser submetido à autoridade cristã (DITTMANN, 1969, p. 11; EBERLEIN, 2007).

De início, os escritores cristãos hesitaram em interpretar elementos da cultura clássica, posto que pareciam oferecer suporte ao politeísmo. As interpretações de Homero, por exemplo, foram adotadas apenas quando podiam ser usadas como exemplo. Todavia, novamente por meio de Paulo (*Rm.* 1, 19), em sua *Epístola aos romanos*, ao afirmar “Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lhes revelou”, é que se constitui um alicerce para a adaptação cristã de elementos históricos ou culturais greco-romanos, uma vez que traços da verdade divina poderiam ser encontrados no mundo pagão. Um ímpeto adicional foi fornecido pelo conflito sobre a prioridade das religiões ou culturas, cujos protagonistas foram Moisés e Homero. Assim, a interpretação alegórica, sob a forma da *interpretatio Christiana*, finalmente se tornou um meio de se chegar a um acordo com a cultura greco-romana, que, em pontos específicos, poderia ser lida como uma transmissão da profecia cristã oculta (EBERLEIN, 2007).

---

<sup>165</sup> Para mais informações a respeito de Filo e seu método interpretativo, consultar Dahl e Segal (1998), Borgen (1997) e Kamesar (2009).

Clemente de Alexandria, seguindo os preceitos de Paulo e influenciado por Filo, adotou o método deste último como um meio para reconciliar a cultura clássica com o cristianismo (BLÖNNINGEN, 1992, p. 152). Ao longo do *Protreptikos pros Ellenas*, uma exortação aos gregos para que esses adotassem o cristianismo, Clemente demonstra um amplo conhecimento da mitologia, filosofia, política e teologia contidas nas obras de Hesíodo, Homero, Platão e diversas outras importantes personagens gregas. Todavia, o que chama a atenção em sua obra é a interpretação de Odisseu atado ao mastro do navio como uma pré-figuração de Jesus crucificado (Clem., *Prot.*, XII, 118, 4).<sup>166</sup> Igualmente, as visões apofáticas de Deus descritas por Platão, na visão de Clemente, prefigurariam o cristianismo (FERGUSON, 1974, p. 55-56). Orígenes (*Princ.*, IV, 2, 4), por sua vez, assumiu a possibilidade de uma tríplice interpretação das passagens bíblicas, categorizando os significados extraídos das Escrituras em: “carne” (literal, histórico-gramatical), “alma” (moralizante) e “espírito” (alegórico ou místico).<sup>167</sup> Já Eusébio de Cesareia (*Hist. eccl.*, X, 44; 66-68), além de sua contribuição para a institucionalização da Igreja e sua associação com Constantino, também foi responsável por uma das mais famosas reinterpretações cristãs da cultura clássica. Virgílio (*Buc.*, IV), em sua IV Écloga das *Bucólicas*, narra o nascimento de uma criança extensas honrarias e seria responsável por grandes feitos. Tal passagem, aos olhos de Eusébio, poderia ser compreendida como uma descrição do nascimento de Jesus, argumento que seria usado até mesmo por Constantino (*Or. sanct. coet.*, 19, 1-2), em 313.<sup>168</sup>

O desenvolvimento da cristianização com base na *interpretatio* passou por diversos Padres da Igreja, a exemplo de João Crisóstomo, com a ressignificação do espaço, de Ambrósio com suas interpretações alegóricas dos símbolos cristãos, de Agostinho, que se aproximou da hermenêutica judaica, e de Orósio, que baseou sua história universal numa concepção teleológica cristã e, por fim, de Gregório Magno, que praticamente selou um método-base de cristianização para os séculos seguintes, unindo todos as táticas e estratégicas mencionadas (HOFMANN, 1968; JACOB, 1990; EBERLEIN, 2007).

A cristianização e erradicação das crenças religiosas e atividades culturais próprias da cosmovisão greco-romana atingiu sua forma mais elaborada com Gregório Magno. Uma carta do bispo de Roma a Melito de Cantuária exhibe de forma clara os argumentos de Gregório,

---

<sup>166</sup> Para mais informações a respeito de Clemente de Alexandria e sua visão da cultura grega, consultar Herrero de Jáuregui (2010, p. 132) e Sharkey (2009, p. 159).

<sup>167</sup> Para mais informações a respeito de Orígenes e seu método de interpretação da *Bíblia*, consultar Bostock (1979), Martens (2008) e Ludlow (2013).

<sup>168</sup> Discurso transmitido por Eusébio em um apêndice de seu *Vita Constantini*.

segundo os quais as conversões seriam facilitadas se as pessoas pudessem manter as formas de suas tradições, alterando apenas o objeto de veneração, ou seja, o deus cristão (Greg., *Ep.* 76).<sup>169</sup>

Em suas palavras:

[...] os templos dos ídolos daqueles povos não devem ser destruídos; apenas os ídolos encontrados neles; que os próprios templos sejam aspergidos e abençoados com água benta, que os altares sejam construídos e as relíquias depositadas: porque se os referidos templos são bem construídos, é necessário que vejam a sua antiga adoração aos demônios transformada em adoração ao Deus verdadeiro; pois enquanto as pessoas não virem seus templos destruídos, mais facilmente poderão abandonar o erro de sua alma mais rapidamente, frequentando seus lugares habituais, ao conhecimento e adoração do Deus verdadeiro (Greg., *Ep.* 76).

Gregório (*Ep.* 76) continua sua exposição, declarando:

[...] E, uma vez que costumam matar muitos bois em sacrifício aos demônios, podem ser autorizados a celebrar alguma festa deste tipo, mas sob outra forma, e assim nos dias de “dedicação” ou aniversários dos Santos Mártires, daqueles que possuem as relíquias, fazem “ramadas” ao redor dos templos agora transformados em igrejas, e fazem cerimônias solenes juntos, após cada festival religioso; e que eles não sacrificam mais animais ao diabo, mas que o fazem para a glória de Deus, e agradecem ao “Doador” de todas as coisas, por sua abundância: visto que enquanto alguns benefícios externos são preservados para eles, o mais rapidamente eles podem ser levados a aceitar a graça.

As palavras de Gregório encontram eco em outros locais e períodos, mesmo anteriores. O contexto da cristianização das tribos germânicas, por exemplo, assim como demonstrado por Herbert Schutz (2000, p. 156-157), foi marcado por um sincretismo entre os ritos cristãos e os deuses antigos, que eram celebrados em seus dias de festa, em seus antigos locais sagrados, substituídos apenas pelos santos da localidade. O forte caráter regional desses santos foi, mais tarde, alvo de crítica por parte de historiadores da Igreja, seja por não encontrarem evidências históricas de suas origens ou pelas semelhanças com divindades e festivais não-cristãos, levando a alguns desses santos a serem removidos do Calendário dos Santos da Igreja Católica (SHARPE, 1974; PRESTON, 2017). No entanto, alguns estudiosos questionam a ideia de uma simples reinterpretação das festas pagãs pelo cristianismo. Peter Brown (1981), em seu *The cult of the saints*, argumenta que não se pode igualar os antigos cultos das divindades pagãs aos posteriores cultos dos santos. Bernadette Filotas (2005), por sua vez, se opõe a essa ideia e evoca Cesário de Arles e outros clérigos como exemplos de líderes cristãos que deploravam certos costumes “não-cristãos” praticados, sobretudo, em torno dos santos, como festas e

---

<sup>169</sup> A *Epistola ad Mellitum*, escrita por Gregório, foi preservada na *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, de Bede.

banquetes prolongados e brindes em homenagem a eles. Ao que parece, esse é ainda é um assunto polêmico, mesmo entre historiadores.

Retornemos, uma vez mais, à carta de Gregório. Além de tocar na questão da resignificação dos deuses antigos por meio da inserção de suas festividades no calendário cristão – o que evidencia um controle do tempo e dos costumes –, o bispo também demonstra a preocupação em esvaziar as memórias da tradição greco-romana dos recintos, convertendo-os com água consagrada e orações, inserindo insígnias cristãs ou, em último caso, destruindo-os. Exemplo similar é fornecido por Sulpício Severo (*Vit. S. Mart.*, XIII), em sua biografia sobre Martinho de Tours, na qual declara que “onde quer que ele [Martinho] destrua templos pagãos, ele imediatamente os usa para construir igrejas ou mosteiros”.

MacMullen (1984) argumenta que, na Antiguidade Tardia, a cristianização de sítios, prédios e monumentos que haviam sido pagãos ocorreu tanto como resultado de conversões espontâneas, quanto como parte fundamental da *interpretatio Christiana*. Nesse sentido, a própria paisagem passou a ser cristianizada, já que as ruas, monumentos, fóruns e edifícios, de caráter proeminentemente greco-romano, foram rededicados a santos cristãos, às vezes de forma menos direta e, às vezes, bastante direta, como vemos no caso da ilha de Oglasa (Plin., *Nat. Hist.*, III, 6, 12), do arquipélago toscano no Mar Tirreno, batizada de *Monte Christi*, a famosa ilha de Montecristo (Gel. II, *Ep. et priv.*, XVII), ou no caso de um templo dedicado à deusa Ísis, incorretamente identificado com a deusa Minerva, convertido numa estrutura cristã, que passou a ser chamada de *Basilica Sanctae Mariae supra Minervam*, ou seja, Basílica de Santa Maria sobre Minerva (GRUNDMANN; FÜRST, 1998, p. 96-97).

A destruição de monumentos também era um recurso para conter a propagação da memória clássica. Um notável exemplo reside na construção de um mosteiro na cidade de Cassino, a oeste de Roma, por Bento de Núrsia, no século VI. Na verdade, Bento converteu a estrutura do templo de Apolo que coroava a colina em um mosteiro cristão. Segundo o relato de Gregório Magno (*Dial.*, II, 8), o primeiro ato de Bento no local foi despedaçar a estátua de Apolo e destruir o altar, para então dedicar o edifício a Martinho, como podemos ver no excerto a seguir:

A cidade fortificada de Cassino fica no sopé de uma montanha imponente que a protege em sua encosta e se estende para cima por uma distância de quase cinco quilômetros. Em seu cume ficava um templo muito antigo, no qual o povo ignorante do campo ainda adorava Apolo como seus ancestrais pagãos faziam, e continuava oferecendo sacrifícios supersticiosos e idólatras em bosques dedicados a vários demônios.

Quando o homem de Deus chegou a este local, ele destruiu o ídolo, derrubou o altar e cortou as árvores nos bosques sagrados. Em seguida, ele transformou o templo de Apolo em uma capela dedicada a São Martinho, e onde o altar de Apolo ficava, ele construiu uma capela em homenagem a São João Batista. Gradualmente, o povo do campo foi conquistado para a verdadeira fé por sua pregação zelosa.

A carta de Gregório é reveladora por diversas razões, mas sua menção, aqui, é importante por dois motivos. O primeiro se refere ao fato de que as experiências e ações de bispos anteriores, como João Crisóstomo, forneceram base para a efetivação de um modelo de cristianização tardo-antigo que se inicia no século IV. O segundo corrobora a debilidade da ideia de um mundo romano plenamente cristianizado, mesmo após as leis promulgadas por Teodósio em favor do credo niceno.

Evidências de destruição de templos pagãos são encontradas muito antes de Gregório. Um caso emblemático é o do Templo de Ártemis. Não temos muitas informações a respeito de como isso ocorreu, mas sabemos por Prudêncio (*C. Symm.*, II, 495) que, no início do século V, o templo certamente foi destruído. A esse respeito, Paulino de Nola (*Carm.*, XIX, 95), em 405, declara: “Diana também fugiu de Éfeso, pois João a expulsou”. Em tal passagem Paulino provavelmente se refere ao apóstolo João, mas a fama de outro João era tão grande por seus atos contra o paganismo, que certa confusão foi instaurada anos mais tarde. Cirilo de Alexandria (*Hom.* XI, 380), em seu *Encomium in sanctam Mariam Deiparam*, afirma que o responsável pela destruição do *Artemisium* foi o abençoado João, referindo-se a ele como “o destruidor do templo de Diana”. Esse fragmento é constantemente reproduzido pela historiografia e a identidade do referido João é associada a João Crisóstomo, tal como afirmam Grout (2008, s.n.), Rogers (2012, p. 253), Ionescu (2016, p. 188) e Kalinowski (2021, p. 96), apenas para citar alguns autores. Se recorrermos à passagem original, encontraremos o seguinte:

Saudações também ao três vezes abençoado João, apóstolo e evangelista, glorificador da Virgem, professor da castidade, destruidor das artimanhas do Diabo, destruidor do templo de Diana, porto e forte da cidade de Éfeso, nutridor dos pobres, amparo dos aflitos e refúgio de vizinhos e estranhos (Cir., *Hom.* 11, 380).

No excerto acima, Cirilo saúda João, chamando-o de “glorificador da Virgem”, no caso, Maria, posto que a referida homilia é um encômio a ela. Além de “destruidor do templo de Diana”, o bispo de Alexandria também descreve João como “apóstolo e evangelista”, o que nos leva a crer que é muito mais provável que Cirilo também estivesse se referindo ao apóstolo João. Ademais, Cirilo ainda o chama de “porto e forte da cidade de Éfeso”. Por qual motivo João Crisóstomo teria tal responsabilidade sobre Éfeso? Não encontramos ligação do bispo de



Constantinopla com Éfeso que o faça ser especialmente homenageado na cidade. O apóstolo João, por outro lado, teria se instalado nessa *pólis* em sua velhice, vindo a falecer anos depois. Tais informações provêm de Polícrates de Éfeso, cujos escritos foram citados na *História eclesiástica* (V, 24), de Eusébio de Cesareia. Mesmo que assumamos que tais dados não sejam verídicos, foi estabelecida uma tradição de se associar João, o Apóstolo a Éfeso. Não à toa, entre 548 e 556, Justiniano ordenou a construção de uma basílica em homenagem ao apóstolo em Éfeso (Proc., *De aed.*, V, 4).<sup>170</sup> Embora haja dúvida quanto à identidade do João mencionado na homilia de Cirilo, o mesmo não acontece na *Laudatio S. Joannis Chrysostomi* de Proclo de Constantinopla, arcebispo da capital. Em sua oração elogiosa a João Crisóstomo, Proclo (*Or.* 20, 3) declara:

Em Éfeso, ele [João Crisóstomo] despojou a arte de Midas; na Frígia, ele o fez com a mãe dos deuses sem filhos; na Síria, ele lutou contra deuses e esvaziou as sinagogas; na Pérsia, ele semeou a palavra de piedade. Ele estabeleceu as raízes da fé ortodoxa em todos os lugares [...].<sup>171</sup>

Os elogios de Próclo a João Crisóstomo fornecem algumas da atuação deste como bispo de Constantinopla. De fato, João realizou incursões no Oriente por motivos eclesiásticos e até mesmo a pedido do imperador, como no conflito com Gainas (Soc., *Hist. eccl.*, VII, 6; 19). Mas o que chama a atenção na passagem acima é a afirmação de que “Em Éfeso, ele despojou a arte de Midas” (Proc., *Or.* 20, 3), numa alusão à destruição do Templo de Ártemis.

Não sabemos qual era o intuito de associar a figura de João Crisóstomo à destruição do *Artemisium*, mas, possivelmente, isso se deriva de uma tentativa de restauração da imagem de Crisóstomo entre os demais clérigos. Sabemos que João foi deposto no Sínodo do Carvalho, morreu em exílio e teve seu nome suprimido dos registros eclesiásticos. Todavia, em 438, após uma homilia de Proclo de Constantinopla, João Crisóstomo recupera o favor da Igreja e suas relíquias são autorizadas, por Teodósio II, a serem trazidas para a Capital e depositadas na Igreja dos Santos Apóstolos, fato ocorrido em 28 de janeiro do mesmo ano (Soc., *Hist. eccl.*, VII, 45; Theod., *Hist. eccl.*, V, 36). Assim, inicia-se um processo de reabilitação da memória de João.

Apesar do exemplo acima ser bastante significativo, a destruição sistemática de santuários já havia sido iniciada no século IV, como informa Libânio, em seu apelo a Teodósio pela preservação dos templos antigos que estavam sendo arrasados. Nas palavras do rétor:

---

<sup>170</sup> Para mais informações sobre a construção da Basílica de São João, o Teólogo (em grego, Βασιλική του Αγίου Ιωάννη του Θεολόγου), consultar Krautheimer (1992, p. 242-244).

<sup>171</sup> Além do exemplo de João, Proclo (*Or.* 20) também incentivou a depredação de outros templos.

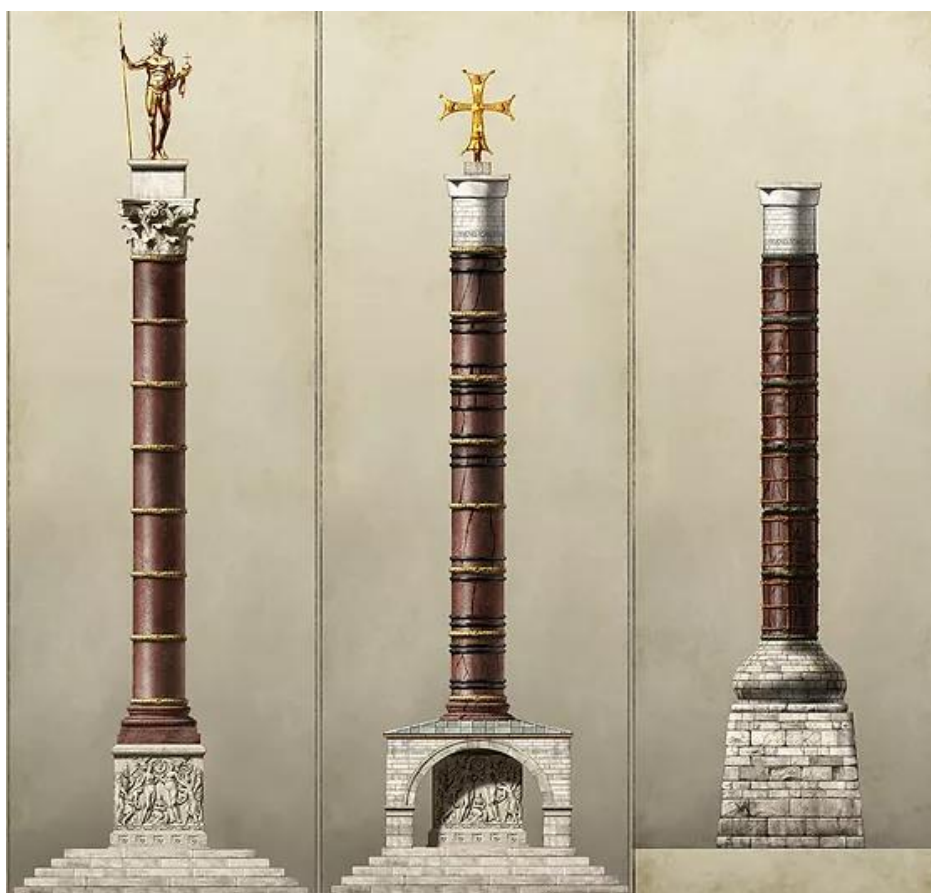
[...] apressam-se a atacar os templos com paus e pedras e barras de ferro e, em alguns casos, desprezando-os, com mãos e pés. Em seguida, segue-se a desolação total, com o arrancamento de telhados, a demolição de paredes, a derrubada de estátuas e a destruição de altares, e os sacerdotes devem ficar quietos ou morrer. Depois de demolir um, eles correm para outro, e para um terceiro, e troféu é empilhado sobre troféu, em violação da lei. Tais ultrajes ocorrem até mesmo nas cidades, mas eles são mais comuns no campo. Muitos são os inimigos que perpetraram os ataques separados, mas depois dos crimes de seus condados, essa turba dispersa se reúne e eles estão em desgraça, a menos que tenham cometido o pior ultraje [...]. Os templos, senhor, são a alma de o campo: marcam o início do seu povoamento e foram passados de geração em geração aos homens de hoje. Nelas as comunidades agrícolas depositam as suas esperanças pelos maridos, esposas, filhos, pelos seus bois e pela terra que semeiam e plantam. Uma propriedade que tanto perdeu a inspiração do campesinato junto com suas esperanças, pois eles acreditam que seu trabalho será em vão, uma vez que sejam roubados dos deuses que dirigem seu trabalho para o fim devido. E se a terra não goza mais dos mesmos cuidados, tampouco a produção pode se igualar ao que era antes e, se for o caso, o camponês fica mais pobre e a receita fica prejudicada (Lib., *Or.* 30, 8-10).

A oração acima foi escrita por Libânio, em 386, para impedir a destruição de um templo em Edessa e, de modo geral, requerer a preservação dos templos contra os contínuos ataques de monges cristãos. Percebe-se que o autor utiliza, sem sucesso, a associação clássica dos templos com a produção agrícola para tentar convencer Teodósio a cessar os ataques aos templos que passaram de “geração em geração”. Em verdade, temos conhecimento de uma série de ataques aos templos, no século IV, como aqueles estimulados por João Crisóstomo na Fenícia e aqueles executados por Martinho de Tours na Gália, por Marcelo na Síria, por Teófilo em Alexandria, além da destruição de templos e imagens em Cartago, Delfos, Elêusis, Gaza, Egito e em diversas outras regiões, tanto no Oriente quanto no Ocidente. Tais ataques, como ressalta Moraes da Silva (2019, p. 170-173) estão fortemente ligados à afirmação do poder episcopal.

Além dos exemplos acima, sabemos que, após a morte de Graciano, em 384, Teodósio reforçou sua política contra o funcionamento dos templos pagãos. O imperador já havia destruído três templos antigos na acrópole de Constantinopla: o de Hélios, o de Ártemis e o de Afrodite. O primeiro deles, após ser convertido num pátio cercado de casas, foi doado à Igreja. O segundo, o templo de Ártemis, tornou-se um ponto de encontro de jogadores de dados. Por último, o templo de Afrodite foi transformado numa espécie de depósito do prefeito do pretório e, em seguida, num abrigo para prostitutas carentes (Ioan. Mal., *Crono.*, XIII, 39). Vestígios arqueológicos também revelam edifícios danificados e incendiados e objetos sagrados enterrados às pressas na tentativa de serem preservados (MACMULLEN, 1984).

No que tange a tais objetos, como joias, amuletos e insígnias, a *interpretatio Christiana* também foi utilizada, sendo observada na renomeação, adição ou alteração de inscrições, bem como na sua alegorização, o que lhes conferiria legitimidade entre os cristãos. Uma taça ou vaso romano com imagens representativas de cultos clássicos, por exemplo, poderia ser consagrado e usado como cálice nos ofícios religiosos. Seja em objetos de pequeno ou grande porte, na arquitetura ou em estruturas físicas, alguns símbolos e inscrições cristãs facilitariam a reutilização das heranças pagãs como *spolia*. Martin Henig (2008, p. 26), ao analisar uma série de selos de entalhe claramente produzidos sob a ótica clássica greco-romana, observa a inserção de inscrições cristãs em tais itens. Liz James (1996, p. 16), em seu estudo sobre as estátuas de Constantinopla, observa que inscrever uma cruz numa estátua selaria o objeto para fins cristãos, como eventualmente ocorreu com a Coluna de Constantino, presente no fórum construído pelo próprio imperador, como podemos ver na Figura 31.

**Figura 31** – Coluna de Constantino, em Constantinopla



Fonte: Desenho de Antoine Helbert. Disponível em: <<https://www.thebyzantinelegacy.com/constantine-column>>.

Tais exemplos podem ser interpretados como uma omissão deliberada dos símbolos tradicionais greco-romanos, levando ao seu esquecimento intencional ou, de modo menos provável, como

desconhecimento sobre a origem dos itens (KINNEY, 2011, p. 109). De uma forma ou de outra, ocorria um esvaziamento de uma tradição e uma ressignificação simbólica dos objetos, convertidos então em legítimos emblemas cristãos. Isso também vale para a arte e arquitetura cristãs, como aquelas encontradas nas catacumbas romanas, como visto na Figura 32

**Figura 32** – Detalhe do arcosólio na Catacumba de Marcelino e Pedro, Via Labicana, século

IV



Fonte: Carra (2000, p. 319).

Uma representação imagética de um pastor cuidando de um cordeiro, como na figura acima, por exemplo, já não poderia ser mais ser atribuído a uma única religião ou credo. Dessa forma, divindades, símbolos, estruturas, memórias, festas e eventos históricos da cultura clássica receberam uma reinterpretação cristã e, talvez por isso mesmo, foram preservadas em algum nível (SIQUEIRA, 2012, p. 76).

Outro meio de consolidar o cristianismo encontra-se na apropriação e reinterpretação de práticas sociais e, talvez, o exemplo mais claro disso seja o exercício da caridade. Confrontados com a necessidade de estabelecer um *modus vivendi* e uma identidade própria que os distinguíssem de judeus e pagãos e que lhes permitissem interferir nos ritmos da vida urbana, os cristãos fizeram da assistência aos necessitados uma prática regular, na qual os Padres da Igreja, à sua maneira, abraçaram a caridade e o amor aos pobres como profissão de fé (RAPP, 2005, p. 225). Os bispos se converteram, então, em “amantes” dos pobres, “trazendo a primeiro plano as reflexões acerca de como a riqueza deveria ser redistribuída e a quem caberia a responsabilidade de proteger e pacificar as camadas subalternas da sociedade” (VENTURA DA SILVA, 2011b, p. 64).

A caridade não se encontrava, em absoluto, restrita às igrejas e aos mosteiros, mas alcançava as ruas, interferindo diretamente nas redes de poder ativas (BROWN, 2009, p. 249). De fato, associadas a igrejas e mosteiros, vemos multiplicarem-se por toda a parte, em meados do século IV, instituições como as *ptokhotrophiai*, as “casas dos pobres”, os *nosokomia*, estabelecimentos destinados ao atendimento dos doentes, e os *xenodochia*, os albergues de viajantes e peregrinos (DANIÉLOU; MARROU, 1984, p. 332-333). Com base na expansão dessas estruturas, acreditamos que as transformações dos espaços urbanos relacionados ao cristianismo indicam uma visão peculiar dos bispos sobre o território e o cotidiano da cidade, que eram considerados um meio de difusão religiosa, tendo como base os preceitos cristãos, cada vez mais difundidos no Império Romano.

Cumprir notar que é comum a associação entre a caridade cristã, como prática social dentro da *urbs*, ao evergetismo.<sup>172</sup> No entanto, não podemos tratar as duas práticas como equivalentes, nem como etapas de um processo evolutivo. O evergetismo não pode ser simplesmente limitado à iniciativa ou a doações isoladas, na medida em que o contrato evergético pressupõe a participação ativa da comunidade assistida por meio da gratidão. Quando, por exemplo, as “doações” assumem a forma de edifícios ou monumentos, é comum que contenham marcas específicas que identifiquem o ato do evergeta. Nesse ato, o prestígio das cidades era obtido pela valorização do passado cultural e o prestígio dos indivíduos era adquirido pelas honras concedidas pelas cidades, em troca de grandes quantias (SOARES, 2015, p. 26-29). Muitas vezes, os doadores eram homenageados com estátuas instaladas em edifícios públicos, com inscrições honoríficas e cerimônias de inauguração (ZUIDERHOEK, 2009, p. 7). Como declara Schmalz (1995, p. 2), a valorização do passado como consequência do evergetismo torna-se um importante recurso a ser convertido em prestígio cultural. Além disso, para alguns autores, o evergetismo funcionava como um mecanismo próprio da estabilidade sociopolítica das cidades (HOLLERAN, 2003, p. 46).<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> O conceito de “evergetismo” é um neologismo concebido por historiadores modernos do Mundo Antigo. Sua primeira aparição foi na obra de Boulanger (1923) e, em seguida, no trabalho de Marrou (1948). Contudo, a popularização do termo só ocorre a partir dos estudos de Veyne (1976). A palavra é derivada de *euergetes*, ou benfeitores gregos, um título honorífico concedido a indivíduos de elite reconhecidos por suas práticas generosas (ZUIDERHOEK, 2009, p. 6).

<sup>173</sup> Paul Veyne (1976, p. 44), ao analisar as práticas de evergetismo e de caridade cristã, ressalta que a intenção do evergeta é variável. O doador pode estar preocupado com seu prestígio social, com a desigualdade entre os detentores da cidadania romana, ou ainda estar cumprindo seu papel baseado em um senso cívico. Já para o cristão, a doação possui, em grande parte, uma finalidade espiritual, muitas vezes associada ao desapego das riquezas terrenas, tendo como alvo os menos favorecidos, sem se importar com a situação legal destes, o que não configura um ato cívico específico (NEIL, 2009, p. 182).

O exercício da caridade em contexto cristão não constitui apenas um ato de piedade realizado privadamente, nem uma forma de assistência econômica, mas, além disso, um catalisador simbólico importante para a definição da comunidade urbana cristã na Antiguidade Tardia (CORASSIN, 1998, p. 18).<sup>174</sup> Não obstante, é importante ressaltar que seria possível para a aristocracia, seja pagã ou cristã, compartilhar um mesmo *ethos* determinado por uma interpretação de seu papel na *urbs*. Em alguns casos, as diferenças religiosas poderiam ser ofuscadas em prol de outra identidade, pautada num status social comum (BROWN, 1982, p. 127-128), o que não seria estranho, visto que as identidades são múltiplas e, muitas vezes, conflituosas, revelando-se em situações específicas, como afirma Stuart Hall (2006, p. 12).

É digno de nota o fato de que algumas práticas de caridade também poderiam adquirir um caráter considerado corrosivo, do ponto de vista da tessitura social, caso fossem desempenhadas em excesso, pois a distribuição desenfreada dos bens não condizia com os valores dos círculos aristocráticos, nem mesmo com os dos líderes eclesiásticos. Alguns casos, como o de Olímpia, asceta da comunidade de Constantinopla, tomaram uma dimensão pública, uma vez que a diaconisa foi acusada de distribuir seus bens aos pobres de modo desordenado, vindo a ser punida por Teodósio (*Vita Olymp.*, 3). Do mesmo modo, temos o exemplo de Melânia, a Jovem, e o de Valério Piniano, que distribuíram aos pobres sua fortuna familiar, além de terem libertado um número expressivo de escravos (Pal., *Hist. Laus.*, XLI, 1-5). A ação caritativa, nesses episódios, foi encarada como nociva, tendo sido condenada pelos contemporâneos, que consideravam o auxílio aos pobres responsável por desviar recursos que deveriam ser empregados em problemas mais urgentes, como a manutenção do exército e o controle das fronteiras (CLARK, 1984, p. 102). Em outras palavras, havia uma profusão de ideais ascéticos, mas também uma preocupação com a reprodução da ordem senatorial, que poderia ser ameaçada pela caridade desenfreada. Sob essa perspectiva, “melhor seria que a doação voluntária em favor dos pobres passasse pela intermediação da Igreja, pronta a administrar um patrimônio garantido a continuidade” (CARRIÉ, 2010, p. 467).

E por “Igreja” podemos entender os bispos. Não apenas João Crisóstomo, em Constantinopla, mas os bispos, de maneira geral, desempenharam um papel fundamental para o cristianismo dentro das cidades. A vida religiosa influía sobre o ritmo citadino, mas o cotidiano urbano também influía sobre os debates religiosos. A situação dos pobres, mendicantes e pedintes nos centros urbanos era assunto de preocupação entre os clérigos, que assumiam a postura de defesa

---

<sup>174</sup> A caridade cristã, além de seu caráter instrutivo, também configurava uma atitude protetora a uma parcela dos fiéis, imersos na pobreza e na miséria (BROWN, 2009, p. 235-236).

diante dos menos favorecidos. Motivo de discussão também era a edificação de monumentos, o tempo despendido em atividades de lazer, a utilização de espaços públicos, a presença cristã em eventos e festividades pagãs e judaicas e, obviamente, os mecanismos de contenção da memória tradicional greco-romana e o fortalecimento das práticas baseadas na fé em Jesus. Diante da importância da espacialidade na cristianização, na definição da *interpretatio Christiana* e, em especial, no exercício da autoridade de João Crisóstomo em Constantinopla, trataremos a partir de agora da ascensão do cristianismo na Capital do Oriente.

### UM CRISTIANISMO EM FORMAÇÃO

Um dos problemas ao se analisar a cristianização de Constantinopla ocorre devido ao seu súbito processo de transformação da *pólis* bizantina em residência e capital do Império e a ausência de fontes que descrevam as práticas cristãs na cidade antes do século IV. Embora seja razoável supor que houvesse uma pequena comunidade cristã em Bizâncio nos primeiros séculos, Limberis (1994, p. 13) argumenta que é improvável que ela pudesse ter resistido ao governo de Severo, pois, mesmo que os cristãos tivessem sobrevivido à demolição da cidade durante o período Severiano, teria sido difícil não terem sido notados pelo imperador, sobretudo quando este colocou em prática o plano de culto à sua própria imagem durante a reconstrução da *pólis*. Ao recorrermos aos autores antigos, Eusébio (*Hist. eccl.*, VI) detalha a perseguição aos cristãos durante o governo de Severo e menciona os martírios derivados dela, porém não se refere à destruição de Bizâncio ou a qualquer comunidade cristã na cidade, o que seria esperado se mártires cristãos estivessem envolvidos em tal episódio. Se essa comunidade existiu e resistiu, é provável que tenha sido administrada pelo bispo de Ponto, Trácia (LIMBERIS, 1994, p. 13) ou Heracleia (SHERRARD, 1966, p. 96), pois era comum, até o século IV, a existência de “fortes capitais de província supervisionando enormes áreas contíguas” (FRIEND, 1984, p. 284).

Afora essas conjecturas, não temos evidências de uma comunidade cristã em Bizâncio antes de Constantino. Não se sabe exatamente o motivo para isso, visto que a correspondência de Plínio e Trajano (*Ep.* 10, 96-97) comprova a existência de comunidades cristãs em regiões adjacentes a Bizâncio, como as de Ponto, da Trácia e da Bitínia. Políbio, por sua vez, fornece algumas pistas em sua descrição da cidade. Apesar da beleza e da localização geográfica afortunada de Bizâncio, o autor admite, no entanto, que “a maioria das pessoas não está familiarizada com as vantagens peculiares do local, visto que a cidade fica um pouco fora das partes do mundo que geralmente são visitadas” (Polyb., *Hist.*, IV, 38). De fato, Bizâncio possuía uma

importância marítima, ao se tratar de conexões portuárias, mas estava longe de exhibir o status de destino cobiçado pelos romanos, ao menos até a reconstrução da cidade por Constantino, em 330.

Ao consultarmos a lista de Eusébio (*Hist. eccl.*, III) sobre os bispos de todas as principais cidades do Império, não há menção a qualquer bispo de Constantinopla. Sócrates (*Hist. eccl.*, I, 37) é o primeiro historiador da Igreja a mencionar Metrófanes como bispo da cidade, por volta de 306, sendo esse sucedido algum tempo depois por Alexandre.<sup>175</sup> Já Teodoreto (*Hist. eccl.*, III) não menciona Metrófanes como bispo de Constantinopla, apenas Alexandre, ativo por volta de 324.<sup>176</sup> Sozomeno (*Hist. eccl.*, I, 18), por seu turno, menciona apenas “Alexandre, que governava a igreja de Constantinopla”. Por fim, no *Chronicon Paschale* (X), documento do século VII, Metrófanes é novamente citado, porém com a afirmativa de que ele foi o “primeiro líder da igreja em Bizâncio por dez anos”, entre 306 e 314. Mesmo com algumas variações nas datas, os dados reportados no *Chronicon* estão em consonância com a versão de Sócrates, exceto pela afirmação categórica de quem foi o primeiro bispo da cidade. Como não há evidência de comunidades cristãs em Bizâncio até esse período, muitos autores aceitam a formação do episcopado da cidade a partir de Metrófanes, em 306, seguido de Alexandre, em 314. Não obstante tal fato, salientamos que a maioria dos autores se limita a afirmar que o cristianismo se desenvolveu a partir de Constantino, sem informar quais eram os bispos da cidade ou o tamanho da comunidade durante a refundação de Bizâncio ou anos antes disso.<sup>177</sup>

É notável o fato de que obras oriundas dos círculos eclesiásticos busquem legitimar o status de cidade cristã de Constantinopla, retrocedendo-o até o apóstolo André, considerado o primeiro bispo de Bizâncio. A partir dele, uma série de outros “bispos” teriam gerido a sé da cidade, sendo eles: Estácio, Onésimo, Policarpo I, Plutarco, Sedecião, Diógenes, Eleutério, Félix, Policarpo II, Atenodoro, Euzois, Laurêncio, Alípio, Pertinaz, Olimpiano, Marcos I, Filadelfo, Ciríaco I, Castino, Eugênio I, Tito, Domécio, Rufino I e Probo. Essa listagem, contudo, não possui embasamento histórico, seja de fontes escritas, imagéticas ou arqueológicas. Tais

---

<sup>175</sup> As datas dos episcopados de Metrófanes e Alexandre não são precisas, uma vez que variam em alguns anos nas diversas fontes consultas. Apesar disso, os documentos que citam ambos não divergem sobre a ordem de sucessão (*Soc., Hist. eccl.*, I, 37; *Soz., Hist. eccl.*, I, 18; *Theod., Hist. eccl.*, V, 39; *Chron. Pasch.*, X).

<sup>176</sup> Teodoreto, ao final de sua *História eclesiástica* (V, 39) fornece uma lista dos bispos do século IV que ocuparam as sés de Roma, Alexandria, Antioquia, Jerusalém e Constantinopla. Em sua cronologia, estabelece o episcopado de Alexandre entre 326 e 340.

<sup>177</sup> Como exemplos, citamos os seguintes trabalhos: Treadgold (2001, p. 43-50); Grégoire (1948, p. 86-135); Mango (2002, p. 96-120); Gregory (2010, p. 49-71); Sherrard (1966, p. 92-111); Rice (1962, p. 124-125; 1967, p. 13-28); Stevens (1981, p. 3-14); Angold (2001, p. 1-15), Haldon (2005, p. 197-230); Stathakopoulos (2014, p. 26-46); Herrin (2008, p. 3-21); e Lee (2013, p. 6; 70).



informações, incluindo as datas e os feitos atribuídos a tais personagens são, inclusive, amiúde conflitantes e anacrônicas, como a criação de igrejas e basílicas em Bizâncio para mártires que sequer haviam sido martirizados, como no caso de Eufêmia, a quem foi dedicada uma igreja, no início do século III, por Castino. Inconsistências geográficas também estão presentes em tal tentativa de se traçar uma linhagem episcopal até os tempos apostólicos, como a descrição de monumentos de regiões vizinhas como pertencentes ao território bizantino. Além disso, muitos dos nomes citados na tentativa de se criar uma legitimação para a sé da cidade referem-se a mártires, santos e até mesmo figuras bíblicas, como Onésimo, mencionado na epístola endereçada a Filemon (*Fm.*, 10-16) e Estácio, um dos setenta apóstolos, que talvez tenha sido citado por Paulo em *Romanos* (16, 6). Tais informações provêm de publicações oficiais do Patriarcado Ecumênico de Constantinopla e de diversas enciclopédias católicas,<sup>178</sup> especialmente de orientação ortodoxa, que se baseiam em hagiografias e listas medievais e em fontes não declaradas.<sup>179</sup>

Importa destacar que durante o II Concílio de Éfeso, em 449, Dióscoro de Alexandria, ao assumir a presidência do sínodo, enfatizou a importância e o prestígio da cidade alexandrina e alocou os mais altos prelados segundo a antiguidade de suas sés. Como resultado, Constantinopla foi situada em último lugar, sem qualquer alusão ao suposto caráter apostólico do episcopado bizantino (*Conc. Chalc.*, II).<sup>180</sup>

A ausência de uma comunidade e tradição cristã sólidas em Bizâncio até o século IV proporcionou a Constantino um cenário favorável à construção, não apenas de uma cidade à sua imagem, mas também de um cristianismo imperial. Embora os historiadores da Igreja, como Eusébio, Sócrates e Sozomeno, relatem que Constantino erradicou o paganismo em todas as suas formas e não tolerava qualquer prática não-cristã, várias outras fontes literárias, numismáticas e arqueológicas comprovam que isso não era bem verdade. Libânio (*Or.* 30, 6), por exemplo, relata que:

---

<sup>178</sup> Disponível em: <<https://ec-patr.org/oikoymeniko-patriarxeio/istoria/diatelesantes-patriarxes/>>.

<sup>179</sup> Algumas obras, como o *Dictionnaire de théologie catholique* indicam Filadélfio como o primeiro bispo de Bizâncio, entre 212 e 217, sendo esse sucedido por Eugênio, Rufino e, então, Métrofanos, em 306 (PALMIERI, 1908, p. 1308-1313). Outro autor que é constantemente citado em tais listas é Grumel (1958). Todavia, sua listagem é baseada na de Palmieri (1908) e, apesar de realizar algumas alterações, os nomes dos primeiros bispos de Bizâncio permanecem os mesmos. Ou seja, mesmo citando três bispos antes de Métrofanos, a listagem para por aí, não retrocedendo aos tempos apostólicos, como as publicações do Patriarcado Ecumênico de Constantinopla.

<sup>180</sup> A ata da primeira sessão de tal concílio regional, também chamado de Latrocínio de Éfeso, foi lida no Concílio de Calcedônia, em 451, por isso foi preservada. O restante da ata é conhecido apenas por meio de uma tradução siríaca feita por um monge monofisista, em 535. Para mais informações, consultar Price e Gaddis (2005).

Ele [Constantino], depois de vencer a pessoa que infundira nova vida nas cidades, pensou ser vantajoso para si reconhecer outro como um deus, e empregou os tesouros sagrados na construção daquela cidade na qual seu coração estava posto. Por tudo isso, ele não fez absolutamente nenhuma alteração nas formas tradicionais de culto, embora a pobreza reinasse nos templos, podia-se ver que todo o resto do ritual foi cumprido.

Apesar de Libânio lamentar a pobreza que passou a reinar nos templos, assim como confirmado por Malalas (*Chrono.*, XIII, 13), o rétor afirma que o imperador não promoveu qualquer alteração nas formas tradicionais de culto e, mais que isso, todo o restante dos rituais clássicos parecia continuar a ser cumprido. Antes de Constantino reformar a cidade, os cidadãos de Bizâncio praticavam várias cerimônias às divindades ligadas ao mito de fundação da *pólis*, tal como vimos no capítulo anterior, além de outros cultos, como à deusa Reia (Zos., *Nova Hist.*, II, 31). Inclusive, a própria Reia conecta-se à fundação de Bizâncio, na medida em que uma lenda afirma que a deusa foi nomeada por Bizas como a Tique da cidade (Hsch., *Patria*, 15).<sup>181</sup> Outras divindades gregas também se faziam presentes, como Apolo, a quem foi dedicada uma estátua no *Tetrastoön* com a inscrição de Zeuxipos, mais tarde realocada para a antiga acrópole por Severo (DAGRON, 1974, p. 369). Devido à proteção da deusa contra as investidas de Filipe da Macedônia, sabemos que a devoção a Hécate também era praticada em Bizâncio (Hsch., *Patria*, 11). Monumentos a Ártemis-Selena e Afrodite também ocupavam a acrópole durante o governo de Constantino, além de menções a Atená, Hera, Zeus, Hermes, Deméter e Coré (DAGRON, 1974, p. 370). Evidências numismáticas sugerem que, ao menos durante o governo de Caracala, os cidadãos bizantinos também possuíam conhecimento do culto de Ísis e Serápis, dado que moedas romanas que circulavam na cidade faziam referências a tais divindades (LIMBERIS, 1994, p. 16).

A princípio, poderíamos pensar que Constantino tão-somente ignorou a parte mais antiga da cidade, onde a maioria dos templos e monumentos gregos estavam situados. Todavia, o imperador solicitou a construção de novos templos para Tique e Reia em cada extremidade do *Tetrastoön*, uma das grandes ágoras cercada por quatro pórticos. Não voltaremos à topografia da antiga Bizâncio e de Constantinopla, nem nos concentraremos no governo de Constantino, mas devemos esclarecer que a ascensão do cristianismo em Constantinopla ocorre num momento de transformações da cultura clássica greco-romana e de reforço do culto imperial, o que impacta a monumentalização da cidade. Como ressalta Limberis (1994, p. 21), as alterações

---

<sup>181</sup> Tique era a divindade grega tutelar responsável pela fortuna, prosperidade, destino e sorte de uma cidade, fosse ela boa ou ruim. Seu nome provém do grego Τύχη (*Tykhe*) e significa literalmente “sorte”. Sua equivalente romana é a deusa Fortuna (cf. ARYA, 2002).

ritualísticas promovidas por Constantino encontrariam muito mais obstáculos caso tivessem ocorrido em Roma. Bizâncio, por outro lado, era uma típica *pólis* mediterrânica do Oriente, que já havia travado contato com um sincretismo político-religioso em seu passado.

Sozomeno (*Hist. eccl.*, II, 5) relata que Constantino acreditava que a população se mostrava “apegada a seus antigos costumes, modos e festividades de seus pais”. Assim, emitiu decretos na tentativa de suprimir alguns ritos de adoração do paganismo, em especial aqueles de cunho sacrificial, e até mesmo combates de gladiadores no hipódromo (*Cod. Theod.*, XV, 12, 1). Sua recusa em sacrificar por ocasião das Decenárias (316) e Vicensárias (326) não passou despercebida pelo Senado e, provavelmente, foi fundamental para a decisão do imperador de não fazer de Roma sua capital ou residência. O relato de Libânio, entretanto, sugere que o rompimento e a perseguição de Constantino ao paganismo foram seletivos, na medida em que o imperador manteve a religião cívica, mas reforçou a construção de igrejas no Império, sobretudo no Oriente (CAMERON, 1984, p. 53; MACMULLEN, 1984, p. 49).

Constantino nunca havia lidado tão diretamente com o clero antes e, devido ao fato de que a instituição com a qual ele se viu envolvido “não era numerosa ou influente o suficiente para ser uma fonte de poder político”, a Igreja possivelmente teve de tolerar algumas ações e declarações do imperador, como a crença do soberano em assumir o papel de “bispo cívico” (LIMBERIS, 1994, p. 23). De acordo com Eusébio (*Vita Const.*, IV, 24), Constantino teria dito aos representantes episcopais: “Vocês são bispos cuja jurisdição está dentro da Igreja. Eu também sou um bispo, ordenado por Deus, para ignorar tudo o que é externo à Igreja”. Em outros termos, podemos dizer que Constantino pretendeu reivindicar o cargo de bispo, assim como os demais imperadores ocuparam o cargo de *pontifex maximus*. Para nós, cabe entender que ele atribuiu ao exercício da fé em Cristo um significado imperial, ação essa que foi mantida nos governos seguintes, notadamente em Constantinopla, seja em seus rituais ou em sua disposição espacial e arquitetônica.

Apesar de colaborarem com a expansão do cristianismo, do ponto de vista da hierarquia eclesiástica, as ações de Constantino e seus sucessores, em Constantinopla, eram igualmente problemáticas. Até mesmo Eusébio optou por ignorar, em seu relato, a fundação de Constantinopla e a restauração de todos os edifícios cívicos da capital, posto que as estátuas de deuses e símbolos da cultura tradicional greco-romana que Constantino utilizou para ornamentar a nova residência imperial não eram aprovadas pelos líderes eclesiásticos (MANGO, 1963, p. 56-57). Eusébio igualmente opta por omitir as cerimônias dedicatórias da

cidade, a estátua de Tique, as representações imagéticas do imperador e os demais monumentos associados ao paganismo dispersos pela Nova Roma. Por outro lado, detalha muito bem as igrejas de Santa Irene e a dos Santos Apóstolos, além daquela que viria a se tornar a Santa Sofia (BARNES, 1981, p. 248).<sup>182</sup>

A despeito da atuação de alguns prelados, sabemos que a interferência do imperador no cristianismo, em especial naquele praticado em Constantinopla, teve sucesso. Dagron (1974, p. 378) afirma que isso foi possível porque os bizantinos apresentavam uma tradição religiosa amorfa e altamente sincrética, sem cultos cívicos tão fortes quanto os da cidade de Roma, como o das vestais e dos flâmines. Nesse sentido, quando Constantino estabeleceu a *Tyché Constantinopolis* como um paralelo à *Dea Roma*, os bizantinos acolheram a religião cívica romana, assim como a versão imperial do cristianismo, outorgada pelo imperador.

O cristianismo havia se tornado uma religião popular em Constantinopla, sendo mesclada com as cerimônias cívicas realizadas pela casa imperial. De uma forma ou de outra, a efetivação da fé em Cristo como religião oficial do Império estava construída. Por essa razão, os membros da hierarquia eclesiástica, especialmente os bispos, precisaram aprender a lidar com essa nova configuração político-religiosa (LIMBERIS, 1994, p. 27). Como ressalta Liebeschuetz (1989, p. 299), em alguns aspectos, a Igreja se adaptou rapidamente. A organização administrativa da Igreja ilustra isso muito bem, já que não demorou para começar a espelhar a burocracia imperial, baseada em cidades, províncias e dioceses. Apoiando-se nos favores imperiais, os líderes eclesiásticos obtiveram sucesso na construção de novas estruturas cristãs e na administração de edifícios públicos e templos de outros segmentos religiosos, como observamos no caso de Constantinopla.

Não apenas com Constantino, mas também durante os governos de Constante e Constâncio, a ideia de uma religião cristã cívica foi praticada, assim como expresso na legislação imperial. Apesar do favorecimento explícito ao cristianismo, Constante permitiu que os templos fora das muralhas da cidade permanecessem em pleno funcionamento, uma vez que alguns espetáculos circenses e gladiatórios sempre haviam sido fornecidos ao povo (*Cod. Theod.*, XVI, 10, 3). Constâncio II, por sua vez, emitiu um conjunto de leis que destilava a essência do que era

---

<sup>182</sup> Eusébio também considerava problemáticos os planos de Constantino para a Igreja dos Santos Apóstolos em Constantinopla, onde o imperador mandou construir seu futuro mausoléu. Assim como aponta Krautheimer (1983, p. 58), tal ação permitia o sepultamento dentro dos limites da cidade, o que era contrário ao costume romano, e rompia com a tradição tetrárquica de realizar o sepultamento imperial dentro dos limites dos palácios reais. Eusébio (*Vita Const.*, IV, 71) nos fornece mais detalhes dos planos de Constantino, declarando que o imperador exigia que a liturgia fosse celebrada sobre seu túmulo, porque ele queria “compartilhar a honra com os Santos Apóstolos”.

culturalmente imutável na religião cívica, ao passo que buscava a centralização do poder imperial e subjugava os membros da hierarquia eclesiástica. Constâncio II se afastou, em larga medida do período antecedente, quando Constantino, embora intervindo nas disputas eclesiásticas, permitia que os bispos gozassem de uma ampla margem de autonomia. Como afirma Ventura da Silva (2015, p. 87), Constâncio julgava que os assuntos religiosos eram fundamentais para a estabilidade da *Res Publica*, por isso esforçava-se em obter a unidade do credo e controlar as ações dos bispos, que passaram a ser considerados autênticos representantes do poder imperial, enquanto o *basileus, per si*, autoproclamava-se o *episcopus episcoporum*, o que reforçava ainda mais a sua autoridade eclesiástica.<sup>183</sup> Dessa maneira, com uma dose fortíssima de intervenção imperial e ritos cívicos, o cristianismo prosperou e se consolidou em Constantinopla.

Os relatos de Gregório de Nazianzo iluminam de forma significativa a situação religiosa da Capital. Após a morte de Valente, em 378, a ascensão de Teodósio foi uma boa notícia para os defensores do credo niceno. Isso porque os membros da facção nicena, exilados de Constantinopla desde Constâncio II, passaram a retornar à cidade. O regresso dos fiéis ao credo de Niceia à Capital foi gradual, pois durante o governo de Constâncio, os arianos obtiveram o favor imperial, sendo os nicenos perseguidos e expulsos da cidade (Soz., *Hist. eccl.*, III, 1-3; Luc. Calar., *De non conv.*, 5; Hil. Pic., *In Const.*, 5; Ath., *Fug.*, 26). Além disso, a posição de restauração dos cultos tradicionais greco-romanos de Juliano e a ambiguidade religiosa de Valente, que, segundo Sócrates (*Hist. eccl.*, VII, 6), era apoiador da facção ariana, retardaram o retorno dos nicenos à Constantinopla.<sup>184</sup> Situação essa que só se alterou com a elevação de Teodósio, um forte apoiador do credo niceno. De tal modo, Gregório (*Or.* 43, 2)<sup>185</sup> afirma que suas próprias capacidades no combate ao arianismo foram exaltadas por Basílio de Cesareia, que aprovou a missão do bispo de Sásima em Constantinopla, onde poderia defender a causa trinitária.<sup>186</sup> Assim, em 379, foi determinado por Melécio, durante o Concílio de Antioquia, que

---

<sup>183</sup> Para mais informações sobre a atuação de Constâncio II em Constantinopla, consultar Ventura da Silva (2015).

<sup>184</sup> Valente foi batizado pelo bispo ariano de Constantinopla antes de partir em sua primeira guerra contra os godos. Por essa e outras razões, os partidários do credo de Niceia identificaram o imperador com a facção ariana e o acusaram de perseguir os nicenos (KAHLOS, 2016, p. 28). Todavia, os autores como Amiano Marcelino (*Res Gest.*, XXX, 9, 5) desprezaram Valente e Valentiniano I como mais interessados em manter a ordem social e minimizaram suas preocupações teológicas, muito mais evidentes com Juliano. Em suma, Valente favoreceu um compromisso entre o cristianismo niceno e as várias seitas cristãs não trinitárias, o que dificulta encaixá-lo em qualquer uma das facções cristãs (ERRINGTON, 2006, p. 176).

<sup>185</sup> Disponível na PG 36, 497.

<sup>186</sup> Após a ordenação de Basílio como presbítero em Cesareia, ele e Gregório de Nazianzo passaram os anos seguintes combatendo os partidários do arianismo da Capadócia. Em sua empreitada, ambos concordaram em realizar uma disputa retórica com teólogos arianos, presidida por funcionários da casa imperial. Ao que tudo indica,

Gregório fosse enviado à Capital na condição de líder de uma campanha nicena, dado que a sé da cidade era regida por Demófilo, um bispo ariano (RUETHER, 1969, p. 42; BERNARDI, 1995, p. 177-179). Ao que tudo indica, Gregório não ficou entusiasmado com a ideia e relutou em aceitar o convite devido às conturbadas características religiosas da cidade, mas acabou cedendo. Já em Constantinopla, Teodósia, sua prima, ofereceu-lhe uma *villa* como alojamento, a qual Gregório transformou em um pequeno santuário, nomeado Igreja da Ressurreição ou Santa Anastácia, *Anastasia* em grego (Greg. Naz., *Or.* 26, 17; *Somn. Anastas. eccl.*, 37). Em tal recinto, o bispo iniciou sua missão, proferindo várias homilias sobre a doutrina de Niceia, futuramente compiladas nos *Discursos teológicos*, nos quais defendia a natureza trinitária e a unidade divina (MCGUCKIN, 2001, p. 241-242; ALFEYEV, 2006, p. 52). Transcrevemos abaixo um fragmento de uma dessas orações, que resume muito bem a breve atuação do bispo em Constantinopla:

Observe esses fatos: Cristo nasceu, o Espírito Santo é Seu Precursor. Cristo é batizado, o Espírito dá testemunho disso... Cristo opera milagres, o Espírito os acompanha. Cristo ascende, o Espírito toma Seu lugar. Que grandes coisas não na ideia de Deus que não estão em Seu poder? Quais títulos pertencentes a Deus não se aplicam também a Ele, exceto Ingênito e Gerado? Tremo quando penso em tamanha abundância de títulos e quantos nomes eles blasfemam, aqueles que se revoltam contra o Espírito! (Greg. Naz., *Or.* 31, 29).

As homilias de Gregório eram bem recebidas e atraíam muitos fiéis às instalações da pequena *Anastasia*, que logo cresceu e transformou-se numa igreja para os nicenos. Como consequência de sua popularidade, na vigília da Páscoa de 379, um grupo de cristãos arianos invadiu a capela durante a celebração litúrgica, acusando o bispo de heresia e ferindo-o ao removê-lo à força da igreja (ALFEYEV, 2006, p. 52).<sup>187</sup> Esse episódio, sem dúvida, foi penoso para Gregório, mas não tão marcante quanto aquele promovido pelo filósofo Máximo, o Cínico, a quem o bispo considerava um amigo. Máximo havia feito uma aliança com Pedro, bispo de Alexandria, para, com o apoio deste, assumir a posição de Gregório e ocupar o bispado de Constantinopla (BERNARDI, 1995, p. 191; MÉTIVIER, 2005, p. 203). Mediante tais eventos, Gregório pensou em abandonar a cidade, mas, devido à sua popularidade, permaneceu e acabou se envolvendo na expulsão de Máximo da Capital. Apesar de ter sido vítima de um conluio, a atitude de Gregório não ficou imune a críticas, incluindo dos nicenos, que o qualificaram como

---

Basílio e Gregório saíram triunfantes e o seu sucesso abriu portas na administração da Igreja, uma vez que ambos chegaram ao episcopado (MCGUCKIN, 2001, p. 143).

<sup>187</sup> A ocorrência desse episódio é ainda mais significativa se nos atentarmos ao fato de que ocorreu durante as festividades pascoais, principal ocasião para as profissões de fé, sendo essas declaradas publicamente (BERNARDI, 1995, p. 180).

um simplório provinciano incapaz de lidar com as intrigas de uma cidade imperial (LAGIER, 1935-1950, p. 172; RUETHER, 1969, p. 43). Além das dificuldades de Gregório, esse episódio evidencia que as disputas em torno da sé de Constantinopla não se restringiam às facções rivais, mas abrangiam até mesmo os defensores do mesmo credo, como no caso dos nicenos, que ansiavam por controlar a cidade após anos de domínio ariano.

As distintas facções cristãs permaneciam em ferrenha disputa. Se, por um lado, os nicenos retornavam à Constantinopla – e digladiavam-se por isso –, por outro, os arianos ainda ocupavam a maior parte dos recintos religiosos (BERNARDI, 1995, p. 185). No entanto, a chegada de Teodósio à cidade, em 24 de novembro de 380, alterou esse cenário, uma vez que o imperador favoreceu os nicenos, ficando ao lado de Gregório e reconhecendo-o oficialmente como bispo da Capital na Igreja dos Santos Apóstolos, lugar até então ocupado pelo ariano Demófilo, expulso pelo imperador no mesmo ano (RUETHER, 1969, p. 45; BERNARDI, 1995, p. 190-191; MÉTIVIER, 1999, p. 189-196).<sup>188</sup>

O embate religioso entre as diferentes facções cristãs de Constantinopla, a posição episcopal e a questão trinitária adquiriram tamanha proporção que Gregório de Nissa, amigo de Gregório de Nazianzo, afirmou que não importava quem fossem, de eclesiásticos a lojistas, todos estavam visivelmente preocupados com as questões de como o Filho se relaciona com o Pai. Segundo o autor:

Em todo lugar, nas praças públicas, nas encruzilhadas, nas ruas e vielas, as pessoas paravam e falavam ao acaso sobre a Trindade. Se você perguntasse algo a um cambista, ele começaria a discutir a questão do Gerado e do Não-gerado. Se você perguntasse a um padeiro sobre o preço do pão, ele responderia que o Pai é maior e o Filho está subordinado a ele. Se você fosse tomar banho, o atendente do banho anomeano lhe diria que, em sua opinião, o Filho simplesmente vem do nada (Greg. Nys., *Deit. fil.*, 557).

Além das questões trinitárias, que suscitavam intermináveis discussões e dividiam os cristãos em nicenos, arianos, apolinaristas, novacianistas e macedônios, Gregório de Nazianzo notou evidências de outros tipos de atividades religiosas na cidade. Por um lado, os cidadãos de Constantinopla levaram a sério o exemplo de cristianismo de Constantino como a nova religião imperial (LIEBESCHUETZ, 1979, p. 296). Assim, as novas igrejas e as cerimônias no hipódromo configuravam-se como *loca religionis* para os cristãos da cidade, um amálgama de cerimônia oficial do estado e do cristianismo (DAGRON, 1974, p. 379). Por outro, nem o

---

<sup>188</sup> A nomeação de Gregório de Nazianzo como bispo de Constantinopla por Teodósio também gerou discussões, sendo considerada ilegítima, na medida em que Gregório já havia sido consagrado bispo de Sásima e, de acordo com um dos cânones do Concílio de Niceia, não poderia ser bispo de outro lugar (BERNARDI, 1995, p. 192-196).

arianismo nem as cerimônias cívicas parecem ter irritado tanto Gregório quanto o paganismo que ele encontrou na Capital. Em seus momentos mais serenos, o bispo lamenta o fato de os cristãos perderem tanto tempo lutando entre si, em vez de enfrentar as tradições pagãs (Greg. Naz., *Or.* 33). Do ponto de vista de Gregório, o paganismo era uma presença religiosa visível na cidade e era terrivelmente incômodo para ele que essas crenças e práticas não fossem rotuladas como “inimigas”, ao invés das distintas facções cristãs, tidas como heréticas (Greg. Naz., *Ep.* 235). Por essa razão, o bispo escreveu melancolicamente que sonhava em “converter os pagãos da cidade” (Greg. Naz., *Carm.*, II, 1, 846-847).<sup>189</sup>

### O CONCÍLIO DE CONSTANTINOPLA (381)

Ao que parece, a ambição de unificar os cultos cristãos e minar as forças do paganismo era compartilhada por Teodósio. Sua predileção pela fé nicena fez com que o cristianismo niceno se fortalecesse e recuperasse a primazia em cidades até então dominadas por bispos arianos, como no caso de Constantinopla. O compromisso de Teodósio com a doutrina de Niceia e a intervenção na igreja de Constantinopla envolvia um risco, uma vez que, como dissemos, a sé da Capital era controlada por adeptos do arianismo. Além do mais, as duas principais facções nicenas em atuação no Oriente, presentes em Alexandria e em Antioquia, estavam divididas (MCGUCKIN, 2001, p. 235). O bispo em exercício de Constantinopla era Demófilo, um ariano homoiano. Em sua ascensão ao trono imperial, Teodósio ofereceu apoio a Demófilo e prometeu confirmá-lo como bispo, caso abandonasse as crenças arianas e aceitasse os princípios de Niceia (Soz., *Hist. eccl.*, VII, 5). Apesar da proposta, Demófilo recusou-se a abandonar suas crenças. Segundo Sócrates (*Hist. eccl.*, V, 7), o imperador disse-lhe: “Já que rejeitas a paz e a harmonia, ordeno-te que abandones as igrejas”.<sup>190</sup> Em contrapartida, Demófilo convocou seus seguidores

---

<sup>189</sup> Após sua partida de Constantinopla, Gregório de Nazianzo escreveu uma série de poemas, os quais foram compilados e traduzidos diversas vezes até chegar a nós. No processo de separação, catalogação e tradução dos versos de Gregório, muitas nomenclaturas surgiram. Kristoffel Demoen (1996, p. 61-63), por exemplo, divide as poesias gregorianas em dogmáticas, bíblicas, hinos e orações, morais, gnomologias, lamentos, autobiográficas, epístolas em versos e epigramas. Todavia, a divisão fornecida na *Patrologia grega* é ainda a mais utilizada, sendo ela composta por dois livros: o primeiro é intitulado *Poemata theologica* (I) e contém as *carmina Dogmatica* (1) e *Moralia* (2); o segundo livro intitula-se *Poemata historica* (II) e engloba as *carmina De seipso* (1) e *Quae spectant ad alios* (2). Além disso, frequentemente as *carmina De seipso*, ou seja, os poemas autobiográficos, são referidos apenas como *De vita sua*, complicando ainda mais a identificação dos poemas de Gregório. Por essa razão, optamos por seguir a classificação acima, tal como indicada no volume 37 da PG, e abreviar todas as menções aos poemas apenas como *carmina* (*carm.*) e indicar o livro, a seção e o verso.

<sup>190</sup> Apesar de sua expulsão, em 381, Demófilo representou a facção ariana no Concílio de Constantinopla de 383, um sínodo local convocado para combater os ensinamentos de Eunômio de Cízico. Por essa razão, especula-se se Demófilo permaneceu durante algum tempo fora dos muros da cidade ou se partiu imediatamente para Bereia,



e se dirigiu a eles do seguinte modo: “Irmãos, está escrito no Evangelho, ‘Se eles te perseguem em uma cidade, fogem para outra’”.<sup>191</sup> Visto que, portanto, o imperador precisa das igrejas, tome nota que doravante realizaremos nossas assembleias fora da cidade”.<sup>192</sup> Assim, no quinto ano do consulado de Graciano e no primeiro de Teodósio, após quarenta anos à frente das igrejas de Constantinopla, os arianos foram expulsos da cidade e o comando dos recintos foi entregue aos adeptos da fé homoousiana (Soz., *Hist. eccl.*, VII, 5; Soc., *Hist. eccl.*, V, 7; Phil., *Hist. eccl.*, IX, 19). O banimento dos arianos das sés ocorreu não apenas em Constantinopla. Além de Demófilo, que retornou a sua cidade natal, Bereia, Filostórgio (*Hist. eccl.*, IX, 19) nos informa: “Hipácio também, sendo expulso de Niceia, retirou-se para Ciro na Síria, local de seu nascimento. Doroteu também, sendo expulso de Antioquia, partiu para a Trácia, de onde veio originalmente. O resto se dispersou em suas diferentes localidades”.

Em face da partida dos arianos, os nicenos recuperaram o controle das igrejas da Capital. Mas isso não quer dizer que o processo foi livre de conflitos, uma vez que os próprios apoiadores dos princípios defendidos no Concílio de Niceia encontravam-se divididos. É nesse momento que um grupo liderado por Máximo, o Cínico, com o apoio de Pedro, bispo de Alexandria, concebeu um plano para instalar-se como bispo de Constantinopla, o que, em outras palavras, manteria a liderança de Alexandria sobre as sés orientais (Soz., *Hist. eccl.*, VII, 9). Em uma noite em que Gregório estava debilitado por sua fraca saúde, alguns clérigos egípcios ocuparam uma das igrejas da Capital e iniciaram a consagração de Máximo como bispo de Constantinopla. Todavia, assim que a notícia se espalhou, os magistrados se dirigiram à igreja com seus oficiais e expulsaram Máximo e os preladados que o consagraram no recinto (MCGUCKIN, 2001, p. 318).

A notícia da tentativa de usurpar o trono episcopal encheu de indignação a população local, que nutria simpatia por Gregório. Por esse motivo, Máximo retirou-se imediatamente para Tessalônica a fim de apresentar sua causa a Teodósio. O imperador, por sua vez, confiou o assunto a Ascólio, bispo de Tessalônica, que buscou o conselho de Dâmaso, bispo de Roma. Dâmaso, em resposta, condenou as ações de Máximo e aconselhou o imperador a resolver as demandas urgentes da Igreja, assim como a questão ariana, o cisma da sé de Antioquia e a consagração de um bispo em Constantinopla. O bispo romano também condenou a transferência

---

retornado apenas para a celebração do sínodo (Soc., *Hist. eccl.*, V, 10; Soz., *Hist. eccl.*, VII, 5; Phil., *Hist. eccl.*, IX, 19).

<sup>191</sup> Passagem encontrada em *Mateus* (10, 23).

<sup>192</sup> Sozomeno (*Hist. eccl.*, VII, 5) nos informa que, desde a expulsão de Demófilo, o bispo ariano manteve uma “igreja fora da cidade com Lúcio, que anteriormente era o bispo dos arianos em Alexandria; e que, depois de ter sido expulso [...] daquela cidade, fugiu para Constantinopla e fixou sua residência lá”.

de bispos de uma sé para outra e exortou a Teodósio a “cuidar para que um bispo que esteja acima de qualquer reprovação seja escolhido para essa sé” (Dam., *Ep.* 5, 5-6).

Assim, na primavera de 381, Teodósio convocou um sínodo na Capital, realizado entre maio e julho na *Hagia Eirene*, que posteriormente viria a ser reconhecido pela Igreja como o Segundo Concílio Ecumênico, embora não fosse essa a intenção (RUETHER, 1969, p. 45). Devido ao caráter regional, apenas bispos de sés orientais foram convidados a comparecer ao concílio, totalizando cento e cinquenta participantes (Theod., *Hist. eccl.*, V, 6).<sup>193</sup> Sócrates (*Hist. eccl.*, V, 8-11) assevera que o principal objetivo do imperador ao reunir os representantes eclesiásticos em Constantinopla era “restaurar a concórdia entre as igrejas”. Teodoreto (*Hist. eccl.*, V, 6-11), por sua vez, é mais enfático e declara que, assim que Teodósio assumiu a dignidade imperial, “deu atenção à harmonia das igrejas e ordenou aos bispos de seu próprio governo que se dirigissem rapidamente a Constantinopla”, pois o Oriente “era agora a única região infectada com a praga ariana”, incluindo suas ramificações (Greg. Naz., *Carm.*, II, 1, 15).

Representantes episcopais de diferentes partes do Oriente dirigiam-se a Constantinopla. A fim de resolver as querelas que dividiam a Igreja, o imperador convidou trinta e seis defensores do macedonismo, que, apesar do apelo pela unidade, recusaram a aceitar o credo niceno e voltaram às suas cidades. Entre eles estavam Elêusio, bispo de Cízico, e Marciano, bispo de Lâmpsaco (Greg. Naz., *Carm.*, II, 1, 1509; Soc., *Hist. eccl.*, V, 8; Soz., *Hist. eccl.*, VII, 7). A responsabilidade de presidir o sínodo foi concedida ao *epískopos* de Antioquia, Melécio (Greg. Naz., *Carm.*, II, 1, 1514-1524). Sozomeno (*Hist. eccl.*, VII, 7), no entanto, nos fornece outra versão. Segundo ele, Timóteo de Alexandria teria ocupado a presidência. De fato, o bispo de Alexandria deveria ter sido o responsável por presidir o evento, mas como não estava presente, a honraria ficou a cargo de Melécio, seguindo a tradição que classificava as sés do Império em ordem de importância: Roma, Alexandria, Antioquia e Jerusalém (*Conc. Nic.*, I, 6).<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup> O sínodo contou com a presença de trinta e seis bispos macedônios, que posteriormente deixaram o sínodo, e outros cento e cinquenta bispos, sendo esses últimos celebrados no calendário de santos de diversas igrejas cristãs (Theod., *Hist. eccl.*, V, 6). A Igreja Apostólica Armênia, por exemplo, reserva o dia 17 de fevereiro para honrar os bispos participantes. Já a Igreja Ortodoxa Oriental russa realiza uma festividade para os bispos dos seis primeiros concílios ecumênicos, ocorrida em 22 de maio e no domingo mais próximo a 13 de julho.

<sup>194</sup> Teodoreto (Theod., *Hist. eccl.*, V, 8) também se equivoca ao afirmar que Timóteo, bispo de Alexandria, teria sido o responsável por participar de uma conspiração para elevar Máximo ao episcopado da sé de Constantinopla. Sabemos, no entanto, que Pedro, o antecessor de Timóteo, foi quem participou da armação.

O imperador compareceu à abertura do concílio, assim como representado na Figura 33. Na ocasião, rendeu homenagens a Melécio, por admiração a este, e cumprimentou os demais bispos em tom de reverência (Theod., *Hist. eccl.*, V, 6).

**Figura 33** – Representação do Concílio de Constantinopla, autoria anônima, século IX



Legenda: Na imagem, observamos a folha 355 do manuscrito *BNF Grec 510*, o qual contém as homilias de Gregório de Nazianzo, o imperador Teodósio e uma multidão de bispos sentados, em um banco semicircular, ao lado de um livro do Evangelho, que se encontra entronizado ao centro. Também se nota a presença de Macedônio, representante da doutrina macedônia, que ocupa o canto inferior esquerdo da miniatura. Fonte: Autoria anônima, entre 879 e 883. Bibliothèque Nationale de France.

Após o pronunciamento de Teodósio, a fim de evitar qualquer dúvida a respeito do representante da Capital, foi estabelecido que a consagração de Máximo era inválida e que o bispo de Constantinopla era Gregório de Nazianzo. Essa decisão, no entanto, só ocorreu após muita discussão, visto que feria um dos preceitos do Concílio de Niceia, do qual falaremos logo abaixo (*Conc. Nic.*, I, 15). Apesar disso, talvez para apaziguar (em vão) as querelas que dividiam a Igreja, foi feita uma exceção (HEFELE, 2019, p. 277). Mas após a abertura do concílio, Melécio faleceu e Flaviano foi escolhido como seu sucessor, causando muita indignação, visto que um acordo anterior estabelecia que Paulino ascendesse ao episcopado de Antioquia. Por conseguinte, o cisma meleciano continuou em vigor na cidade. Talvez por esse motivo, Gregório foi o escolhido para presidir o evento (Greg. Nys., *In Melet.*, 441-447; Greg. Naz., *Carm.*, II, 1, 1572; Theod., *Hist. eccl.*, V, 8).

Na sessão seguinte, mais bispos se juntaram ao concílio, sendo a maioria deles egípcios e macedônios que defendiam doutrinas semelhantes às de Niceia. Um estranhamento se estabeleceu, uma vez que, ao chegarem atrasados, não participaram da escolha de Gregório para a presidência do sínodo, nem de sua legitimação como líder da igreja de Constantinopla. Como apoiadores de Máximo e Pedro, argumentaram contra a escolha do nome de Gregório, afirmando que sua transferência da Sé de Sasima era ilegítima, pois o décimo quinto cânone do Concílio de Niceia proibia os bispos de se transferirem de suas sedes (Greg. Naz., *Carm.*, II, 1, 1572; Theod., *Hist. eccl.*, V, 9).

Gregório já havia experimentado outras situações adversas na Capital e, ao que parece, tal conjuntura o afetou profundamente. De tal modo, decidiu renunciar ao cargo diante dos demais representantes episcopais. Em suas palavras, lhes disse: “Deixe-me ser como o profeta Jonas! Fui responsável pela tempestade, mas me sacrificaria pela salvação do navio. [...] Eu não estava feliz quando subi ao trono e, de bom grado, desceria” (Greg. Naz., *Carm.*, II, 1, 1828-1855). Sua decisão chocou os membros do concílio, mas isso não o impediu de realizar um apelo dramático a Teodósio, solicitando-lhe a liberação de seus encargos como bispo da cidade. De acordo Gregório (*Carm.*, II, 1, 1881-1901), após lamentar o ocorrido, o imperador o aplaudiu, elogiou seu trabalho e aceitou sua renúncia. Antes de partir, as autoridades eclesásticas pediram a Gregório que comparecesse uma vez mais para um ritual de despedida e orações comemorativas. Após os ritos, o bispo aproveitou a ocasião e proclamou um discurso final, contido em sua *Oratio* 42.

A respeito da saúde de Gregório e sua renúncia, John Anthony McGuckin (2001, p. 359) argumenta que o bispo apresentava sinais de exaustão física, além de estar preocupado por paulatinamente perder a confiança dos bispos e, quem sabe, até do imperador. Lewis Ayres (2006, p. 254), por sua vez, afirma que Gregório se tornou impopular entre os bispos devido, sobretudo, à sua política eclesiástica e à recusa em estabelecer qualquer compromisso com os homoiousianos. De uma forma ou de outra, sabemos que Gregório sofreu com as dificuldades de lidar com as particularidades da sé de Constantinopla, representadas pelo cristianismo imperial pós-Constantino. Apesar disso, Gregório manteve uma sólida rede de apoio, contou com o favor de Teodósio, que o favoreceu em mais de um momento, e, retornando à Capadócia, retomou sua posição como bispo de Nazianzo, onde combateu os apolinários locais.<sup>195</sup>

Com a renúncia do bispo de Constantinopla, o concílio carecia de um novo presidente e Nectário, um *pretor* não batizado, foi nomeado para ocupar tal posição (Soc., *Hist. eccl.*, V, 8; Theod., *Hist. eccl.*, V, 8; Soz., *Hist. eccl.*, VII, 8). Entre os historiadores da Igreja, Sozomeno é quem nos fornece mais detalhes a respeito da ordenação de Nectário. Em sua narrativa, o autor afirma que Diodoro, bispo de Tarso, viu em Nectário, um homem de idade avançada e de aparência serena e digna, um excelente candidato ao cargo episcopal. Assim, pediu a colaboração de Flaviano, bispo de Antioquia, para elegê-lo, que lhe informou sobre a término da relação dos nomes mais eminentes. Porém, por consideração a Diodoro, Flaviano incluiu o nome de Nectário ao final da lista a ser entregue a Teodósio. Sozomeno (*Hist. eccl.*, VII, 8) afirma que “[...] o imperador leu a lista de inscritos e parou no nome de Nectário no final do documento, no qual colocou o dedo, e pareceu por algum tempo perdido em reflexão; correu até o início, e novamente passou pelo todo, e escolheu Nectário”. A escolha do imperador provocou espanto, pois uma minoria sabia de quem se tratava. Ao descobrirem que o escolhido sequer havia sido batizado, o espanto aumentou ainda mais. Na opinião de Sozomeno (*Hist. eccl.*, VII, 8), o próprio Diodoro não sabia que Nectário não havia sido batizado, “pois, se ele estivesse familiarizado com esse fato, não teria se aventurado a dar seu voto para o sacerdócio a um não iniciado”. Entretanto, mesmo quando informado da condição do candidato, a opinião do imperador permaneceu inabalada. Assim, Nectário foi iniciado e, ainda com suas vestes de iniciação, foi proclamado bispo de Constantinopla pelo concílio (Soz., *Hist. eccl.*, VII, 8). Sanada essa questão, o sínodo foi retomado e os debates transcorreram por três meses, cessando

---

<sup>195</sup> Gregório também começou a compor o seu poema autobiográfico, que viria a ser conhecido como *De Vita Sua*.

em julho de 381. Sete cânones foram atribuídos ao Concílio de Constantinopla, como podemos conferir no quadro abaixo.

**Quadro 1** – Cânones estabelecidos no Concílio de Constantinopla, 381

| <b>Cânone</b> | <b>Conteúdo</b>   | <b>Caráter</b> |
|---------------|---|----------------|
| I             | Severa condenação dogmática de todas as formas do arianismo, bem como do macedonismo e do apolinarismo.   | Doutrinário    |
| II            | Renovação da crença nicena, impondo aos bispos a observância dos limites diocesanos e patriarcais.  | Doutrinário    |
| III           | Elevação da autoridade do bispo de Constantinopla expressa nos seguintes termos: “O bispo de Constantinopla, no entanto, terá a prerrogativa de honra após o bispo de Roma, porque Constantinopla é a Nova Roma”. | Doutrinário    |
| IV            | Invalidação da consagração de Máximo como bispo de Constantinopla e condenação dos bispos egípcios que conspiraram para consagrá-lo e de qualquer eclesiástico subordinado que ele pudesse ter ordenado no Egito. | Disciplinar    |
| V             | Discussão a respeito do “Tomo dos ocidentais”, uma obra dogmática dos bispos do Ocidente a respeito da cristologia e das práticas cristãs em Antioquia.   | Doutrinário    |
| VI            | Exigência de provas contundentes e limitação na capacidade de acusar os bispos de irregularidades, devido a acusações levianas ocorridas entre adversários político-religiosos.                                   | Disciplinar    |
| VII           | Definição dos procedimentos para receber na igreja aqueles considerados hereges: arianos, macedônios, sabatianos, novacianos, quarto-decimanos e apolinários.   | Disciplinar    |

Fonte: *Concilium Constantinopolitanum* (I, 1-7).

Dos sete cânones redigidos, identificamos quatro deles como sendo de caráter doutrinário e três deles de caráter disciplinar. Embora todos sejam aceitos pela Igreja Ortodoxa Oriental, apenas os quatro primeiros são reconhecidos pela Igreja Católica Romana, pois acredita-se que os três últimos tenham sido adições posteriores. Isso se explicaria pelo fato de apenas os quatro primeiros figurem nos códices mais antigos e em suas versões latinas, como nos de Dioniso Exíguo, de Isidoro, na *Prisca* e no Códice de Luna (HEFELE, 2019, p. 280-281). Apesar disso,

o quinto e o sexto cânone provavelmente foram aprovados no ano seguinte, em 382, durante a celebração de um sínodo local, realizado em Constantinopla, com a presença quase integral dos mesmos bispos (Theod., *Hist. eccl.*, V, 8). Por esse motivo, ambos foram compilados com os primeiros quatro cânones do Concílio Ecumênico. No entanto, o mesmo não ocorre com o sétimo cânone, pois ele não se faz presente nas cópias latinas ou na coleção de João Escolástico (*Synag.*, 7550-7551), elaborada no século VI, na qual se afirma que os bispos reunidos em Constantinopla estabeleceram seis cânones. Curiosamente, possuímos uma carta da sé de Constantinopla endereçada a Martírio, bispo de Antioquia, em meados do século V, na qual o mesmo assunto é abordado de maneira semelhante. Em outras palavras, provavelmente o sétimo cânone não provém do concílio de 381 e nem do sínodo de 382, mas de um extrato da epístola enviada a Martírio (HEFELE, 2019, p. 281-282). Esse cânone foi posteriormente adotado pelo Concílio de Trullo, também chamado de Concílio Quinisexto, realizado em Constantinopla, em 692, assim como seu nonagésimo quinto, sem, no entanto, informar sua origem. Apesar disso, o controverso cânone encontra-se presente em todas as edições dos comentários de Teodoro Bálamo, João Zonaras e Aleixo Aristeno (*Can.*, 309-346), além de ser citado por Fócio (*Nom.*, XII, 16).

Dentre os cânones amplamente aceitos, o terceiro adquire notável relevância, em virtude de ter sido um importante passo na solidificação de Constantinopla como um novo epicentro do poder eclesiástico, posicionando-se à frente das consagradas sés de Antioquia, Alexandria e Jerusalém. Alguns autores sugerem que Dâmaso, bispo de Roma, realizou um sínodo em 382 para debater os preceitos disciplinares do último conclave da Capital, especialmente o polêmico terceiro cânone. Em tal evento, o bispo de Roma protestou contra a elevação do bispo de Constantinopla a um status superior ao dos representantes episcopais de Alexandria e Antioquia e afirmou que o primado da sé romana não havia sido estabelecido em uma reunião dos bispos, mas por Cristo (CHADWICK, 2001, p. 429; AIDAN, 2010, p. 202-203). Francis Dvornik (1966, p. 47), por outro lado, defende que a promoção de Constantinopla ao segundo grau na hierarquia eclesiástica foi aceita passivamente pelo Ocidente, pois Roma continuava a exercer a primazia. Por esta razão, Dâmaso não teria protestado contra a elevação de Constantinopla e esse evento teria ocorrido em “uma atmosfera totalmente amigável”. Já Thomas Shahan (1908) sugere que, mesmo diante do desacordo sobre a questão episcopal, Dâmaso aprovou o concílio, mas somente nos termos que reafirmavam o credo niceno, como no caso de Gregório Magno, responsável por reconhecê-lo como um dos quatro concílios gerais, mas apenas em suas declarações dogmáticas.

De uma forma de ou outra, o Primeiro Concílio de Constantinopla é um bom exemplo da diminuição da influência de Roma sobre o Oriente, pois além de ter sido um sínodo convocado pela casa imperial, todos os seus três presidentes eram orientais, uma vez que o evento foi realizado sem a participação dos ocidentais ou do bispo de Roma. Dos três bispos eleitos, Dâmaso já havia declarado Melécio e Gregório de Nazianzo bispos ilegítimos, no entanto, não impediu de ambos terem sido escolhidos para presidir o concílio e terem recebido honrarias durante o evento (EASTMAN, 2011, p. 103). Steven Runciman (2005, p. 23) sugere que os bispos reconheceram a existência da nova capital, porém, com o motivo de rebaixar as pretensões da sé de Alexandria e de Atanásio, cuja influência foi fonte de sérias dificuldades. Ao que parece, mesmo com a desaprovação de Roma e o descontentamento de suas aliadas orientais, o conteúdo do terceiro cânone foi acolhido por uma parcela da Igreja, pois Pascácio de Lilibeu, Diógenes de Cízico e Eusébio de Dorileia fazem referência ao cânone como estando em vigor durante a primeira sessão do Concílio de Calcedônia (*Conc. Chalc.*, I, 165-169). Não devemos esquecer que, originalmente, não havia a intenção de fazer do Primeiro Concílio de Constantinopla um concílio ecumênico, motivo pelo qual os bispos ocidentais e o próprio bispo de Roma, Dâmaso, não foram convidados. Ainda assim, durante o Concílio de Calcedônia, o sínodo de 381 foi oficialmente considerado ecumênico. Todavia, a controvérsia sobre o cânone acirrou-se ainda mais em Calcedônia, quando eclodiram disputas sobre o cânone 28 de seu sínodo, que declarava que o bispo da Nova Roma gozaria dos mesmos privilégios que o bispo da Roma Antiga. De acordo com tal preceito:

Seguindo em tudo as decisões dos santos Padres, e reconhecendo o cânone, que acaba de ser lido, dos cento e cinquenta bispos amados de Deus (que se reuniram na cidade imperial de Constantinopla, que é a Nova Roma, no tempo do imperador Teodósio de feliz memória), também promulgamos e decretamos as mesmas coisas sobre os privilégios da santíssima igreja de Constantinopla, que é a Nova Roma. Pois os Padres concederam com razão privilégios ao trono da antiga Roma, porque era a cidade imperial. E os cento e cinquenta bispos mais religiosos, movidos pela mesma consideração, deram privilégios iguais ao santíssimo trono da Nova Roma, julgando com justiça que a cidade que é honrada com a Soberania e o Senado, e goza de privilégios iguais com o antigo Roma imperial, em assuntos eclesiásticos também deve ser ampliada como ela é, e colocada logo depois dela; de modo que, nas dioceses pânticas, asiáticas e trácias, apenas os metropolitanos e também os bispos das dioceses mencionadas, que estão entre os bárbaros, sejam ordenados pelo supracitado trono santíssimo da santíssima igreja de Constantinopla; cada metropolita das referidas dioceses, juntamente com os bispos de sua província, ordenando seus próprios bispos provinciais, conforme declarado pelos cânones divinos; mas que, como já foi dito, os metropolitanos das referidas dioceses sejam ordenados pelo arcebispo de Constantinopla, depois de realizadas as devidas eleições de acordo com o costume e informadas a ele (*Conc. Chalc.*, I, 28).



Essa declaração não apenas confirmava o terceiro cânone do concílio de 381, mas ampliava os poderes da sé de Constantinopla, pois reconhecia que o motivo de Roma deter a primazia sobre as demais sés residia no fato de ser a primeira cidade imperial. Por essa razão, as metrópoles de Ponto, da Ásia e da Trácia, bem como as dioceses bárbaras, passariam para a administração do bispo de Constantinopla. A esse respeito, Leão, o Grande (*Ep.* 116), declarou que o terceiro cânone do Concílio de Constantinopla nunca havia sido submetido a Roma e que ele era uma violação da ordem do Concílio de Niceia e que a primazia de Roma advinha de sua tradição apostólica e escolha divina, pois Pedro havia sido eleito por Cristo como o primeiro bispo. Como seria de se esperar, tal disputa não se encerrou em Calcedônia e arrastou-se por séculos. Tanto quanto possível, a sé romana buscou reafirmar a supremacia de seu bispo sobre as demais sés, especialmente a de Constantinopla, como podemos ver no fragmento de uma obra atribuída ao bispo romano Gelásio (*Dec. Gel.*, 3, 3):<sup>196</sup>

Portanto, primeiro é o assento na igreja romana do apóstolo Pedro “sem mancha ou ruga ou qualquer outro [defeito]”. No entanto, o segundo lugar foi dado em nome do bem-aventurado Pedro a Marcos, seu discípulo e escritor do evangelho em Alexandria, e que ele mesmo escreveu a palavra da verdade dirigida pelo apóstolo Pedro no Egito e gloriosamente consumou [sua vida] no martírio. De fato, o terceiro lugar é ocupado em Antioquia do bem-aventurado e honrado apóstolo Pedro, que ali viveu antes de vir para Roma e onde primeiro se ouviu o nome dos cristãos.

Apesar de ser atribuído a Gelásio, bispo de Roma entre 492 e 496, o *Decretum Gelasianum* alcançou sua forma final em um texto de cinco capítulos compilado por um autor anônimo entre 519 e 553. Tal obra apresenta uma lista de livros das Escrituras elaborada com a intenção de ser tomada como parte de um cânone emitido por um concílio romano, presidido por Dâmaso, em 382, também conhecido como *Lista Damasina*.<sup>197</sup> Em outras palavras, além de reafirmar os cânones de Niceia sobre a hierarquia episcopal entre as sés, tal decreto possui uma ligação direta com Dâmaso, reconhecido opositor da elevação do status da igreja de Constantinopla. A controvérsia entre as duas cidades foi encerrada somente em 1215, no Quarto Concílio de

---

<sup>196</sup> Além da disputa sobre o segundo lugar em autoridade eclesiástica, o terceiro cânone do Concílio de Constantinopla serviu de alicerce para a chamada pentarquia, termo utilizado para referir-se a um sistema eclesiástico baseado no comando de cinco patriarcas. Com a elevação da sé da Capital, teríamos, então, Roma, Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém. Tal crença e seu valor jurídico foi especificado no Oriente por Justiniano I e pelo já mencionado Concílio de Trullo ou Quinissexto. No entanto, sabemos que no Ocidente suas sanções foram combatidas por longo tempo, pois os críticos de tal crença argumentavam que Jesus havia tornado Pedro o primeiro bispo, fundando a Igreja sobre ele, por vontade divina, monárquica, e não pentárquica (GRIGORIȚĂ, 2011, p. 62). Para mais informações, consultar Anastos, Ryonis e Goodhue (2001).

<sup>197</sup> A *Lista Damasina* é idêntica ao cânone 24 do Concílio de Cartago, realizado em 419 (*Conc. Carth.*, 24). Provavelmente, ela deriva exatamente das atas do sínodo cartaginês e não de uma suposta lista elaborada por Dâmaso, em 382.

Latrão (*Conc. Lat.*, IV, 5), no qual os polêmicos cânones foram finalmente aceitos por Roma, mas somente após a fundação de um patriarcado latino em Constantinopla, em 1204 (HEFELE, 2019, p. 286).<sup>198</sup>

Por fim, outra realização atribuída ao Concílio de Constantinopla é a formação do credo niceno-constantinopolitano, uma declaração de fé cristã atualmente aceita pelas igrejas católica, ortodoxa, ortodoxas orientais, anglicana, luterana e outras denominações protestantes. Sua popularidade advém da confirmação do credo niceno e de algumas inserções que o aproximam dos credos orientais, com como podemos observar no Quadro 2.

**Quadro 2** – Credo niceno e credo niceno-constantinopolitano comparados

| <b>Credo niceno</b>  | <b>Credo niceno-constantinopolitano</b>   |
|--|---|
| Cremos em um só Deus, Pai todo-poderoso, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis.                             | Cremos em um só Deus, Pai todo-poderoso, Criador <i>do céu e da terra</i> , de todas as coisas visíveis e invisíveis.   |
| É em um só Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado <b>unigênito</b> do Pai, <b>isto é, da substância do Pai</b> ; | É em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, gerado do Pai <i>antes de todos os séculos</i> ;  |
| <b>Deus de Deus</b> , luz de luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial ao Pai;        | luz de luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial ao Pai;   |
| por quem foram feitas todas as coisas <b>que estão no céu ou na terra</b> .  | por quem, foram feitas todas as coisas.   |
| O qual por nós homens e para nossa salvação, desceu, se encarnou e se fez homem.                                       | O qual por nós homens e para a nossa salvação, desceu <i>dos céus</i> : se encarnou <i>pelo Espírito Santo, no seio da Virgem Maria</i> , e se fez homem.   |
| Padeceu e ressuscitou ao terceiro dia e subiu aos céus.  | <i>Também por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos e padeceu e foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia conforme as Escrituras</i> , e subiu aos céus, <i>onde está assentado à direita do Pai</i> . |

<sup>198</sup> O quinto cânone do Concílio de Latrão afirma que depois do bispo de Roma, a primazia é atribuída aos patriarcas na seguinte ordem: Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém (*Conc. Lat.*, IV, 5).

| <b>Credo niceno</b>  | <b>Credo niceno-constantinopolitano</b>  |
|--|--|
| Ele virá para julgar os vivos e os mortos.   | Ele virá <i>novamente, em glória</i> , para julgar os vivos e os mortos;   |
|  | <i>e o Seu reino não terá fim.</i>   |
| E no Espírito Santo.   | E no Espírito Santo, <i>Senhor e fonte de vida, que procede do Pai; e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado: Ele falou pelos profetas.</i>                                   |
| <b>E quem quer que diga que houve um tempo em que o Filho de Deus não existia, ou que antes que fosse gerado Ele não existia, ou que Ele foi criado daquilo que não existia, ou que ele é de uma substância ou essência diferente (do Pai), ou que Ele é uma criatura, ou sujeito à mudança ou transformação, todos os que falem assim, são anatematizados pela Igreja Católica.</b> | <i>E na Igreja, una, santa, católica e apostólica. Confessamos um só batismo para remissão dos pecados. Esperamos a ressurreição dos mortos; e a vida do mundo vindouro. Amém.</i> |

Legenda: Em negrito, temos as menções que existem apenas no credo niceno e, em itálico, estão os acréscimos e modificações presentes na versão niceno-constantinopolitana. Fonte: CPG 8512 e CPG 8599.

Apesar das mudanças grifadas no quadro acima, é possível notar que o credo niceno-constantinopolitano é teologicamente equivalente ao credo niceno. Talvez a maior mudança seja a inclusão dos cânones sobre o Espírito Santo e sobre a Igreja, batismo e ressurreição dos mortos. No entanto, existem dúvidas a respeito da conexão direta entre o Concílio de Constantinopla e o credo niceno-constantinopolitano, na medida em que esta última profissão de fé, ou algo próximo a ela, poderia ter sido declarada pelos bispos de Constantinopla, mas não promulgada como um ato oficial do concílio. A partir do final do século XIX, estudiosos passaram a questionar com mais acuidade a explicação tradicional da origem desse credo, uma vez que nem o sínodo local da Capital, realizado em 382, e o Concílio de Éfeso de 431 fizeram menção a ele (CASPARI, 1857; HORT, 1876; HEFELE, 1876; KATTENBUSCH, 1892; HAHN, 1897; HOWARD, 1898; KUNZE, 1898).<sup>199</sup> Pelo contrário, no Concílio de Éfeso – o Terceiro Concílio Ecumênico –, o credo de Niceia foi ratificado como uma declaração válida

<sup>199</sup> Para mais informações a respeito da historiografia do período, consultar Kelly (1960, p. 305-307) e Davis (1990, p. 120-122).

de fé e utilizado para condenar o nestorianismo. Duas décadas mais tarde, no Quarto Concílio Ecumênico em Calcedônia, em 451, é que temos a menção ao credo revisado e sua aceitação como uma autêntica interpretação da fé em Niceia (KELLY, 1960, p. 322-331; DAVIS, 1990, p. 120-122; PRICE; GADDIS, 2005, p. 3).

Apesar das questões levantadas, é possível que o credo niceno-constantinopolitano tenha sido evocado no Segundo Concílio Ecumênico, em 381, pois argumenta-se que ele se originou não como uma versão do credo de 325, mas como um credo independente, modificado para tornar-se semelhante ao niceno (HARNACK, 1952, p. 256-260; KELLY, 1960, p. 322-331). Outra questão relevante refere-se às disposições do cânone de Éfeso, que condenava qualquer desvio do credo estabelecido pelo Primeiro Concílio de Niceia. Assim como afirmam Richard Price e Michael Gaddis (2005, p. 3), a crença nicena-constantinopolitana pode ter sido apresentada em Calcedônia como “um precedente para a elaboração de novos credos e definições para complementar o de Niceia, como uma forma de contornar a proibição de novos credos”, estabelecendo-se, assim, uma fórmula que contemplasse tanto os interesses de Niceia quanto do Oriente. Ainda assim, em 451, o Concílio de Calcedônia (*Conc. Chalced., II*, 249) se referiu a ao credo niceno-constantinopolitano como “o dos 150 padres santos reunidos em Constantinopla”, indicando a associação dele ao Concílio de Constantinopla, o que fortaleceu ainda mais a reputação da sé da Capital e demonstrou a crescente autonomia das sés do Oriente perante o Ocidente (DVORNIK, 1966, p. 65-67).<sup>200</sup>

### **O CÓDIGO TEODOSIANO E A PROMOÇÃO DA FÉ CRISTÃ**

Como outrora dissemos, em 391, o édito de Teodósio contra os cultos pagãos atingiu um novo nível, interferindo no domínio privado das divindades domésticas. Não só era ilegal frequentar templos, como toda forma de prática de culto era proibida, “desde sacrifícios públicos a venerar lares com fogo, venerar um gênio com vinho ou os penates com odores fragrantés”, até mesmo “nenhum incenso, lâmpadas ou coroas eram permitidos” (*Cod. Theod.*, XVI, 10, 10-12). As proibições dos cultos tradicionais sancionadas pelo *Código Teodosiano* foram amargamente sentidas por seus praticantes. Zósimo (*Nova Hist.*, IV, 33) lamenta que não era mais seguro para alguém acreditar nos deuses e até mesmo “olhar para o céu e adorar o que viu”.

---

<sup>200</sup> Harnack (1952) escreveu um verbete bastante informativo a respeito do credo niceno-constantinopolitano na *The new Schaff-Herzog encyclopedia of religious knowledge*.

Apesar do édito, muitos templos continuaram em pleno funcionamento, como argumenta Sozomeno (*Hist. eccl.*, VII, 13-20), referindo-se aos territórios de Petra, Rafi, Hieropólis e Apameia. Outras fontes, contudo, sugerem que Teodósio não apenas fechou os templos, mas demoliu ou converteu a maioria deles, como o de Afrodite, Hélios e Ártemis, em Constantinopla (*Chron. Pasch.*, 289). Evidências de natureza distintas apoiam a visão de Sozomeno a respeito da dificuldade de erradicar os rituais pagãos. O fato de a própria legislação do período ratificar penalidades cada vez mais severas aos praticantes dos cultos greco-romanos é um testemunho da continuidade do paganismo. De cinco leis promulgadas de 381 a 391, é possível concluir que não apenas os templos pagãos ainda estavam em operação à época, mas que os cristãos igualmente frequentavam tais altares e templos (*Cod. Theod.*, XVI, 7, 1-5). Em resumo, a primeira lei teodosiana punia aqueles que frequentassem tais recintos com a impossibilidade de fazer testamentos (*Cod. Theod.*, XVI, 7, 1). No entanto, as punições nas próximas quatro leis tornaram-se progressivamente mais severas, o que, ao menos parcialmente, sugere sua ineficácia. Por conseguinte, em 383, os indivíduos condenados não apenas foram impedidos de instituir testamentos, mas também de serem herdeiros. Já a lei seguinte ameaçava os delituosos com o banimento sem direito à restauração. E, por fim, aqueles de posição social eminente seriam destituídos de seu status e “marcados em infâmia perpétua” (*Cod. Theod.*, XVI, 7, 5).

A legislação antipagã, contudo, não era tão extensiva como se costuma imaginar. Durante o governo de Teodósio e de seu filho Arcádio, que seguia os passos do pai, ocorreu uma redefinição dos regulamentos para celebrar feriados, com ênfase nas festividades cristãs. Apesar disso, as comemorações de feriados cívicos prevaleceram e até mesmo foram reforçadas, com leis que diziam respeito à celebração adequada do aniversário do imperador e ao tratamento apropriado de sua imagem em espaços públicos. Nesse sentido, concordamos com Limberis (1994, p. 40), ao argumentar que as medidas imperiais desse período reforçavam a consistência dos rituais cívico-religiosos estabelecidos desde Constantino, que se concentravam especialmente na dignidade imperial. Outrossim, acrescentamos que tais cerimônias incluíam uma série de tradições enraizadas na sociedade greco-romana, que nem mesmo o *Código Teodosiano* foi capaz de suprimir. Sob Teodósio, por exemplo, o dia do Sol (domingo), tal qual estabelecido por Constantino, permaneceu como dia-santo, no qual nenhum litígio, exceto a alforria, poderia ocorrer, bem como nos quinze dias subsequentes à Páscoa (*Cod. Theod.*, II, 8, 1; II, 8, 18-21).<sup>201</sup> Teodósio também legislou contra a realização de jogos no circo, competições

---

<sup>201</sup> Em 7 de março de 321, Constantino decretou o *Dies Solis*, o dia do Sol ou “domingo”, como o dia romano de descanso. Em suas palavras: “No venerável dia do Sol descansem os magistrados e as pessoas que residem nas

e espetáculos aos domingos, exceto, é claro, se fosse aniversário imperial (*Cod. Theod.*, II, 8, 20). Já durante o Natal, a Epifania ou os dias pascais não eram permitidos quaisquer tipos de espetáculos (*Cod. Theod.*, II, 8, 24). Assim como nos éditos sobre as práticas religiosas, acreditamos que as restrições aos espetáculos e demais atividades lúdicas não estavam sendo seguidas – ou talvez aplicadas, na medida em que uma lei promulgada em 409 assevera que “absolutamente nenhum divertimento deveria ser realizado” nas datas mencionadas (*Cod. Theod.*, II, 8, 25). Não obstante, também podemos aferir que, ao mesmo tempo que se adequavam às crenças religiosas do cristianismo, as leis teodosianas permaneciam em conexão com a tradição romana e, quando possível, fortaleceu a imagem do imperador, mas, como vimos, elas nem sempre eram seguidas à risca.

As leis aplicadas contra o paganismo dirigiam-se especialmente às práticas pagãs mais evidentes, como a realização dos cultos. Contudo, Teodósio também buscou interferir nos recintos nos quais eram realizadas essas cerimônias, especialmente nos templos. De acordo com o relato de Teodoreto (*Hist. eccl.*, V, 37), o imperador mandou remover as “ruínas dos templos idólatras e destruir suas próprias fundações”. A razão da destruição completa, segundo o autor, seria a pretensão de Teodósio em garantir que as gerações futuras não herdariam vestígios de cultos pagãos. O *Código Teodosiano*, por outro lado, nos fornece informações um tanto quanto diferentes das fornecidas por Teodoreto. A legislação vigente durante o governo de Teodósio revela o funcionamento dos templos pagãos. Ademais, uma lei promulgada antes da morte de Arcádio nos informa que “a renda de impostos em espécie deve ser retirada dos templos” para o benefício dos militares (*Cod. Theod.*, XVI, 10, 19). Em outras palavras, as estruturas não deveriam ser completamente destruídas, mas confiscados para uso público. Como vimos nos tópicos anteriores, o que costumava ocorrer era a reapropriação dos edifícios após a destruição dos altares e símbolos tradicionais, apesar de, em alguns casos específicos, terem ocorrido demolições. É digno de nota que essa última lei não versava apenas sobre os templos, mas interferia também em outros espaços religiosos, como os cemitérios, onde costumava-se realizar banquetes para os mortos.

---

idades, e que todas as oficinas sejam fechadas. No campo, porém, as pessoas que se dedicam à agricultura podem livremente e legalmente continuar suas atividades, porque muitas vezes acontece que outro dia não é adequado para sementeira de grãos ou plantação de videiras; para que, negligenciando o momento apropriado para tais operações, a generosidade do céu não seja perdida (*Cod. Just.*, I, 3). O Sol era um símbolo de grande importância para Constantino, não à toa o chamado Arco de Constantino foi meticulosamente posicionado para se alinhar com a estátua do Sol ao Coliseu, em Roma, de modo que o Sol formava o pano de fundo do arco (WALLRAFF, 2001, p. 96-102).

Um decreto de 406 descreve as condições para a remoção de imagens imperiais de edifícios que precisavam de reparos (*Cod. Theod.*, XV, 1, 44). Antes do início das obras de restauração, as imagens de imperadores atuais e passados poderiam ser removidas “com a devida reverência, mesmo sem consultar Nossa Clemência”, com a condição de serem devolvidas aos “locais apropriados” após a conclusão do projeto. Essa, entre outras leis, indica que, além das estátuas, um código de comportamento ritual era necessário para o tratamento das demais imagens imperiais. Uma vez que não foram meramente instaladas, mas consagradas em locais públicos, elas exigiam tratamento especial e, acima de tudo, não podiam ser desonrados (LIMBERIS, 1994, p. 41).

O cuidado com as imagens imperiais e seus símbolos atesta que a penetração da cultura greco-romana e da religião cívica, como dissemos, é muito mais profunda do que um conjunto de práticas facilmente aprendida e, ao mesmo tempo descartada. Os cultos pagãos estavam enraizados nas tradições, no material e no próprio espaço, fosse nas ruas, praças, edifícios governamentais, templos, estátuas, moedas e no interior das casas. Não à toa, Zósimo (*Hist. Nov.*, IV, 33) afirma que o amor de Teodósio pela ostentação, luxo, extravagância e guerra forçou-o a sobrecarregar a população com impostos para manter vivas as tradições públicas. Um dos episódios mais elucidativos sobre essa política foi o já mencionado Levante das Estátuas, que ocorreu em Antioquia, em 387, no qual as estátuas do imperador e de sua esposa Flacila foram derrubadas e arrastadas pelas ruas da cidade, como forma de protesto contra o aumento dos impostos.<sup>202</sup> Em resposta, Teodósio ameaçou arrasar a cidade até o chão, o que acabou não ocorrendo (*Soz., Hist. eccl.*, VII, 23; *Zos., Hist. Nov.*, IV, 4, 1; *Theod., Hist. eccl.*, V, 20). Levando em conta a importância das estátuas, a reação de Teodósio, de certa maneira, era esperada, pois as imagens imperiais costumavam ser recebidas pelos habitantes da cidade como uma representação física do próprio imperador. Em outras palavras, quando alguém venerava uma estátua, poder-se-ia dizer que o imperador também era homenageado. Assim, a recepção cerimoniosa de imagens imperiais tornou-se uma tradição cívica e o ataque e insulto a elas era considerado um delito de lesa-majestade, compreendido sob o crime de *maiestas* (MACCORMACK, 1981, p. 67; MORAIS DA SILVA, 2012a, p. 179).<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> Kelly (1995, p. 74) declara que a população sabia que desrespeitar as imagens do imperador equivalia a insultá-lo, motivo pelo qual não poupou esforços em destruir as estátuas.

<sup>203</sup> *Crimen maiestatis populi Romani imminutae* ou simplesmente *maiestas* ou *crimen maiestatis*, equivale ao crime de alta traição ou de lesa-majestade no contexto do Império Romano. O termo *maiestas*, segundo Bauman (1967, p. 1), foi um conceito romano peculiar e que autores gregos, na falta de um termo equivalente, recorreram a aproximações, como *ἀσέβεια*.

Nem os autores eclesiásticos nem tampouco os pagãos sugerem que Teodósio tenha enfraquecido significativamente as cerimônias iniciadas a partir de Constantino, que mesclavam cristianismo e solenidades cívicas. Pelo contrário, Zósimo (*Hist. Nov.*, IV, 37) nos leva a crer que Teodósio reforçou as cerimônias existentes, pois era admirador de procissões públicas, apresentações e todos os eventos do hipódromo. Uma lei, em particular, nos chama a atenção, pois fornece uma curiosa informação sobre os ritos cívicos no período teodosiano. Por meio de tal decreto, determinou-se que os juízes só poderiam assistir aos espetáculos no aniversário do imperador ou no aniversário de sua ascensão imperial. Além disso, só estavam autorizados a realizar comemorações até o meio-dia, pois deveriam retornar às suas atividades laborais (*Cod. Theod.*, XV, 5, 2). Apesar das proibições e limitações ao divertimento dos juízes, se as celebrações fossem especificamente para homenagear Teodósio, o soberano faria concessões para permitir que todos lhe prestassem o devido respeito. Isso indica que, embora tenha manifestado sua devoção ao cristianismo e sua predileção pelo credo niceno, as escolhas de Teodósio mantiveram as cerimônias cívicas em pleno funcionamento, nas quais o imperador recebia louvores e elogios a respeito de seus atributos “divinos”. Acerca da conduta dos imperadores sobre os rituais públicos, na introdução de sua *História eclesiástica*, Sócrates (*Hist. eccl.*, VI) lamenta que seja costume chamá-los de “senhores” e “mais divinos”.<sup>204</sup>

Teodósio faleceu em 395, deixando seus filhos Arcádio e Honório como sucessores. Esse último governou a metade ocidental do Império, enquanto Arcádio governou a metade oriental, residindo em Constantinopla com Eudóxia, sua esposa, e seus quatro filhos, Pulquéria, Marina, Arcádia e Teodósio II. O governo de Arcádio foi relativamente curto, durando apenas onze anos, antes de sua morte prematura, em 408. Embora seu governo tenha sido breve, ele é lembrado pela continuação das políticas de seu pai – incluindo os rituais cívicos e decretos – e especialmente pelos conflitos entre sua esposa com João Crisóstomo.

## EPÍLOGO

O *Código Teodosiano* é revelador em muitos aspectos. Além das leis contra o paganismo e o favorecimento do cristianismo, percebemos uma relação direta com o culto imperial. Por extrair seu poder e efeito de tradições religiosas enraizadas na cultura greco-romana, como a veneração ao gênio de cada indivíduo e aos mortos ancestrais, e nas formas do culto ao governante

---

<sup>204</sup> Sócrates (*Hist. eccl.*, VI) declara: “Outros serão litigiosos porque não concedemos as denominações ‘Mais divino’ e ‘Senhores’ aos imperadores, nem aplicamos a eles outros epítetos como são comumente atribuídos”.



helenístico desenvolvido no Oriente, encontrou continuidade, fortaleceu-se e mesclou-se ao cristianismo. À medida que a sociedade romana se desenvolveu, o mesmo aconteceu com o culto aos imperadores, uma vez que ambos se mostraram notavelmente resilientes e adaptáveis. Por longo tempo, o culto imperial prescindia de uma teologia sistemática ou coerente. Sua parte no sucesso contínuo do Império foi provavelmente suficiente para justificá-lo, santificá-lo e explicá-lo para a maioria dos habitantes (BEARD; PRICE; NORTH, 1998, p. 11-17; GRADEL, 2002, p. 23).

Quando João Crisóstomo chegou a Constantinopla, ele se deparou, portanto, com um tipo muito diferente de cristianismo, baseado no modelo da religião cívica e cooptado pelo poder imperial. Nesse modelo, a corte concebia a posição e as funções dos bispos como uma espécie de cargo da religião oficial, com todas as cerimônias extra eclesíásticas, mas não necessariamente absorvido por ele. Não esqueçamos que, no âmbito da proclamação das leis contidas no *Código Teodosiano*, os bispos passaram a ter a responsabilidade de proibir práticas pagãs ocorridas nos cemitérios e outras solenidades, ao passo que os juízes eram multados caso fossem pegos negligenciando ocorrências dessa natureza. Em outras palavras, como os cultos pagãos ainda eram extremamente fortes e fincados no Império Romano, a autoridade imperial começou a alistar os bispos para cumprir seus decretos, uma vez que os juízes civis estavam deixando de fazê-lo (*Cod. Theod.*, XVI, 10, 19). Essa questão, contudo, é assunto do capítulo seguinte, no qual abordaremos o papel e as funções do bispo na sociedade romana e a visão de João Crisóstomo sobre a natureza, as obrigações e os predicados desse importante ofício sacerdotal.

## CAPÍTULO V

**O PROTAGONISMO DOS BISPOS NA ANTIGUIDADE TARDIA****O EPISCOPADO, UM MINISTÉRIO COMPLEXO**

Graças ao crescimento do cristianismo e sua inserção nas esferas de poder administrativas e sociais, a uma série de éditos e medidas imperiais e a episódios específicos que favoreceram a Igreja, a principal autoridade terrena da *ekklesia*, o bispo, tornou-se cada vez mais influente na sociedade romana. Como líderes eclesiais, tais sacerdotes eram os principais responsáveis por guiar os cristãos, sendo considerados representantes terrenos de Deus. Hierarquicamente, faziam parte do clero ordenado, a quem se confiava posições de autoridade e supervisão em dada sé. Pela doutrina cristã, eram tidos como aqueles que exerciam o sacerdócio pleno concedido por Jesus, além de serem herdeiros dos apóstolos, permitindo-lhes ordenar outros clérigos, inclusive bispos. Ainda no século IV, o cargo episcopal passou a crescer em prestígio e até mesmo a ser cobiçado e intensamente disputado (RAPP, 2005, p. 166), como no caso das sé de Roma, Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém.

Cumprir notar que talvez a figura episcopal não seja necessariamente a mais original ou a mais poderosa durante o período de rupturas e continuidades que é a Antiguidade Tardia, mas certamente é uma das mais emblemáticas. Não nos surpreende, portanto, o fato de os bispos serem frequentemente abordados na literatura acadêmica sobre o referido período, uma vez que são essenciais para a compreensão da História da Igreja e seus dogmas e também para o contexto em que viviam, sobretudo o urbano. Boa parte dos trabalhos historiográficos buscou demonstrar uma efetiva proeminência política dos bispos a partir do século IV, por meio da qual estiveram envolvidos na defesa de suas cidades, atuaram como juizes em casos civis, acumularam riquezas, derrubaram monumentos pagãos, tornaram-se patronos de edifícios e desafiaram autoridades imperiais (KLAUSER, 1949; HEINZELMANN, 1976; BROWN; 1971; 1992; 2002; MAYMÓ I CAPDEVILA, 1997; REBILLARD; SOTINEL, 1998; LIEBESCHUETZ, 1990; 2001; 2011; ALLEN; MAYER, 2000).

Temos ainda aqueles trabalhos que analisam as ações dos bispos sob um viés teológico, de modo a definir o papel público dos *epískopoi*, após Constantino, como um trajeto rumo à consolidação do papado – embora tal termo sequer existisse e a primazia do episcopado de

Roma, no século IV, fosse duvidosa (BATIFFOL, 1914; AMANN, 1921; BENEDETTO XVI, 2008). Existem também autores que exploraram as transformações do Império Romano tardio enfatizando o papel do episcopado como um cargo efetivamente político, que prefigurava o bispo medieval, ao exercer um controle muito mais efetivo sobre as cidades (HEINZELMANN, 1976; CONSOLINO, 1979; DAM, 1985; MATHISEN, 1993), com especial destaque às figuras de Ambrósio de Milão e Martinho de Tours (STANCLIFFE, 1983; MCLYNN, 1994). Outros tendem a afirmar que o ofício episcopal foi praticamente incorporado à estrutura do Império e, aos poucos, substituiu os decuriões após as ações de Constantino e a refundação de Bizâncio como Constantinopla, no contexto da chamada “Revolução Constantiniana” (FERNÁNDEZ UBIÑA, 2009; 2010; DUARTE SILVA, 2014). Por fim, existem autores que se concentram no direito canônico que rege a hierarquia eclesiástica (GAUDEMET, 1994).

Por longo tempo, os estudos sobre os bispos também versaram sobre o desenvolvimento do ofício sacerdotal dentro da Igreja, geralmente concluindo-se que o episcopado teria encontrado sua forma definitiva após Constantino. Também foi investigado o papel público dos bispos em seu contexto citadino, porém, a partir da legislação constantiniana em favor do clero, pois também se compreende esse momento como o divisor de águas entre o episcopado tardo-antigo e o apostólico (KLAUSER, 1949; MAZZARINO, 1956; REBILLARD; SOTINEL, 1998). Além do mais, não foram poucos os trabalhos histórico-biográficos ou teológico-biográficos a respeito de um bispo específico, nos quais não são raras as valorizações de suas ações, uma vez que se baseiam, em grande medida, nas próprias obras do autor estudado e em hagiografias e *vitae* (BAUR, 1929; 1930; MARROU, 1955; DEANE, 1963; BROWN, 1967; KELLY, 1995; HEYKING, 2001; MORESCHINI, 2005; HOLLINGWORTH, 2009; JONES, 2014). Em suma, o pressuposto geral sobre os estudos acerca do episcopado se baseou, até pelo menos quatro décadas, numa rigorosa divisão entre os aspectos religiosos e seculares dos bispos, ora enfatizando-se sua importância para a História da Igreja, ora destacando-se a proeminência política de tais indivíduos.

A partir da década de 1980, no entanto, observa-se uma tendência em tratar o poder episcopal não como um fenômeno social ou político isolado, mas como uma construção complexa composta por elementos seculares e religiosos que definiu o ofício sacerdotal em âmbito urbano. Ou seja, buscavam assim desconstruir a percepção de uma linha divisória excessivamente rígida entre o religioso e o secular e abandonava-se a dicotomia de carisma *versus* instituição e religioso *versus* político (DRAKE, 2000; RAPP, 2005). Nesse sentido, Henry Chadwick (1993) e, antes dele, Philip Rousseau (1971), pretenderam realizar uma

interconexão entre os papéis dos monges e os dos bispos. Rosemarie Nürnberg (1988) demonstrou a importância do ascetismo para a justificativa do poder episcopal na Gália, assim como Andrea Sterk (2004) para a Capadócia. Susanna Elm (2000) e Rebecca Lyman (2000) chamaram a atenção para a importância da postura ascética na afirmação da autoridade episcopal nos discursos eclesiais. Claire Sotinel (1998) explorou a relação entre os bispos e as pessoas sob a autoridade episcopal, seja no governo da Igreja, na administração do patrimônio ou em situações pessoais, de modo a concluir que os membros do clero não estavam em competição com a aristocracia ou o poder civil, além de destacar a fragilidade das fronteiras entre clérigos e leigos. Conrad Leyser (2000) explorou a conexão entre as interpretações do ascetismo, a formação e estrutura interna dos mosteiros e a liderança dentro dessas comunidades, de Agostinho a Gregório Magno. Peter Brown (1998; 2002), por sua vez, destacou o papel do bispo em sua cidade como o “amante dos pobres”, com todas as consequências sociais e políticas que isso acarretava para a cidade e para a Igreja. Drake (2000) explorou uma vez mais a atuação política dos bispos, mas sem considerá-los pertencentes ao aparato administrativo do Império Romano.

Nos últimos anos, também surgiram interpretações que diminuem a influência da gestão de Constantino sobre a Igreja. Ao invés de tratar esse governo como um divisor de águas na história do desenvolvimento institucional da Igreja, tais estudos defendem que ele acompanha o fluxo de transformações que ocorriam tanto na cultura cristã quanto no Império Romano, iniciados no século anterior – apesar de autores como Barnes (1978; 1981) já terem apontado problemas relacionados à supervalorização de Constantino para o cristianismo, sobretudo quando se consultam os autores eclesiais. Esse é o caso de Claudia Rapp (2005, p. 235-259), defensora da hipótese de que, ao invés de absorver os bispos no aparato da administração imperial, a legislação e os imperadores apenas confirmaram a supervisão episcopal existente sobre questões práticas que eram consideradas de interesse particular para os cristãos, apesar do livre acesso à corte imperial da qual os bispos passaram a desfrutar. A autora argumenta ainda que o bispo nunca foi absorvido pelo Senado no curso de uma “Revolução Constantiniana”, mas se uniu ao novo grupo dirigente de cidadãos que se cristalizava na época, integrando assim uma nova elite urbana e cristã. Apesar de rejeitar a afirmação peremptória de que os bispos eram agentes eminentemente políticos, Rapp (2005, p. 23-55; 56-99; 100-154) defende que eles exerciam diferentes tipos de autoridade. Em primeiro lugar, a autoridade espiritual, que indicava que seu portador havia recebido o *pneuma*, o Espírito de Deus, como um dom, algo pessoal e intrasferível que independia do reconhecimento alheio. Em segundo lugar, uma

autoridade ascética, proveniente de sua *áskēsis*, sua prática, que derivaria de seus esforços pessoais e seria alcançada por meio da subjugação do corpo e de um comportamento virtuoso. Por último, a autoridade pragmática, oriunda das ações do indivíduo em benefício de outrem. O acesso a essa última seria restrito, uma vez que estaria vinculado aos recursos sociais e financeiros do bispo. Cumpre ressaltar que a autoridade pragmática seria sempre de caráter público e o reconhecimento dela por terceiros dependeria da extensão e sucesso das ações realizadas em nome da Igreja. Ao reunir em sua pessoa essas autoridades, Rapp (2005, p. 22) conclui que o bispo atuava como um líder na sociedade tardo-antiga.

Por último, há ainda aqueles que, como Adam Izdebski (2012, p. 172), reavaliam a importância dos bispos nos séculos IV e V e desacreditam sua influência, ao afirmar que não houve, na época tardia, um aumento significativo no poder político dos bispos, pelo menos não até os últimos anos do século VI, e não na Península Itálica.<sup>205</sup> Por essa concepção, rejeita-se até mesmo a ideia de “poder social”, presente em muitos dos trabalhos mencionados, na medida em que defende-se que o poder político ultrapassa a proeminência social, devendo incluir a participação ativa na política local, não apenas como representante, mas pela aspiração em dirigir os processos de tomada de decisão dentro da comunidade diante dos poderes externos (IZDEBSKI, 2012, p. 158-159).

Por meio dos pressupostos acima, é possível perceber que não há um consenso a respeito do tipo de poder exercido pelos bispos na Antiguidade, nem mesmo sobre a extensão de sua autoridade nos séculos IV e V, mas não há dúvidas de que o cargo episcopal era importante e fortalecia-se cada vez mais, tanto em prestígio quanto em possibilidade de atuação. Por essa razão, optamos por abordar o papel do episcopado na época tardia, pois acreditamos que a ascensão dos bispos está intimamente ligada à sua interferência no cotidiano e na configuração espacial das cidades, pois eles eram importantes agentes da cristianização, como vemos durante o episcopado de João Crisóstomo em Constantinopla, entre 398 e 404.

Tendo em vista os objetivos de nossa tese, é fundamental conhecer a natureza, as credenciais e o papel dos bispos na Igreja e na sociedade romana, especialmente no caso de João Crisóstomo, pois tal entendimento nos proporcionará um terreno mais sólido para analisarmos suas ações à frente da sé de Constantinopla. Nesse sentido, este capítulo divide-se em duas partes, como articularemos abaixo. Mas, antes de prosseguirmos, argumentamos que todas as perspectivas

---

<sup>205</sup> Apesar disso, o autor reconhece a projeção política dos bispos atuantes na Hispânia e nas Gálias (IZDEBSKI, 2012, p. 172).

historiográficas mencionadas até o momento contribuíram, cada qual ao seu modo, para a compreensão da figura episcopal durante o período tardo-antigo. Defendemos ainda que as discussões que buscam esvaziar a influência política do episcopado, por criticar a distinção rígida entre o político e o religioso, valem-se de conceitos igualmente categóricos de política, ignorando a multiplicidade deste tipo de poder.

Posto isso, num primeiro momento, abordamos questões histórico-etimológicas acerca do termo *ekískopos*, como a sua aplicação em diferentes contextos, a fim de compreender os detalhes do funcionamento de um cargo que incluísse as funções inerentes a tal termo. Também analisamos o contexto de inserção e atuação dos bispos no período tardo-antigo, tanto no Oriente quanto no Ocidente, de modo a demonstrar a importância das diferenças locais, a complexidade envolvida na seleção dos sacerdotes, a responsabilidade esperada deles, o papel que desempenhavam diante da comunidade a eles designada e as idiosincrasias do próprio candidato. Num segundo momento, tratamos especificamente da concepção de João Crisóstomo a respeito do ofício episcopal, o que inclui o processo de eleição, a natureza do cargo, os atributos e virtudes esperadas dos sacerdotes, as atividades dos bispos e os desafios por eles enfrentados.

## QUESTÕES HISTÓRICO-ETIMOLÓGICAS

A fim de compreendermos o contexto de atuação dos bispos nos séculos IV e V e refletir sobre a sua influência na esfera sociopolítica romana, é indispensável analisarmos as questões histórico-etimológicas que cercam o vocábulo *epískopos*, uma vez que elas estão ligadas às próprias funções do cargo ao longo da História. Derivado do grego, o termo *ἐπίσκοπος* (*epískopos*) é uma junção de *epí* (super) e *skopos* (ver), que, em tradução direta, seria “supervisor”, “superintendente”, “inspetor” ou “aquele que olha por cima” (BEYER, 1986, p. 599). O substantivo está associado ao verbo *epískopein* (ato de supervisionar algo ou alguém), o que não resume todas as funções do cargo, pois, como sabemos, com o passar do tempo, novas definições surgiram, assim como outras tarefas passaram a ser da competência episcopal, especialmente no caso cristão (RAPP, 2005, p. 24).<sup>206</sup>

---

<sup>206</sup> Para um histórico mais completo do desenvolvimento das funções dos *epískopos* até a Antiguidade Tardia, aconselhamos a leitura de Claudia Rapp (2005).

Em sua origem, o termo estava relacionado às atividades de natureza administrativa, pois os *epískopoi* atuavam como supervisores de edifícios, do abastecimento urbano, da cunhagem de moedas, entre outras funções públicas (BEYER, 1986, p. 599-622). Na verdade, várias eram as atribuições possíveis a um *epískopos*, desde encargos administrativos a obrigações técnicas e financeiras. Nos séculos V e IV a.C., a utilização do termo se expandiu, sendo amiúde relacionada aos cargos administrativos, como no caso de Atenas, onde o *epískopos* era um funcionário do governo responsável por zelar pela ordem e rotina pública. Além disso, o vocábulo era rotineiramente utilizado para designar importantes funcionários de associações e altos oficiais das corporações, incluindo o *collegium* de sacerdotes pagãos (RAPP, 2005, p. 24; CAMPOS, 2011, p. 155).

No que concerne ao contexto judaico, distintas são as modalidades de atuação dos *epískopoi*, como vemos na *Septuaginta*, a fonte mais importante a ser considerada. De fato, na própria *Septuaginta*, *epískopos* possui uma gama ampla de significados, embora, na maioria das vezes, denote atribuições de certos funcionários. Em outras palavras, não há uma associação do *epískopos* a funções ou a cargos específicos, mas para conferir o sentido de responsabilidade a alguém por determinada ação. Em *Neemias* (14, 22), por exemplo, temos a seguinte passagem: “Ordenei aos levitas que se purificassem e que viessem *vigiar* as portas, para que se observasse santamente o sábado”. De acordo com *Números* (4, 16), o sacerdote Eleazar era o *superintendente* dos utensílios de culto do tabernáculo. *2 Crônicas* (34, 12-17) menciona os levitas que *supervisionaram* os trabalhadores que reformavam o templo durante Josias e *administravam* as finanças do projeto. A passagem atribui a esses levitas as mesmas funções que as dos *epískopoi* sírios que *supervisionaram* outra edificação. Em *2 Reis* (11, 18), o sacerdote Joiadá nomeia *supervisores* para a casa do Senhor após a unção de Joas como rei, a morte de Atalia, a destruição do templo de Baal e a morte de seu sacerdote. A função desses *epískopoi* recém-nomeados provavelmente deveria ser a de evitar tumultos, visto que o período era propício à agitação. Uma função semelhante aparece mais tarde em Josefo (*Ant. Jud.*, X, 53), ao relatar que Josias nomeou *epískopoi* e juizes para administrar a justiça. Por fim, *1 Macabeus* (1, 51) narra que Antíoco Epifânio IV nomeou *supervisores* sobre o povo de Judá, provavelmente para evitar o tumulto esperado após uma helenização forçada, o que também é confirmado por Josefo (*Ant. Jud.*, XII, 254). Em resumo, tal como defende Korinna Zamfir (2012, p. 209), há alguma inconsistência em traduzir como *epískopos* os termos hebraicos contidos na *Septuaginta*.

Cumpra ressaltar que, no contexto judaico, Deus também é considerado um *epískopos*. Na *Septuaginta*, no trecho de *Jó* (20, 29), o termo hebraico לָא (Ēl) é traduzido como *epískopos*, sendo Ēl descrito como o juiz dos infiéis.<sup>207</sup> Filo de Alexandria (*Leg.*, 3, 43; *Migr.*, 1, 81; 115; 135; *Mut.*, 1, 39; 216; *Somn.*, 1, 91) também utiliza *epískopos* para definir Deus, o guardião das almas. Em outros contextos, quando se refere a um funcionário ou pessoa com certa responsabilidade, o termo é mencionado de forma alegórica (*Phi.*, *Ebr.*, 1, 98; *Her.*, 1, 30; *Somn.*, 2, 186; *Virt.*, 1, 219).

Não obstante a polissemia do vocábulo *epískopos*, o que mais nos interessa é o seu emprego no sentido cristão. Curiosamente, a palavra *epískopos* e seus cognatos raramente aparecem no *Novo Testamento*, estando totalmente ausentes nos *Evangelhos*. A maior quantidade de citações do vocábulo provém das cartas de Paulo, num total de sete vezes, além de uma ocorrência em *Atos* (1, 20), mas apenas como uma citação de um versículo de *Salmos* (109, 8). Em *Atos* (20, 28) Paulo descreve sua reunião com os presbíteros (*presbyteroi*) da comunidade de Éfeso, onde os exorta a cumprir suas responsabilidades com zelo e vigilância, mediante as seguintes palavras: “Olhai, pois, por vós, e por todo o rebanho sobre o qual o Espírito Santo vos constituiu bispos (*epískopos*), para apascentardes a igreja de Deus, que ele resgatou com seu próprio sangue”. A mesma imagem do pastor que, como *epískopos*, vela pelos que lhe são confiados é evocada em *1 Pedro* (2, 25), mas dessa vez com referência a Jesus, que recolheu as almas perdidas em seu rebanho. Em sua epístola à assembleia de Filipos, ao saudar os fiéis, Paulo (*Fl.*, 1, 1) menciona tanto os *epískopoi* quanto os diáconos.

A passagem mais significativa que prenuncia as atribuições episcopais, no entanto, é observada quando Paulo aconselha Timóteo, seu discípulo e companheiro, a respeito da regulação e das estruturas internas das comunidades cristãs (*1 Tm.*, 3, 1-7).<sup>208</sup> A longa exposição paulina se tornaria o padrão, ou o ponto de partida, dos pronunciamentos futuros sobre a atuação dos bispos. Paulo repetiu vários desses preceitos em sua *Carta a Tito*, que buscava organizar a congregação cristã de Creta. Tal epístola, além de reforçar as atribuições do bispo e das estruturas eclesial, nos revela a ausência de uma distinção clara entre o episcopado e o presbiterado, na medida em que Paulo encoraja a nomeação de presbíteros (*presbyteroi*) para

<sup>207</sup> No original: “αὐτῆ ἡ μερὶς ἀνθρώπου ἀσεβοῦς παρὰ κυρίου καὶ κτῆμα ὑπαρχόντων αὐτῷ παρὰ τοῦ ἐπισκόπου” (*Jó*, 20, 29).

<sup>208</sup> A exposição de Paulo (*1 Tm.*, 3, 1-7) das qualificações esperadas de um *epískopos* é seguida por instruções semelhantes sobre os diáconos.



cada cidade e, ao recapitular sua listagem de atributos morais esperados para o cargo, refere-se aos mesmos indivíduos como *epískopoi* (*Tt.*, 1, 5-9).

Os fragmentos das cartas paulinas demonstram que as primeiras comunidades cristãs eram lideradas por um grupo de anciãos ou, em grego, *presbyteroi*, os quais traduzimos como presbíteros. Em algumas comunidades, mas não em todas, o grupo de anciãos era chefiado por *epískopoi*. Nesse momento, as tarefas episcopais eram de natureza administrativa, como supervisionar as doações de alimentos ou dinheiro feitas pelos membros mais abastados da comunidade, zelar pela sua distribuição aos necessitados, como os órfãos e as viúvas. Essas primeiras passagens referem-se a *epískopoi* no plural, indicando que mais de um homem era encarregado das tarefas mencionadas. A evidência mais antiga da existência de apenas um *epískopos* para cada comunidade é encontrada nas cartas de Inácio de Antioquia (*Ep. Philad.*, 1-11; *Ep. Magn.*, 1-15; *Ep. Smyr.*, 1-13; *Ep. Tral.*, 1-13; *Ep. Polyc.*, 1-8; *Ep. Ephes.*, 1-21; *Ep. Rom.*, 1-10). Em seu trajeto para ser martirizado em Roma, sob o governo de Trajano (98-117), Inácio escreveu sete cartas que oferecem uma visão sobre a vida e a organização das comunidades cristãs dessa época. Desde então, o monoepiscopado tornou-se uma prática comum nas cidades que abrigavam comunidades cristãs.

Como declara Rapp (2005, p. 25-26), devemos ter em mente que durante o período paleocristão, a distinção entre o sacerdócio e o episcopado é bastante obscura. Todavia, à medida que o cristianismo avançava, suas comunidades tornavam-se cada vez mais organizadas e diferenças hierárquicas iam sendo estabelecidas. Apesar disso, o mais antigo ordenamento eclesiástico conhecido, a *Didaquê* ou *Doutrina dos Doze Apóstolos* (15, 1-2), compilada na Síria ou na Palestina no início do século II, encorajava os cristãos a nomearem *epískopoi* e diáconos para suas comunidades, não fazendo menção a presbíteros.<sup>209</sup> Outra importante informação sobre o assunto nos é transmitida por Clemente Romano (*Ep. Cor.*, XLII, 1-5), em carta enviada aos Coríntios, na qual declara que o bispo exercia uma autoridade derivada dos apóstolos e que estes últimos, por sua vez, a receberam de Jesus, o enviado de Deus. Portanto, em sua visão, os

---

<sup>209</sup> A *Didache*, traduzida como *Didaquê* (Διδαχή, “ensino”, “doutrina”, “instrução”) é um breve tratado anônimo cristão escrito em grego *koiné*, datado do primeiro século. De acordo com Willy Rordorf (2002, p. 404-405), a *Didache* é uma “compilação anônima de diversas fontes derivadas da tradição viva, de comunidades eclesiais bem definidas”. É constituída de dezesseis capítulos que abordam basicamente o catecismo e a organização cristã e seus rituais, como a eucaristia e o batismo, além da ética esperada de um cristão. Apesar de ser uma obra pequena, adquiriu grande valor histórico e teológico, sendo considerada o primeiro exemplo do gênero das ordens da Igreja (CROSS; LIVINGSTONE, 2005, p. 482). O seu título completo, Διδαχή Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν (*Instrução dos Doze Apóstolos* ou *Doutrina dos Doze Apóstolos*) é uma possível referência a uma passagem paulina: “E perseveravam na doutrina dos apóstolos” (*At.*, 2, 42).

bispos atuavam após serem provados pelo Espírito Santo. Apesar disso, Clemente também não os distinguia claramente dos presbíteros, que também são mencionados em sua longa epístola.

Talvez um dos questionamentos de Ambrosiastro, no século IV, nos ajude a compreender melhor a distinção entre episcopado e presbiterado lapidada por meio do desenvolvimento da hierarquia eclesiástica. Em suas palavras:

Pois o que é o bispo, senão o primeiro presbítero, isto é, o sumo sacerdote? Na verdade, ele não os chama de nada além de colegas presbíteros e colegas sacerdotes. E o bispo alguma vez chama os ministros de seus companheiros diáconos? Não é assim, pois eles são muito inferiores, e é tolice chamar o juiz de secretário (Ambros., *Quaestio*, 101, 5).<sup>210</sup>

Em resumo, podemos dizer que, em determinados contextos, a palavra “bispo” era associada ao termo “presbítero”, numa referência a homens que desempenhavam posições de liderança nas comunidades paleocristãs, integrando um conselho de anciãos que tinha como principal objetivo preservar a doutrina ensinada pelos apóstolos e chefiar os diáconos. À medida que a hierarquia eclesiástica se tornava mais complexa, os papéis do presbítero e do bispo se diferenciaram, tendo este último se tornado o mais importante cargo religioso para os cristãos. Nesse sentido, o excerto de Ambrosiastro nos revela que todo *epískopos* é também um presbítero, mas que nem todo presbítero é um *epískopos*, ao menos do século IV em diante, período que aqui nos interessa. As imprecisões quanto à distinção entre o uso da nomenclatura dos cargos eclesiásticos são, inclusive, mencionadas por João Crisóstomo (*In Phil. hom.*, 1), em uma de suas homilias de Constantinopla, na qual afirma que era comum, no período apostólico, chamar os bispos até mesmo de diáconos. O pregador acrescenta que, mesmo em seu próprio tempo, haviam aqueles que se dirigiam aos bispos da seguinte maneira: “Ao meu colega presbítero e, ao meu colega diácono” (Ioa Chrys., *In Phil. hom.*, 1).

## O PAPEL DOS BISPOS NA SOCIEDADE TARDO-ANTIGA

No que se refere à Antiguidade Tardia, muitos especialistas se dedicaram a refletir sobre o crescimento em poder dos bispos. Ramón Teja (1999, p. 75), por exemplo, afirma que a figura

---

<sup>210</sup> Ambrosiastro ou Pseudo-Ambrósio é o nome dado ao autor da obra *Comentário das trezes epístolas paulinas*, valioso por sua crítica à versão latina do *Novo Testamento*. Não se sabe exatamente quem cunhou esse nome, mas escritor anônimo foi assim nomeado após Erasmo de Roterdã, em 1527, lançar dúvidas a respeito da autoria do comentário, que foi, por longo tempo, atribuído à Ambrósio de Milão. Além disso, outras obras, como *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, que foi atribuída a Agostinho, é considerada como de autoria de Ambrosiastro (SOUTER, 1905; KINZIG, 1999, p. 72; KRANS, 2013, p. 274-281).

episcopal é a criação mais original do cristianismo antigo, pois o bispo seria uma amálgama de “sacerdote, político, filósofo, jurista e rétor”. Mesmo que o bispo não seja essa figura tão original quanto afirma o autor, constata-se, nele, a acumulação de funções e poderes. Uma explicação para a relevância dos *epískopoi* no período tardio do Império pode ser encontrada na própria origem social dos candidatos, posto que muitos deles procediam de círculos enobrecidos e, conseqüentemente, com maior acesso à formação, especialmente em filosofia e retórica. Na tarefa de dirigir a sociedade de seu tempo, somavam as prerrogativas eclesiásticas ao status social que possuíam (RAPP, 2000, p. 388; LEMOS, 2006, p. 1). Exemplos de bispos com esse perfil foram Ambrósio de Milão, funcionário público e rétor; Basílio de Cesareia e João Crisóstomo, que foram alunos de Libânio; Evágrio de Antioquia, filho de uma próspera família antioquena, governador provincial e membro de um posto senatorial; Alípio de Tagaste, membro da ordem dos decuriões de Tagaste e três vezes assessor jurídico de um magistrado; Sinésio de Cirene, aluno de Hipácia de Alexandria; entre diversos outros (TEJA, 1999, p. 76; RAPP, 2000, p. 388-389). Por certo, esses são apenas alguns, dentre muitos membros da aristocracia ou de famílias educadas, que possuíam formação tradicional e que, em certos casos, atuaram na administração pública antes de assumirem a liderança das comunidades cristãs tardo-antigas. Assim como no caso de Evágrio, muitos indivíduos de origem curial estabeleceram-se primeiramente no serviço público antes de se dedicarem aos assuntos eclesiásticos e ascenderem ao episcopado.

É possível concluir, então, que os bispos eram fundamentais para a Igreja e que muitos de seus candidatos provinham de famílias abastadas ou, pelo menos, em ascensão. Mas uma indagação a respeito da maneira pela qual os bispos eram escolhidos que podemos fazer é: como leigos ascendiam, às vezes rapidamente, ao cargo episcopal? Ao longo do período paleocristão, a eleição de um bispo era prerrogativa da assembleia, como atesta a *Didaquê* (15, 1-2). Para os cristãos, o bispo era eleito pelo juízo de Deus, manifestado por meio do sufrágio dos fiéis, e sua posterior validação cabia a um concílio de bispos. No século IV, para que um indivíduo ocupasse o cargo episcopal, não era necessário fazer parte da hierarquia eclesiástica, ou seja, ocupar outros cargos consagrados pela Igreja. Mas consultas prévias ao episcopado da região e ao clero local eram realizadas para, então, se propor um nome à congregação, a quem cabia ratificar a escolha (LEMOS, 2006, p. 1-2). Por fim, o eleito era consagrado por um dos bispos presentes. Entretanto, isso nem sempre ocorria na prática, pois, em inúmeras ocasiões, o clero local ou os bispos da província designavam prontamente aqueles que iriam ocupar o episcopado, sem consulta à congregação. Não raro, a escolha de um bispo dava margem a

disputas ferrenhas, como aquelas em torno do episcopado de Constantinopla, no qual Gregório precisou da aprovação do imperador e do Segundo Concílio Ecumênico para ser aceito como o bispo da Capital (Soz., *Hist. eccl.*, VII, 5-7). Ainda referente à sé da Capital, a eleição de João Crisóstomo encontrou forte resistência de Teófilo de Alexandria, que só concordou com a escolha após uma suposta chantagem de Eutrópio (Soc., *Hist. eccl.*, VI, 2). Isso sem mencionar a longa disputa que envolveu a igreja de Antioquia durante o cisma meleciano (Theod., *Hist. eccl.*, II, 19).

Em centros urbanos importantes, como Roma e Constantinopla, a eleição era ainda mais complexa, dado o envolvimento político de clérigos e laicos no processo, inclusive do próprio imperador. O governo de Constâncio II exemplifica muito bem essas interferências. A esse respeito, Ventura Silva (2003, p. 89-90) declara que os esforços de Constâncio II ao pretender colocar a estrutura administrativa da Igreja sob a supervisão direta do governo desenvolveu-se de duas maneiras. Em primeiro lugar, por meio do “controle estrito das nomeações dos bispos para as sés mais importantes, o que constitui uma notável medida centralizadora imposta à Igreja”. Como exemplo, temos a nomeação de Macedônio, entronizado na igreja de Constantinopla por interferência do prefeito do pretório Flávio Filipe sem o apoio de nenhum cânone. Além dele, Eudóxio havia sido deposto do mesmo cargo por ter ocupado o episcopado de Antioquia sem a autorização imperial (Soz., *Hist. eccl.*, IV, 12-13).<sup>211</sup> Em segundo lugar, o controle de Constâncio sobre o episcopado ocorria por meio da utilização desses últimos como seus ordenados para executar missões especiais em embaixadas no exterior”, o que representava, em alguma medida, a confiança que o imperador depositava nos bispos e a utilidade em se controlar as bases da Igreja (VENTURA SILVA, 2003a, p. 89-90). Cumpre notar que, mesmo com a tentativa de Constâncio em subjugar os poderes eclesiásticos, os bispos tornaram-se ainda mais importantes à época, seja por sua influência sobre os cristãos ou pela atuação em missões políticas designadas pelo imperador, motivo pelo qual o soberano buscou tê-los sob controle (Athanas., *Apol. Const.*, 23; 30; Athanas., *H. Ar.*, 33; 43; *Cod. Theod.*, XVI, 2, 12).

A partir de Constâncio II, a interferência dos imperadores na escolha dos bispos se tornou, de certa maneira, um expediente rotineiro, como veremos mais tarde sob Teodósio. Nesse contexto, um caso emblemático se refere à já mencionada eleição de Nectário, bispo de Constantinopla de 381 até sua morte, em 397. Quando Gregório de Nazianzo renunciou ao

---

<sup>211</sup> Eudóxio é um dos típicos casos de mobilidade episcopal, uma vez que ocupou o cargo em Constantinopla até sua morte, em 370, mas antes disso foi bispo em Germanícia e em Antioquia (Soc., *Hist. eccl.*, IV, 12; 26).

bispado da Capital, Nectário era um notável *praetor* da Capital do Oriente, mas ainda nem era batizado, o que não impediu Teodósio de nomeá-lo para o episcopado da cidade (Soc., *Hist. eccl.*, V, 8; Soz., *Hist. eccl.*, VII, 8).<sup>212</sup> É visível que a posição episcopal não era relevante apenas para a Igreja, pois a escolha de determinado candidato poderia ser igualmente importante em termos políticos.

O episcopado, embora fosse um cargo de reconhecido prestígio, implicava uma série de obrigações e responsabilidades. É bem provável que, devido ao acúmulo de funções, o episcopado tenha ultrapassado os limites da chefia dos diáconos ou dos presbíteros. Desde o século II, o bispo eleito deveria governar, administrar, apascentar as “ovelhas”, ministrar o ensino, corrigir e refutar aquilo que considerava como “falsa doutrina”, cabendo a ele ainda a responsabilidade de gerir as finanças da congregação (CAMPOS, 2011, p. 120). A partir do século III, além das funções mencionadas, o bispo era o responsável pela gestão do patrimônio eclesiástico, que distribuía conforme as necessidades locais (*Did. ap.*, XIV). Deveria também oferecer sustento ao clero e àqueles sob sua jurisdição, bem como prover o necessário para a manutenção dos orfanatos, igrejas, cemitérios e demais edificações pertencentes à *ekklesia* (*Const. ap.*, II, 4, 25).

Outra tarefa importante cumprida pelos bispos era a assistência aos necessitados, o que incluía a nomeação de assessores para auxiliá-los. Por essa razão, o bispo era quem escolhia e nomeava homens e mulheres como diáconos e/ou presbíteros.<sup>213</sup> No Oriente, assim como expresso na *Didascália dos apóstolos* (XIV-XVI) e nas *Constituições apostólicas* (II, 6, 27; 8, 31, 2), além de o bispo escolher os diáconos na assembleia, ele conferia o carisma de diaconisa a virgens e viúvas, principalmente àquelas que se destacavam como ascetas, preocupando-se em definir seus papéis sociais (Cip., *De hab. uirg.*, 7-10; Ioa. Chrys., *De virg.*, 46-47; *Comm. In Is.*, 3, 8; *De sac.*, III, 9; *De non iter. coniugiug.*, 3; *Ad vid. Iun.*, 1; Ambr., *De virg.*, 1, 52). Também era incumbência do bispo ordenar outros bispos, ministrar sacramentos, pronunciar homilias, preparar os catecúmenos para o batismo e aconselhar aos fiéis, entre outras atividades concernentes à gestão da igreja sob seus cuidados.

As *Constituições apostólicas* também nos revelam, em detalhes, quais eram os atributos esperados de um candidato ao episcopado, como vemos abaixo:

---

<sup>212</sup> Cumpre notar que após a decisão de Teodósio, Nectário foi batizado para assumir o cargo episcopal de Constantinopla (Soz., *Hist. eccl.*, VII, 8).

<sup>213</sup> A respeito da nomeação e das funções das diaconisas, conferir Alexandre (1993).

Mas em relação aos bispos, ouvimos de nosso Senhor que um pároco que deve ser ordenado bispo para as igrejas em cada paróquia deve ser irrepreensível, correto, livre de todo tipo de maldade comum entre os homens, não menos de cinquenta anos de idade, pois tal pessoa já passou em boa parte das desordens juvenis e das calúnias dos pagãos, bem como das censuras que às vezes são lançadas sobre muitas pessoas por alguns falsos irmãos [...]. Que ele, portanto, se for possível, ser bem-educado; mas se ele for iletrado, que seja pelo menos hábil na palavra e de idade competente [...]. Mas, se em uma pequena paróquia não se encontra alguém de idade avançada, deixe algum mais jovem, que tenha boa fama entre seus vizinhos e seja considerado por eles digno do cargo de bispo, que se tenha levado de sua juventude com mansidão e regularidade, como uma pessoa muito mais velha – após exame e um bom relatório geral, seja ordenado em paz [...] (*Const. ap.*, II, 1).

Seja, portanto, sóbrio, prudente, decente, firme, estável, não dado ao vinho; nenhum atacante, mas gentil; nem brigão, nem cobiçoso; “Não é noviço, para que, enchendo-se de soberba, não caia em condenação e no laço do diabo; porque todos os que se exaltam serão humilhados” (*Const. ap.*, II, 2).<sup>214</sup>

Que se examine também se ele é irrepreensível quanto às preocupações desta vida; pois está escrito: “Buscai diligentemente todas as faltas daquele que deve ser ordenado para o sacerdócio” (*Const. ap.*, II, 3).<sup>215</sup>

O bispo, como exemplo maior para os cristãos de sua comunidade, deveria exibir uma série de atributos expostos nos excertos acima, que se tornaram a base do que era esperado de um líder eclesiástico. As virtudes, o perfil, o que se esperava de um bispo em seu sacerdócio e suas obrigações são tratadas ao longo de todo o segundo livro das *Constituições apostólicas*, mas não apenas, uma vez que sua posição e funções são mencionadas nos demais livros. Apesar de a credibilidade da obra ter oscilado em diferentes momentos por conta de interpolações consideradas heréticas, as *Constituições apostólicas* eram geralmente tidas como um texto portador de autoridade e serviram de fundamento para a maior parte da legislação eclesiástica posterior, especialmente no que concerne à hierarquia sacerdotal, uma vez que suas informações provinham de outras fontes bem conhecidas, como a *Didascália dos apóstolos* e a *Didaquê* (JASPER; CUMING, 1990, p. 100-113).<sup>216</sup>

Ao refletir sobre a hierarquia eclesiástica, Agostinho de Hipona (*De Civ. Dei*, XIX, 19), declara que o bispo “[...] designa um cargo e não uma honraria. Efetivamente, é um nome grego que

<sup>214</sup> Cf. *1 Tm.*, 3, 6; *Lc.*, 14, 11.

<sup>215</sup> Cf. *Lv.*, 21, 17.

<sup>216</sup> Cumpre notar que as *Constituições apostólicas* são compostas por oito tratados do gênero das ordens cristãs, datadas entre 375 e 380, provavelmente em Antioquia (BRADSHAW, 2002, p. 85-87). A estrutura da obra pode ser assim dividida em: livros 1 a 6 são nada mais do que uma reformulação livre da *Didascália dos apóstolos*, por isso as instruções a respeito dos ofícios sacerdotais são praticamente idênticas, porém expandidas. Já o livro 7 é parcialmente baseado na *Didaquê*. Por fim, o livro 8 se divide em um trecho extraído de uma obra perdida sobre o *charismata*, textos expandidos da *Tradição apostólica*, e o *Cânone dos apóstolos* (WOOLFENDEN, 2004, p. 27).

deriva do fato de aquele que é colocado à frente de outros exerce sobre eles vigilância, isto é, cuida deles; pois quer dizer cuidado”. Em tal passagem, o bispo de Hipona remonta às origens gregas do termo *epískopos* – aquelas mesmas que apresentamos no início deste tópico – a fim de definir algumas funções episcopais, como, por exemplo, o cuidado às necessidades da congregação, o que muitas vezes extrapolava a esfera estritamente religiosa. Por essa razão, Lemos (2006, p. 1-2) afirma que o bispo teria se distinguido ainda mais no contexto tardo-antigo, tornando-se um líder dentro da sociedade romana, nos moldes de um influente político, tal como define Orazio Petracca (1998, p. 716), em seu verbete para o *Dicionário de Política*.<sup>217</sup>

Renan Frighetto (2010, p. 116) declara que, desde o final do século IV, havia grupos político-religiosos que defendiam a ideia de unidade, estabelecida no Concílio de Niceia, como uma extensão ao conjunto das instituições políticas e sociais que indicavam tanto o imperador quanto o bispo como responsáveis pela preservação da unidade política e religiosa. Apesar disso, o autor acrescenta que a defesa de tais grupos se fazia nostálgica devido à fragmentação política do Império, às dificuldades estabelecidas pelas migrações bárbaras no Ocidente e à divisão entre os cristãos, que se digladiavam na definição de uma ortodoxia.

Mesmo diante de suas diferenças, as múltiplas facções cristãs em conflito místico possuíam ao menos um objetivo em comum, que era oferecer uma explicação lógica sobre a natureza do Deus cristão e a sua conexão com o mundo terrestre, especialmente seu vínculo com o sacerdócio, legitimando-o e fortalecendo-a diante das ameaças existentes (FRIGHETTO, 2010, p. 116). Não à toa, as questões trinitária e cristológica tornaram-se amplamente discutidas ao longo do século IV, como declara Gregório de Nissa (*Deit. fil.*, 557) a respeito da atmosfera religiosa de Constantinopla: “Em todo lugar, nas praças públicas, nas encruzilhadas, nas ruas e vielas, as pessoas paravam e falavam ao acaso sobre a Trindade”. Com o crescente envolvimento da população em assuntos eclesiais, era conveniente para o episcopado fortalecer e legitimar sua autoridade no âmbito das congregações e, gradativamente, junto aos laicos, o que é mais evidente do século V em diante, como demonstram os autores da Patrística. Na epístola enviada pelo bispo romano Gelásio ao imperador Anastácio (*Ep.* 12, 1), por exemplo, encontramos a seguinte declaração:

Que esteja, longe, vos suplico, de um imperador romano considerar injúria a verdade comunicada à sua consciência, pois são dois, imperador augusto, os

---

<sup>217</sup> Nos referimos ao verbete “Liderança” escrito para o *Dizionario di política* organizado por Norberto Bobbio, Nicola Matteuci e Gianfranco Pasquino, publicado originalmente em 1983 pela Unione Tipografico-Editrice Torinese. A versão utilizada nesta tese é décima primeira edição portuguesa publicada pela Editora Universidade de Brasília como *Dicionário de Política*, em 1998 (cf. PETRACCA, 1998, p. 713-716).

poderes com os quais se governa, principalmente, este mundo: a sagrada autoridade dos pontífices e o poder dos reis, e desses dois poderes é mais importante o dos sacerdotes, pois tem de prestar contas, também, diante do divino juiz dos governantes dos homens.<sup>218</sup>

Nesse trecho da epístola, Gelásio esclarece que, em sua concepção, o mundo era governado por dois poderes distintos e de esferas diferentes, divinamente instituídos, cada um independente em suas próprias incumbências, porém fundamentais para a manutenção da ordem. A partir dessa ótica, os poderes eram divididos entre a autoridade sagrada dos pontífices (*auctoritas sacrata pontificum*) e o poder dos reis (*regalis potestas*). Nas palavras do bispo de Roma, o poder mais importante era o dos sacerdotes, ou seja, o espiritual. Todavia, Strefling (2002, p. 22-25) argumenta que, tanto na Antiguidade como hoje, *auctoritas* e *potestas* podem ser tomados como sinônimos. No Direito Romano, *auctoritas* é considerada o poder supremo, superior e indivisível e a *potestas* é apenas uma fração do poder, considerado inferior. Em vista disso, apesar de Gelásio (*Ep.* 12, 2) admitir que o poder espiritual é superior ao temporal, isso não implicaria qualquer primazia do poder espiritual em questões políticas, como se segue:

[...] na administração dos sacramentos e na disposição das coisas sagradas reconhece que deve submeter vosso governo e não ser vós aquele que governa, e assim, nas coisas da religião, deve submeter-se a seu julgamento e não querer que eles se submetam ao vosso, pois no que se refere ao governo da administração pública, os mesmos sacerdotes, sabendo que autoridade vos foi concedida por disposição divina, obedecem às vossas leis [...].

Opiniões a respeito da distinção entre poder temporal e poder espiritual começam, portanto, a se esboçar e difundir nos séculos IV e V, multiplicando-se ainda nos séculos seguintes, como vemos no caso de Hincmaro de Reims, durante o Concílio de Santa Macre, em 878.<sup>219</sup> Segundo esse último: “a dignidade dos pontífices é superior à dos reis porque os reis são consagrados em seu poder real pelos pontífices e os pontífices não podem ser consagrados pelos reis” (*Conc. S. Mac.*, I). Certamente, Hincmaro pertencia a um contexto distinto daquele em que Gelásio escrevia, mas não deixa de saltar aos olhos a similaridade das passagens.

Tanto os documentos supracitados, como outros redigidos por clérigos cristãos, expressam as concepções formuladas pela Igreja em favor de sua autonomia e poder. Entretanto, esta é uma discussão que ultrapassa os limites desta tese. Retomando a epístola de Gelásio (*Ep.* 12, 1-2), podemos concluir que o bispo pregava o respeito das comunidades cristãs pela autoridade do imperador e dos governantes seculares. Contudo, o mesmo deveria ocorrer no que tange às

<sup>218</sup> Essa epístola também é conhecida pelo título *Famuli vestrae pietatis*.

<sup>219</sup> No original: “Et tanto est dignitas pontificum major quam regum, quia reges in culmen regum sacrantur a pontificibus, pontifices autem a regibus consecrari non possunt” (*Conc. S. Mac.*, I).



autoridades eclesiásticas. Ou seja, em assuntos temporais e seculares, o bispo deveria respeitar o imperador, mas em assuntos espirituais e religiosos, o imperador deveria ouvir os bispos. Tal concepção foi difundida principalmente por Gelásio, porém suas bases foram fortemente influenciadas pelas obras de Agostinho, Ambrósio e João Crisóstomo (STREFLING, 2002, p. 22-25).

A trajetória que traçamos até aqui ressalta ainda mais a interferência – no sentido de enfrentamento – ou participação do episcopado em assuntos políticos e sociais a partir do século IV, com destaque para a administração urbana. Tal prática se tornou cada vez mais frequente na época tardia, mesmo que houvesse um discurso no qual eram definidas as competências tanto da autoridade religiosa quanto da imperial. De fato, do século IV em diante, a figura episcopal passou a desempenhar com maior visibilidade um papel misto. O que até então se encontrava apartado ganhava agora uma nova configuração, ocorrendo assim uma intercessão entre o discurso político e o religioso que propiciou a intervenção da Igreja em assuntos imperiais e vice-versa, como vimos. No caso de Constantino, isso foi bem aparente, já que, ao beneficiar os cristãos, o imperador foi capaz de associar suas crenças advindas da cultura clássica com os ritos do cristianismo. Com seu sucessor, Constâncio II, tamanho foi o controle sobre a esfera religiosa, que é praticamente impossível falar-se na existência de dois poderes equivalentes, um de ascendência secular, representado pelo imperador, e o outro de ascendência confessional, representado pelos bispos, de modo que, nas palavras de Ventura da Silva (2003, p. 87), “é impossível julgar-se a atuação de Constâncio sobre as decisões conciliares a partir de um modelo estabelecido por Constantino”.

### **O EPÍSKOPOS E SUA ATUAÇÃO POLÍTICO-RELIGIOSA**

Até o momento, priorizamos exemplos da atuação imperial no âmbito religioso. Todavia, o contrário, ou seja, a interferência eclesiástica na política, também era algo usual, pois, em muitos casos, o bispo era detentor de uma formação aristocrática, tendo assim domínio da cultura greco-romana que, a partir do século IV, passou a ser apropriada e reformulada por meio de discursos e símbolos cristãos, conforme mencionamos no capítulo anterior.

O Concílio de Niceia foi um marco importante para a definição da hierarquia da Igreja e do processo de eleição episcopal, contribuindo, ao menos em tese, para a nomeação de homens considerados mais capazes e honrados para o cargo de bispo, bem como para a determinação

de diretrizes universais de escolha dos candidatos. Em seu quarto cânone, por exemplo, os prelados conciliares estabeleceram o seguinte:

É por todos os meios apropriado que um bispo seja nomeado por todos os bispos da província; mas se isso for difícil, seja por necessidade urgente ou por causa da distância, pelo menos três devem se reunir, e os sufrágios dos [bispos] ausentes também sendo dados e comunicados por escrito, então a ordenação deve ocorrer. Mas em cada província a ratificação do que é feito deve ser deixada ao metropolitano (*Conc. Nic.*, I, 4).

O cânone acima demonstra a necessidade de se definir regras mais precisas a respeito dos deveres dos bispos que participavam das eleições episcopais e a maneira pela qual um bispo poderia ser eleito oficialmente. Em outras palavras, decidiu-se que um único bispo não era suficiente para a nomeação de outro, pelo menos três deveriam se reunir para tal decisão. Ademais, eles não deveriam proceder à eleição sem a permissão por escrito dos bispos ausentes, condição *sine qua non* para se obter a aprovação do bispo metropolitano.<sup>220</sup> Quanto a isso, é impossível não recordar de Melécio, que havia nomeado candidatos ao episcopado sem a concordância dos outros bispos da província e sem a aprovação do metropolitano de Antioquia, o que ocasionou um cisma na congregação antioquina (*Soc., Hist. eccl.*, II, 44). Além de organizar o processo eleitoral dos bispos, o referido cânone possivelmente foi promulgado com o objetivo de evitar situações como as do cisma meleciano. Por último, também podemos notar a confirmação da posição superior do metropolitano sobre os demais bispos, visto que ele era o responsável pela aprovação final do eleito.

O quinto cânone do Concílio de Niceia, de certa forma, complementa o anterior, pois fornece instruções precisas sobre a ação dos bispos a respeito da readmissão de membros excomungados da Igreja e, ao mesmo tempo, ressalta as qualidades exigidas para o bom exercício episcopal. Vejamos o cânone na íntegra:

Quanto aos clérigos ou leigos, que foram excomungados nas várias províncias, observe-se pelos bispos a disposição do cânone que dispõe que as pessoas expulsas por uns não sejam readmitidas por outros. No entanto, deve-se investigar se eles foram excomungados por arrogância, ou contenda, ou qualquer outra disposição indelicada do bispo. E, para que este assunto tenha a devida investigação, está decretado que em cada província os sínodos sejam realizados duas vezes por ano, para que, quando todos os bispos da província estiverem reunidos, tais questões possam ser examinadas minuciosamente por eles, para que assim aqueles que confessaram ter ofendido seu bispo, podem ser vistos por todos como excomungados por justa causa, até que pareça

---

<sup>220</sup> Bispo metropolitano ou apenas metropolitano é o título concedido ao bispo da sede de uma província eclesiástica, a qual é composta por várias dioceses, seguindo o mesmo modelo administrativo do Império Romano (CROSS; LIVINGSTONE, 2005, p. 1081).

adequado a uma assembleia geral dos bispos pronunciar uma sentença mais branda sobre eles. E que esses sínodos sejam realizados, o anterior à Quaresma (para que o puro Dom possa ser oferecido a Deus depois que toda amargura for afastada), e que o segundo seja realizado no outono (*Conc. Nic.*, I, 5).

Um dos pontos que mais nos chamam a atenção no cânone acima é a normativa de investigar os motivos pelos quais os clérigos ou leigos teriam sido excomungados, uma vez que se entendia que os próprios bispos eram falhos e poderiam abusar dos poderes concedidos a eles, seja “por arrogância, ou contenda, ou qualquer outra disposição indelicada”. A fim de evitar injustiças e aplicar as devidas sentenças, estabeleceu-se a necessidade de realização de sínodos locais com maior frequência, embora esta recomendação não tenha sigo seguida à risca.

Após uma série de preceitos doutrinários, o décimo quinto cânone volta a fornecer instruções referentes ao cargo episcopal, dessa vez sobre a transferência de bispos de uma sé para outra:

Por causa da grande perturbação e discórdias que ocorrem, é decretado que o costume prevalecente em certos lugares, contrário ao cânone, deve ser totalmente abolido; para que nem bispo, presbítero ou diácono passem de cidade em cidade. E se alguém, após este decreto do santo e grande Sínodo, tentar tal coisa, ou continuar em tal curso, seus procedimentos serão totalmente nulos e ele será restaurado à Igreja para a qual foi ordenado bispo ou presbítero (*Conc. Nic.*, I, 15).

A transferência de um bispo de uma congregação a outra já era condenada pela Igreja, o que, é claro, não impediu tal ato de ocorrer com certa frequência. Não à toa, um cânone específico precisou tratar desse assunto. Curiosamente, no próprio Concílio de Niceia, vários bispos presentes haviam deixado seus primeiros bispados para assumir as sés de outras cidades, como Eusébio, bispo de Nicomédia, anteriormente bispo de Berito, ou Eustáquio, bispo de Antioquia, que havia exercido o episcopado em Bereia. O principal motivo dessa proibição foram as irregularidades e disputas ocasionadas pelas mudanças de sé. Em 341, o Sínodo de Antioquia renovou a proibição aprovada em Niceia (*Conc. Ant.*, 21), mas sabemos que, não raro, a Igreja precisou abrir exceções, como ano caso de Eustáquio (*Soz., Hist. eccl.*, I, 2) ou de Gregório de Nazianzo (*Conc. Nic.*, I, 15; *Soz., Hist. eccl.*, VI, 4-7). Inclusive, o cânone niceno em questão foi evocado pelos bispos egípcios e macedônios que se opuseram à transferência de Gregório durante o Concílio de Constantinopla, em 381 (*Greg. Naz., Carm.*, II, 1, 1572; *Theod., Hist. eccl.*, V, 9).

Em seu décimo sétimo cânone, o Concílio de Niceia aborda a proibição da prática da usura pelos clérigos, uma questão moral que atingia todos os membros da Igreja, incluindo os bispos (*Conc. Nic.*, I, 17). Apesar de o décimo oitavo cânone ter os diáconos como principais

destinatários, seu conteúdo reafirma a posição dos bispos e presbíteros acima dos diáconos, tanto na ordem de receber a eucaristia quanto nas demais funções, pois os diáconos deveriam permanecer “[...] dentro de seus próprios limites, sabendo que são ministros do bispo e inferiores aos presbíteros. Que eles recebam a Eucaristia segundo sua ordem, segundo os presbíteros, e que o bispo ou o presbítero os administre” (*Conc. Nic.*, I, 18).

Com os cânones proclamados em Niceia, a Igreja dava mais um passo no sentido de organizar sua hierarquia, definindo papéis, normas e aspectos morais esperados de seus clérigos, especialmente dos bispos. Desse modo, cada assembleia teria à frente um líder capaz de administrar, proteger e guiar os fiéis. Por outro lado, como ressalta Ventura da Silva (2003a, p. 258), a atuação de Constantino em Niceia foi decisiva para o estabelecimento de uma associação entre os bispos, o poder imperial e os concílios, o qual se aprofundará nos séculos seguintes.

Munido de poderes eclesiásticos, o bispo foi uma das figuras que mais se beneficiaram com essa aproximação entre o cristianismo e o poder imperial durante e após o governo de Constantino, pois, além de adquirir privilégios gerais concedidos aos cristãos em conjunto, como a validação das disposições de um testador em favor da Igreja, mesmo ao arrepio da praxe legal, o bispo recebeu incumbências importantes na corte. O favorecimento de Constantino ao cristianismo é, inclusive, sugerido pela presença de bispos na corte imperial (Eus., *Vit. Const.*, IV, 61-63) A partir de 312, é sabido que uma série de leis foi estabelecida em favor dos cristãos, leis essas que devolviam às propriedades confiscadas durante as perseguições aos cristãos; forneciam subsídios aos clérigos do Norte da África; concediam imunidade aos clérigos no que se refere às obrigações municipais a fim de que pudessem se dedicar integralmente ao ofício divino e também prestar auxílio ao Império; permitiam os cristãos apresentar seus casos perante um tribunal eclesiástico em lugar de um tribunal secular; isentavam os clérigos do pagamento de alguns impostos e serviços públicos obrigatórios, assim como suas esposas e filhos; permitiam que qualquer pessoa deixasse bens para a Igreja em testamento; autorizavam a manumissão de escravos por bispos; proibiam que se forçasse um cristão a participar de ritos pagãos, entre outras possibilidades de ampliação dos direitos eclesiásticos, propiciando à Igreja uma espécie de nova ordem juridicamente definida, com reconhecimento imperial (Eus., *Hist. eccl.*, IX, 10, 7-11; X, 6-7; *Cod. Theod.*, XVI, 2, 1-2; I, 27, 1; XVI, 2, 10; XVI, 2, 4; IV, 7, 1; XVI, 2, 5).

Somadas à ampliação da atuação dos bispos, estão ainda as isenções financeiras, a administração dos antigos templos, a doação de terras e recursos monetários à Igreja, que proporcionaram maior controle e possibilidade de transformações do espaço urbano. Os lugares de culto das comunidades cristãs rotuladas como heréticas eram entregues ao episcopado católico, ou seja, aos bispos que comungavam dos preceitos de Roma. Tudo isso levou a um rápido enriquecimento da Igreja no século IV e a certa autonomia exercida pelo episcopado. Apesar disso, durante o governo de Constâncio II, a situação tornou-se mais complicada para os bispos, pois o imperador acreditava que os assuntos religiosos eram prioritários para a estabilidade da *Res Publica* (VENTURA DA SILVA, 2003a, p. 84). Constâncio, como dissemos, se esforçava em obter a unidade do cristianismo mediante uma forte ingerência sobre as ações dos prelados, que passaram a ser considerados autênticos representantes do poder imperial, ao passo que o *basileus* se autoproclamava o *episcopus episcoporum*, assumindo uma autoridade eclesiástica acima dos próprios bispos (PIETRI, 1987, p. 149). Há, portanto, uma tentativa do imperador em valer-se do poder e da influência que a Igreja possuía em favor do Império, dadas a expansão e a capacidade de penetração do cristianismo. Ventura da Silva (2003, p. 88) ressalta que é preciso levar em consideração que o episcopado, nos anos de governo de Constâncio II, mesmo tendo sua autonomia diminuída, necessitava contar com o apoio imperial, ou seja, agir em conformidade com a orientação religiosa da corte, caso contrário os bispos seriam sumariamente exilados, substituídos ou mesmo executados.<sup>221</sup>

Em busca de sua independência jurídica, a tentativa de ingerência de Constâncio sobre a Igreja foi um dos obstáculos que o episcopado teve de superar. Apesar disso, importa advertir que a nomeação de bispos, mesmo antes de 337, já era motivo de aguda discussão, visto que no Concílio de Niceia, como já mencionado, houve o cuidado em se proibir a nomeação de um sucessor por um único bispo, de modo a evitar o controle sobre a posição episcopal por parte de um único círculo e o abuso de poder que o cargo proporcionava (*Conc. Nic.*, I, 4). É certo que essas medidas foram tomadas por precaução, mas também porque tal prática já ocorria dentro das comunidades cristãs, como no caso de Melécio. Naturalmente, temos que levar em consideração que boa parte dos indivíduos mais influentes dos centros urbanos integrava os

---

<sup>221</sup> Durante esse período, uma extensa rede de bispos favoráveis ao regime começou a se expandir no Ocidente, por meio de uma política de substituição dos líderes nicenos pelos arianos, em todas as localidades, onde o compromisso com as normas imperiais fosse hesitante. Para mais informações, consultar Ventura da Silva (2003a, p. 89).

mesmos círculos de poder, diminuindo assim a chance de opositores ou pessoas menos conceituadas assumirem o cargo.

Não há como acompanharmos em detalhes o comportamento do episcopado oriental e ocidental após as determinações do Concílio de Niceia. Mas, de acordo com Teja (1999, p. 140), se o candidato fosse bem estimado, a nomeação de bispos por familiares ou próximos não seria um costume rechaçado pela assembleia. No entanto, isso não significou a ausência de conflitos, em virtude dos diversos interesses políticos e grupos religiosos envolvidos na possível sucessão, como na disputa pelo episcopado de Constantinopla, após a deposição de Demófilo por Teodósio, em 380, e a consagração de Gregório de Nazianzo (*Soz., Hist. eccl.*, VII, 5-7; *Theod., Hist. eccl.*, V, 8). Portanto, é possível afirmar que as práticas de favorecimento na nomeação continuaram a ocorrer, como no caso de Agostinho, que foi ordenado bispo de Hipona, apesar de Valério, o bispo da cidade ainda estar vivo. Possídio (*Vit. Aug.*, XVIII) declara que, em 396, Valério realizou uma manobra envolvendo Megálio, bispo de Calama e primado da Numídia, que resultou na nomeação de Agostinho como bispo coadjutor. Após o falecimento de Valério, Agostinho foi aclamado bispo pela congregação de Hipona (*Aug., Contra Cresc.*, III, 80, 92; IV, 64, 79; *Contra litt. Petil.*, III, 16, 19). Já em Roma, no início do século V, Inocêncio I sucedeu a Anastásio, possivelmente seu pai (*Hier., Ep.* 130). Também podemos evocar as nomeações que ocorreram durante o cisma meleciano em Antioquia, como as de Flaviano, Paulino e Evágrio (*Theod., Hist. eccl.*, II, 19).

Em meio a nomeações episcopais indicadas ou fora dos padrões estabelecidos pelo Concílio de Niceia, havia um cenário de disputas pelo cargo episcopal, mas, como ressalta Lemos (2006, p. 2), não seria interessante os candidatos demonstrarem cobiça excessiva pela função, “pelo contrário, para não ser identificado como um arrivista, ao candidato era necessário mostrar, ou pelo menos simular, rejeição”, ainda que casos de enfrentamentos fossem correntes. Em diversas ocasiões, observamos essa prerrogativa, como, por exemplo, na ordenação de João Crisóstomo, Gregório de Nazianzo ou Agostinho (*Ioa. Chrys., De sac.*, I, 6; *Greg. Naz., Or.* 26, 17; *Aug., Ep.* 31, 4; 213, 4). A conduta do futuro bispo durante a candidatura e mesmo ao longo da vida poderiam pesar a seu favor, visto que os bispos, no exercício do cargo, deveriam combater as maledicências e pecaminosidades entre seus seguidores, além de personificar a clemência de Deus, atuando como juízes (BROWN, 1999, p. 47-48).

Um desses episódios foi protagonizado por Ambrósio e Teodósio, no qual há uma clara contestação a respeito dos limites entre o poder imperial e o religioso (MACMULLEN, 1984,

p. 100; BRAVO CASTAÑEDA, 2010, p. 183). Ambrósio (*Ep.* 40), em decorrência da punição que Teodósio aplicou a um bispo que teria determinado o incêndio de uma sinagoga, enviou uma carta de protesto ao imperador que, por sua vez, revogou a ordem de reconstrução do edifício. Num segundo momento, em 390, dessa vez pelo massacre de sete mil homens em Tessalônica, autorizado pelo imperador após a morte de um governador romano que lá se encontrava, Ambrósio (*Ep.* 51) encaminhou uma epístola a Teodósio, apontando a culpa e a necessidade premente do imperador de realizar uma penitência pública. Quando o bispo permitiu que Teodósio fosse reintegrado à Igreja, o soberano foi castigado uma vez mais. Isso porque era costume imperial, em Constantinopla, que o imperador se sentasse no altar ao lado de outros bispos e demais clérigos, prerrogativa a ele negada por Ambrósio (Soz., *Hist. eccl.*, VII, 25). De acordo com Teodoreto (*Hist. eccl.*, V, 28), Ambrósio teria dito: “Só os sacerdotes são permitidos no altar, todos os outros não devem se aproximar dele, um manto púrpura faz imperadores, mas não sacerdotes” (Theod., *Hist. eccl.*, V, 28). Sozomeno (*Hist. eccl.*, VII, 25) afirma que Ambrósio considerava que o “costume imperial se originou da subserviência ou da falta de disciplina”. Teodoreto (*Hist. eccl.*, V, 28) acrescenta que Teodósio não fez isso por arrogância, mas “porque tal era o costume em Constantinopla”. De acordo com os relatos de ambos os historiadores eclesiásticos, o imperador aceitou as instruções de Ambrósio e acatou outras sugestões do bispo, como na promulgação dos decretos imperiais de 391, que restringiram com intensidade os cultos pagãos, o que não quer dizer que os costumes imperiais de Constantinopla tenham sido alterados rapidamente (Soz., *Hist. eccl.*, VII, 24; Theod., *Hist. eccl.*, V, 17-18).

Os incidentes entre Teodósio e Ambrósio apontam para a prática de um cristianismo cívico, elaborado a partir de Constantino, que mesclam governo e religião, com um aumento da participação dos bispos em assuntos que originalmente seriam de natureza política. Embora isso tenha favorecido, de certa maneira, a difusão do cristianismo, bispos de séis mais antigas, como Ambrósio, tiveram dificuldades em tolerar a intervenção da imperial em assuntos cristãos ou a simbiose da cultura clássica com o cristianismo (LIMBERIS, 1994, p. 36-37). Ou seja, nem todos puderam participar tão ativamente da vida cidadina (RAPP, 2005, p. 11-12).

Além de Teodósio, Ambrósio exerceu influência sobre outros imperadores, como Graciano e Valentiano II (Ambr., *Ep.* 10; 11; 12). Sobre esse último, um caso notório foi a recusa em atender à petição de Símaco, cônsul em 391, pela restauração do altar da Vitória, na entrada da cúria, onde se reunia o Senado (Ambr., *Ep.*, 17, 1-17; *Ep.* 18, 1-41; Sim., *Mem.*, 1-18). Uma vez mais, Ambrósio encontra-se envolvido na decisão do imperador em negar a reinstalação do

altar, aconselhando-o a seguir os preceitos cristãos. Por meio da atuação de Ambrósio, algumas concepções acerca da relação entre o poder da Igreja e o poder imperial foram reformuladas. Para esse bispo, o imperador se encontrava *intra ecclesiam*, e não acima dela, devendo, então, submeter-se à censura eclesiástica (BYFIELD, 2003, p. 92-94; LEMOS, 2006, p. 6).

Outro caso de envolvimento direto do episcopado com o poder imperial ocorreu no contexto do exílio de João Crisóstomo. Mesmo que Liebeschuetz (1985, p. 1) declare que João se preocupava em manter-se afastado de controvérsias políticas, a atuação eclesiástica do bispo o levou a um enfrentamento que assumiu fortes contornos políticos. Tão logo ordenado, em 398, João deu início a uma reforma da igreja de Constantinopla, e pouco a pouco entrou em conflito com importantes figuras de seu tempo, dentro e fora da Igreja. Alguns dos episódios mais marcantes de seu episcopado foram os embates com Eudóxia, esposa de Arcádio e imperatriz do Oriente, especialmente a respeito dos limites da atuação imperial em assuntos da Igreja, como veremos no capítulo seguinte (Soc., *Hist. eccl.*, VI, 11, 1-7; 11-21; Phil., *Hist. eccl.*, XI, 6; Pal., *Dial.*, VIII; X; *Vita Olymp.*, 10).

Diante de nossa exposição, podemos afirmar que as formas pelas quais os bispos se relacionavam com a política imperial eram as mais variadas possíveis, uma vez que, antes da definição de uma ortodoxia, possuíam concepções próprias acerca das autoridades temporais e espirituais. Isso quer dizer que as relações entre os bispos e as autoridades civis não devem ser qualificadas integralmente como amistosas ou conflituosas, mas analisadas a partir da especificidade de cada momento histórico, de cada comunidade, de cada bispo e da política religiosa de cada imperador. Ao compararmos a situação dos bispos sob os governos de Constantino, Constâncio, Juliano e Teodósio, por exemplo, observamos essa diversidade de atuações por parte do episcopado. Os mesmos homens, os bispos, são vistos de forma distinta por esses imperadores, de modo que os privilégios a eles concedidos são igualmente distintos. Ora se lhes concede maior liberdade e autonomia, ora eles são duramente submetidos ao poder imperial. Já no século V, Anastácio tem sua posição imperial questionada pela Igreja, ou melhor, por Gelásio, responsável por difundir a ideia de dois poderes distintos, o terreno e o espiritual, sendo o último o mais importante para o bispo de Roma. A relação entre Império e Igreja dentro de um mesmo século poderia ser completamente distinta, pois o imperador exercia sua autoridade de acordo com sua formação, interesses ou personalidade, o que não era diferente do que ocorre na hierarquia eclesiástica, como notamos nos casos de Gregório de Nazianzo, Nectário, João Crisóstomo, Teófilo, Agostinho, Ambrósio, entre outros importantes agentes do cristianismo.



Apesar de alguns autores, como Adam Izdebski (2012, p. 172), reavaliarem a importância dos bispos nos primeiros séculos da Antiguidade Tardia e desacreditarem a sua influência política, ao afirmar que não houve um fenômeno como um aumento significativo no poder político do episcopado, pelo menos não até os últimos anos do século VI, defendemos que mesmo diante de todas as variações acerca da atuação dos bispos ao longo dos séculos IV e V, estes foram agentes importantes na sociedade romana. Não raro, sua influência extrapolava os limites religiosos e chegava até a corte imperial, passando pelos homens comuns e seu cotidiano cívico (RODRIGUES DA SILVA, 2002, p. 80-81). Uma série de disposições no *Código Teodosiano* testemunha a alteração do perfil sociopolítico dos bispos, que se tornaram uma presença constante e ubíqua nas cidades do Império tardio, como declara Amiano Marcelino (*Res Gest.*, XXI, 16, 18) ao reclamar que uma “multidões de bispos se apressavam de um lado para outro nos cavalos de transporte públicos para os vários sínodos, como eles os chamam”. Não podemos deixar de mencionar que os bispos foram responsáveis por uma vasta produção intelectual, que influenciou tanto o combate às denominadas heresias e às práticas pagãs, quanto a definição da moralidade cristã, interferindo no cotidiano e na espacialidade das cidades. No exercício do cargo, recorreram até mesmo a performances sofisticadas, seja para controlar o discurso público ou para construir a ortodoxia religiosa (QUIROGA PUERTAS, 2019, p. 72-73). Como salienta Peter Brown (1999, p. 41), os intelectuais cristãos se encarregaram, não apenas de revestir os atos governamentais contra as tradições religiosas romanas de um sentido de absoluta inexorabilidade, mas também de justificar a ascensão do cristianismo nos termos da realização da vontade divina na história. Para tanto, se valeram da excelente formação retórica que possuíam, agindo como autênticos líderes dentro e fora de suas comunidades.

Como demonstra Rapp (2005, p. 298-299), o trabalho arqueológico no norte da África, especialmente o registro epigráfico, nos fornece uma mina de informações sobre a vida das cidades norte-africanas e a participação dos bispos nela. Por essa razão, a administração eclesiástica e econômica do Egito tardo-antigo pôde ser observada como uma entidade orgânica na qual os bispos estavam firmemente inseridos. A Arqueologia também recolhe inscrições funerárias sobre os bispos, que são de particular relevância para nós, uma vez que anunciam a posição pública do bispo em sua cidade, como podemos ver na compilação de inscrições realizadas por Henri Grégoire (1922) e Jeanne Robert e Louis Robert (1972). Além das contribuições de natureza material, a crescente produção de hagiografias e celebrações da morte dos bispos sugere que tais prelados eram notáveis o suficiente para garantir a preservação de sua memória. Tal como afirma Rapp (2005, p. 22; 291), mesmo na morte, tais personagens se

assemelhavam aos funcionários públicos. De fato, a celebração da morte dos bispos tornou-se motivo de orgulho cívico e de afirmação da identidade local, como informam nos João Crisóstomo (*De Phoc.*, 1-2) e Gregório de Nazianzo (*Or.* 43) nas orações fúnebres que dedicaram a outros *epískopoi*. Aos poucos, os elogios contidos nas *vitae*, epitáfios e inscrições funerárias tornaram-se a base para a composição de hagiografias, constituindo um tópico cada vez mais frequente em tal gênero literário, como demonstrado por Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e Leila Rodrigues da Silva (2011, p. 183-194), Stephanos Efthymiadis, Vincent Déroche, André Binggeli e Zissis Ainalis (2011, p. 35-94) e Robert Wiśniewski (2020, p. 93-118).

Por mais que as abordagens dos estudiosos a respeito do episcopado se choquem e a natureza do poder dos bispos seja alterada para outra espécie, como influência política, importância social, liderança social, autoridades pragmática, espiritual e ascética, não temos dúvida quanto ao papel de liderança exercido por tais personagens. Para encerrar essa discussão, julgamos conveniente retomar a concepção de líder, assim como formulada por Orazio Petracca (1998, p. 716), que o define como aqueles que, no interior de um grupo, ocupam uma posição de poder, que têm condições de influenciar, de forma determinante, as decisões de caráter estratégico e o poder que é exercido ativamente, encontrando legitimação na correspondência às expectativas do grupo. Para nós, os bispos ocupavam exatamente essa posição dentro da hierarquia eclesiástica, na comunidade cristã e, com o tempo, na própria sociedade romana. Concordamos ainda com Lasswell e Kaplan (1950, p. 59), ao declararem que o líder é eminentemente um político. Não podemos esquecer que durante as perseguições aos cristãos, muitas vezes, os bispos eram aprisionados e/ou sofriam a morte de mártir. Para ambos as situações, ou as autoridades imperiais os reconheciam como líderes de suas comunidades e, assim, os tornaram alvos especiais, ou os próprios bispos, na condição de líderes, se entregavam para dar o exemplo à congregação sob seus cuidados (*Eus., Hist. eccl.*, V, 1, 2). Mesmo após Constantino e o avanço da cristianização, em muitos casos, os bispos sofreram punições e exílios, seja pela Igreja ou pelo Império, o que evidencia a importância de sua posição na sociedade. Por fim, é preciso esclarecer que, mesmo que a legislação constantiniana não tenha estabelecido uma mudança radical no status dos bispos, como se costuma afirmar, ela forneceu o apoio imperial às atividades episcopais existentes e, mediante a aceitação e incorporação do cristianismo, acelerou o processo de cristianização e fomentou o aumento do prestígio do episcopado ocorrido na virada do século IV para o V, com os imperadores teodosianos (RAPP, 2005, p. 301-302).

Por fim, tendo como referência todo o debate acima exposto, buscamos compreender João Crisóstomo e suas ações no espaço urbano de Constantinopla, uma vez que foi exatamente nesse espaço que ele exerceu sua liderança político-eclesiástica, amparado pelo poder e prestígio que o cargo episcopal fornecia no momento de seu exercício, entre 398 e 404, durante o governo de Arcádio. Não perdendo de vista a multiplicidade de opiniões a respeito da natureza, dos limites e da atuação dos *epískopoi* na Igreja e na sociedade, trataremos, a seguir, das concepções sacerdotais formuladas pelo próprio João Crisóstomo, um dos protagonistas desta tese.

## O OFÍCIO SACERDOTAL SEGUNDO JOÃO CRISÓSTOMO

O século IV é, sem dúvida, um dos mais importantes para a definição de uma ortodoxia cristã, pois nele ocorreu uma gama de eventos que favoreceram o cristianismo, como a refundação de Bizâncio como Constantinopla, que viria a ser a capital imperial e o ponto de encontro da peregrinação dos cristãos; a promulgação de leis favoráveis à Igreja, desde Constantino a Arcádio, como demonstrado no *Código Teodosiano*; a frequente ocorrência de concílios por todo o território, em especial o de Niceia, que definiu as bases do credo católico; além de uma série de outros subsídios para o desenvolvimento eclesiástico, como a redefinição do papel do bispos e a expansão de seus poderes *intra e extra ecclesiam*.

Embora, por uma perspectiva retrospectiva, a História da Igreja seja amiúde apresentada como uniforme e exitosa, para os especialistas da fase tardia do Império isso não passa de uma miragem. Até este ponto, abordamos dezenas de conflitos religiosos, protagonizados pelas múltiplas facções cristãs, que julgavam serem as autênticas detentoras dos ensinamentos de Jesus e dos dogmas da Igreja. Seria natural, portanto, supor que as definições a respeito da hierarquia eclesiástica, em especial sobre o ofício sacerdotal, também eram motivo de discussão ou, pelo menos, não tão bem definidas quanto se espera. E é precisamente esse o caso. Em seu exercício, os bispos foram responsáveis por uma série de reflexões sobre a missão que lhes foi confiada, mas nem sempre em estreita harmonia, como vimos no item anterior. Com João Crisóstomo não foi diferente. Como o objeto de nossa pesquisa atravessa o seu episcopado em Constantinopla, julgamos imprescindível compreender as prerrogativas que um líder eclesiástico deveria exibir, as funções esperadas de um *epískopos* e os limites da atuação sacerdotal na visão do próprio autor.

Ao analisar as concepções de João Crisóstomo a respeito do ofício episcopal não nos vem à mente outra obra senão *De sacerdotio*, ao menos num primeiro momento, pois as convicções do bispo de Constantinopla também se fazem presentes em outros documentos de sua autoria, ainda que diluídas em assuntos de natureza evangélica e disciplinar. À medida que for possível, os incluiremos em nossa discussão, mas não resta dúvidas que a principal fonte de informações para tratar do ofício sacerdotal sob a perspectiva de João seja *De sacerdotio*.<sup>222</sup>

Embora seja comum definir o *De sacerdotio* como um tratado, uma vez que sua mensagem proporcione isso, é importante esclarecer que tal obra foi elaborada sob a forma de diálogo, um gênero já estabelecido desde Platão, que João Crisóstomo com certeza conhecia, dada a sua formação clássica.<sup>223</sup> A esse respeito, Juan José Ayán Calvo e Patricio de Navascués Benlloch (2010, p. 14) declaram que é imprescindível não atribuir “conclusões totalmente deslocadas a um escrito que nunca pretendeu ser nem uma exposição global e ordenada do sacerdócio”. Em outras palavras, isso quer dizer que mesmo em *De sacerdotio*, João não se preocupou em estabelecer um manual de práticas e instruções perfeitamente ordenado para os candidatos ao presbiterado e ao episcopado, ainda que tais assuntos sejam tratados ao longo da obra.

Um recurso retórico predominante nas obras de João Crisóstomo, o uso de *exempla*, também está presente em sua reflexão sobre o sacerdócio. Ao longo de seu diálogo são recorrentes as passagens envolvendo comparações com assuntos do cotidiano cidadão, com questões bélicas, com o pastoreio, com a medicina e com a natureza, nos moldes das parábolas bíblicas, que buscavam serem simples e de fácil entendimento a todos (MALINGREY, 1980, p. 24). De tal modo, João elogia o serviço do pastor e as ações envolvidas nesse ofício, comparando-o ao sacerdócio. Para isso, refere-se ao diálogo de Jesus com Pedro em *João* (21, 15-17) e enfatiza que só os que o amam são chamados a apascentar o rebanho de Deus. Em suas palavras: “[...] sua intenção era, antes, que Pedro e todos nós aprendamos o quanto ele ama sua Igreja, para que também nós mostremos grande diligência neste assunto” (Ioa. Chrys., *De sac.*, II, 1). Com isso, João Crisóstomo afirma que o serviço sacerdotal deve ser exercido tendo Jesus como

---

<sup>222</sup> Importa destacar que não pretendemos realizar um processo metodológico de natureza da fonte, uma vez que nosso objetivo com *De sacerdotio* é tão-somente apreender as informações pertinentes ao episcopado e ao sacerdócio para melhor compreendermos a visão de João Crisóstomo sobre esse ofício, o que não quer dizer que não abordaremos questões relativas à sua natureza e ao contexto de sua escrita.

<sup>223</sup> Como um bom aluno de Libânio, João Crisóstomo demonstra conhecimento da retórica e da literatura clássica, redigindo sua obra num estilo similar aos dos diálogos platônicos, nos quais a conversa entre os interlocutores é utilizada para levar o leitor ao entendimento de um objetivo específico. Como descrevemos no primeiro capítulo, as personagens de *De sacerdotio* são dois amigos, João e Basílio. Todavia, como observa Malingrey (1980, p. 13-18), as intervenções de Basílio são tão curtas que, de certa forma, a obra parece mais um monólogo de João do que um diálogo propriamente dito.

exemplo máximo de amor e não outra pessoa. Por essa razão, autores como Maria Rudica Tutas (2015, p. 524) e Henri de Lubac (1978, p. 824) declaram que o sacerdote é a chancela do amor para com Cristo e o responsável terreno por guiar o rebanho do Senhor segundo às Escrituras.

De acordo com João Crisóstomo (*De sac.*, II, 2), o bispo, como o pastor do “rebanho racional”, isto é, o rebanho do Senhor, teria uma tarefa árdua, pois não poderia fugir dos ataques a ele ou à sua congregação, devendo cuidar das feridas das almas dos fiéis. Ele deveria ainda ser cauteloso e não deixar prevalecer em si a incúria, ao passo de se tornar o maior perigo para as ovelhas de Deus. Tamanha era a importância da posição que ocupavam, que os bispos seriam os principais culpados da falta de alimento espiritual e desvio de conduta dos membros de sua congregação. Esse, sem dúvida é um dos predicados que Crisóstomo levou consigo ao longo de toda a sua carreira. As informações contidas no segundo livro de *De sacerdotio* fornecem as bases para o comportamento dos bispos na diligência de seu ofício, no qual a pregação e o cuidado com os necessitados, como os órfãos, os pobres e as viúvas, eram de extrema importância. Christina Landman (2001, p. 148) ressalta que o cuidado de João para com os menos favorecidos envolvia tanto o auxílio espiritual quanto o material, visto que insistia no dever de se prestar ajuda financeira aos pobres.

Para Crisóstomo, a presença constante junto aos fiéis e o cuidado com estes eram prerrogativas essenciais para o ofício episcopal, porém não das mais fáceis (Ioa. Chrys., *Cum presb. ord.*, 245-277). Ao realizar uma analogia entre sacerdote, conselheiro espiritual e médico, João (*De sac.*, II, 4) afirma que o sacerdote deve ter sempre atenção para com o tamanho do ferimento espiritual ou moral do paciente antes de realizar uma cirurgia, uma vez que:

De fato, ao se portar com mansidão com quem necessita de grande severidade e não dar um grande golpe em que tem necessidade disso; ou ao cortar parte da ferida e deixar outra (mesmo ao fazer o corte necessário sem poupar), muitas vezes ele, fora da razão por causa das dores, imediatamente deita fora tudo: tanto o remédio quanto a atadura, leva a si mesmo e se joga de um precipício, esfacelando o jugo e quebrando a corrente.

Segundo o pregador, era muito mais difícil identificar e curar as feridas da alma do que as físicas. Para que o resultado fosse efetivo, a dosagem precisa de correção exigia o conhecimento do problema e a habilidade necessária, de modo a não se recorrer ao uso da violência, mas da persuasão e do amor de Cristo (Ioa. Chrys., *De sac.*, II, 4). É nesse sentido que João Crisóstomo justifica a recusa à ordenação sacerdotal, pois, segundo ele, o candidato deveria estar à altura de tão grande dom. Diante das exigências de tal ofício, defende “[...] que não se deve dar nenhuma importância para o ultraje a homens quando somos obrigados a injuriar a Deus para

honrá-los” (Ioa. Chrys., *De sac.*, II, 7). Com isso, João tem em mente os bispos e demais clérigos que exerciam forte influência sobre a candidatura e a eleição episcopais, sem se importarem com os atributos necessários para o exercício do episcopado. A esses, ele se refere como indivíduos que consideram a dedicação ao sacerdócio como algo semelhante a aceitar um cargo, um governo, uma riqueza ou algo ainda mais banal (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 1-3) e não compreendem que o que está em jogo “[...] não se dá acerca do manejo de trigo e cevada, tampouco de vacas e ovelhas, e nem sobre outros assuntos semelhantes, mas pelo próprio corpo de Jesus” (Ioa. Chrys., *De sac.*, IV, 2).

Um dos aspectos mais relevantes do pensamento de João Crisóstomo (*De sac.*, III, 4) a respeito do sacerdócio se refere às características divinas de tal ofício, pois, segundo o autor, ao ser exercido na terra, o sacerdócio apresentaria traços de realidades celestes, como a reprodução do ministério angelical, uma vez que o sacerdote deveria ser tão puro como os anjos. Em suas palavras:

Com efeito, o sacerdócio é realizado sobre a terra, mas está contido na fileira celestial. E com propriedade, pois não um homem, nem um anjo, nem um arcanjo, nem outra força criada, mas o próprio Paráclito divisou essa sequência, e convenceu homens que ainda estão na carne a que imitassem o serviço dos anjos. Por isso é preciso que o consagrante fique como se estivesse nos céus, e, em meio a essas potências, ser puro como elas (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 1-3).

Além da pureza angelical, o sacerdote, prefigurado pelo profeta Elias, seria o responsável pela descida do Espírito Santo para a iluminação das almas dos fiéis, como exposto nos excertos a seguir:

Quer ver o excesso desse ritual a partir de outro assombro? Faça um esboço para mim de Elias com os outros e a multidão inumerável ao seu redor, o sacrifício sobre as pedras, todos os outros em silêncio e grande quietude e somente o profeta rezando, em seguida, subitamente, a chama vinda dos céus é lançada sobre o sacrifício: isso é assombroso e repleto de todo espanto. Vá, portanto, para os lugares onde são realizadas agora essas cerimônias, e não apenas verá coisas assombrosas, mas também que ultrapassam todo espanto. De fato, o sacerdote fica de pé e traz não fogo, mas o Espírito Santo, e faz uma grande súplica, não para que uma chama lançada do alto consuma as ofertas, mas para que a graça caia sobre o sacrifício e através dele atinja as almas de todos e se mostrem mais brilhantes do que a prata queimada no fogo (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 3).<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> João Crisóstomo se refere ao episódio presente em *I Reis* (18, 30-39), no qual em que Elias invoca o fogo que desce do céu para consumir o sacrifício à Deus: “[...] À hora do sacrifício, o profeta Elias colocou-se à frente e orou: ‘Ó Senhor, Deus de Abraão, de Isaque e de Israel, que hoje fique conhecido que tu és Deus em Israel e que sou o teu servo e que fiz todas estas coisas por ordem tua. Responde-me, ó Senhor, responde-me, para que este

A respeito do dom de invocação do Espírito sobre o altar, próprio dos bispos, Albert Houssiau (1990, p. 3) esclarece que, para João Crisóstomo, a mediação sacerdotal consiste principalmente no papel do sacerdote no momento da epiclese eucarística, pois apenas aquele que “[...] recebeu o Espírito pode pedir e fazer descer esse Espírito sobre o pão e o cálice, para que se transformem nas realidades “formidáveis” do corpo e do sangue de Cristo”.

A ligação do bispo com o mundo celeste se faria, segundo João Crisóstomo, de acordo com um ato de mediação. Em suas palavras:

Afinal, é por meio deles que esses ritos são realizados e outras ações em nada inferiores a essas tanto em razão de dignidade, quanto em razão da nossa salvação. Com efeito, mesmo habitando e passando o tempo na terra, foram confiados a administrar questões celestiais e *receberam a capacidade que Deus não concedeu nem a anjos, nem a arcanjos* (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 4, grifo nosso).

Mediante o trecho acima, os bispos gozariam de poderes divinos que nem mesmo os anjos ou os arcanjos possuíam. Para João Crisóstomo (*De sac.*, III, 4), o vínculo dos sacerdotes “[...] toca a alma e atravessa os céus e o que os sacerdotes efetuarem debaixo, Deus no céu há de confirmar e o Senhor afirma a opinião do servo”. Tal como observamos em outras fontes, nas quais afirma-se que o bispo exercia uma autoridade derivada dos apóstolos e que esses últimos, por sua vez, a receberam de Jesus, enviado por Deus (Clem., *Ep. Cor.*, 42, 1-5), assim também João (*De sac.*, III, 5) o faz, ao refletir sobre a capacidade de perdoar os pecados: “O que haveria de maior do que essa autoridade? *O Pai deu ao filho todo o julgamento* (Jo., 5, 22). Eu vejo todo esse julgamento confiado pelo filho a eles; pois como se já se estivessem transportados para os céus e ultrapassassem a natureza humana”. Em outra oportunidade, ao comentar sobre a passagem contida do evangelho de *Mateus* (16, 19), que afirma “Eu lhe darei as chaves do Reino dos céus; o que você ligar na terra terá sido ligado nos céus, e o que você desligar na terra terá sido desligado nos céus”, João Crisóstomo (*Vid. dom. hom.*, 5, 131) reflete:

Que honra seria igual a isso? É da terra que o céu recebe o poder de jurisdição. Quando o juiz se senta na terra, o Mestre segue o servo e a sentença que este pronuncia aqui embaixo, aquela a confirma em cima. É como intermediário entre Deus e a natureza humana que o sacerdote se coloca quando nos faz descer as honras do alto e lá eleva nossas orações, quando reconcilia a natureza com um Deus irritado, quando arranca dela nos entrega os culpados. É por isso que Deus voluntariamente dobra a própria cabeça real sob as mãos do

---

povo saiba que tu, ó Senhor, és Deus, e que fazes o coração deles voltar para ti’. Então o fogo do Senhor caiu e queimou completamente o holocausto, a lenha, as pedras e o chão, e também secou totalmente a água na valeta. Quando o povo viu isso, todos caíram prostrados e gritaram: ‘O Senhor é Deus! O Senhor é Deus!’”.

sacerdote, ensinando-nos assim que essa autoridade é maior do que aquela, porque “o inferior recebe a bênção do superior”.

Não haveria, portanto, poder na terra maior do que aquele conferido ao sacerdote, especialmente o bispo, que, além de ser o mediador entre o mundo terreno e o espiritual, o responsável pela limpeza da alma e pelo perdão dos pecados, também era o eleito de Deus para gerar novas vidas mediante o batismo.

Numa referência a *Gálatas* (4, 19), João Crisóstomo afirma que são os sacerdotes que sofrem “as dores de parto” e a eles foi confiado o dom de acolher “[...] o rebento por meio do batismo e é mediante eles que vestimos Cristo, somos enterrados com o filho de Deus e tornamo-nos membros daquela bem-aventurada cabeça”. Por essa razão, João também acredita que se deve tributar respeito máximo a eles. Em suas palavras:

[...] Portanto, eles podem não apenas ser *mais temidos por nós do que governantes e reis*, mas também *mais honrados do que os pais*; visto que estes nos geraram do sangue e da vontade da carne, mas os outros são os autores de nosso nascimento de Deus [...] (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 6).

Mediante o exposto, torna-se inequívoca a hierarquização feita por João Crisóstomo, segundo a qual nem mesmo os pais, os reis ou quaisquer soberanos – como os imperadores –, mereceriam maior veneração e respeito do que os bispos. Por esse motivo, Andrew Hofer (2011, p. 466) argumenta que “[...] para Crisóstomo, o sacerdote é o embaixador do mundo inteiro, intercessor não só dos vivos, mas também dos mortos, e o pai de todos”. Em uma das homilias sobre Uzias, rei de Judá, João (*Vid. dom. hom.*, V, 131) já defendia opinião semelhante àquela expressa em *De sacerdotio*, como se segue:

Então não fale comigo sobre isso, mas se você quer ver a diferença entre o sacerdote e o rei, examine a extensão do poder concedido a cada um deles e você verá o quanto o sacerdote está bem acima do rei; embora o trono real nos pareça cintilante com as joias nele fixadas e o ouro que o consagra, ainda assim o rei foi comissionado para administrar as coisas da terra e não tem nada mais do que esse poder, enquanto o trono do sacerdócio é estabelecido nos céus e que para o cuidado de governar as coisas do alto nos voltamos para ele.

Na visão de João Crisóstomo, o poder sacerdotal provinha de uma fonte divina, sendo estabelecido nos céus, logo, era superior ao dos reis, mesmo que estes últimos ostentassem riquezas cintilantes. Para embasar sua hipótese, evoca o exemplo do rei de Judá, que ao entrar no templo para queimar incenso no altar, foi contestado pelo sacerdote Azarias, que disse “A



ti, Uzias, não compete queimar incenso perante o Senhor, mas aos sacerdotes”.<sup>225</sup> Após essa passagem bíblica, João (Ioa. Chrys., *Vid. dom. hom.*, 5, 131) indaga: “Não foi à toa que vos disse que o sacerdote é maior do que o rei?”.

Tamanha eram, portanto, as responsabilidades incumbidas aos bispos e presbíteros, que João Crisóstomo faz um inventário das qualidades que os candidatos deveriam exhibir, além daquelas já mencionadas até aqui. Ao descrever o ministério de Flaviano, em Antioquia, João (*Cum presb. ord.*, 137-159) fornece características do ofício episcopal e estabelece a relação deste com os apóstolos:

É necessário aqui falar de feitos brilhantes que já são há muito tempo, de jornadas perigosas e longas vigílias, de cuidados dedicados e julgamentos cheios de sabedoria, de batalhas nobres, vitórias somadas a vitórias, troféus a troféus: todas as coisas que estão além do poder não só da minha língua, mas da linguagem humana, e que, para serem celebradas com dignidade, exigem a voz e o zelo de um apóstolo capaz de dizer e ensinar tudo [...].

Os bispos deveriam, portanto, ser dotados de inteligência, zelo, amor a Cristo, caráter sincero, retidão de costumes e um extraordinário bom senso, receber graças divinas especiais, levar vida ilibada e ter competência acima do normal, uma vez que os “[...] mais numerosos do que os ventos que revoltam o mar, são as ondas que inquietam a alma do sacerdote” (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 8-9). Nesse sentido, o candidato eleito para o ministério deveria estar ciente das responsabilidades do cargo, de suas atividades e se seria capaz de cuidar de si e de sua comunidade, pois “Aqueles que, depois de alcançar a liderança por meio desse esforço próprio, fazem mau uso do cargo, seja por preguiça, maldade ou inexperiência, são dignos da máxima punição” (Ioa. Chrys., *De sac.*, IV, 1).

João Crisóstomo, ao advertir os bispos e presbíteros, relata algumas das dificuldades que inquietariam a alma dos sacerdotes, que qualificar como “bestas”. Vejamos:

Que bestas são essas? Ira, desânimo, inveja, dissensão, calúnias, acusações, mentira, hipocrisia, planos, iras contra os que não cometeram nenhuma injustiça, prazeres pelas desgraças dos colegas, sofrimentos pelos sucessos,

---

<sup>225</sup> A passagem a que João se refere está descrita em 2 *Crônicas* (26, 16-20) e relata o seguinte: “Mas, havendo-se já fortificado, exaltou-se o seu coração até se corromper; e transgrediu contra o Senhor seu Deus, porque entrou no templo do Senhor para queimar incenso no altar do incenso. Porém o sacerdote Azarias entrou após ele, e com ele oitenta sacerdotes do Senhor, homens valentes. E resistiram ao rei Uzias, e lhe disseram: A ti, Uzias, não compete queimar incenso perante o Senhor, mas aos sacerdotes, filhos de Arão, que são consagrados para queimar incenso; sai do santuário, porque transgrediste; e não será isto para honra tua da parte do Senhor Deus. Então Uzias se indignou; e tinha o incensário na sua mão para queimar incenso. Indignando-se ele, pois, contra os sacerdotes, a lepra lhe saiu à testa perante os sacerdotes, na casa do Senhor, junto ao altar do incenso. Então o sumo sacerdote Azarias olhou para ele, como também todos os sacerdotes, e eis que já estava leproso na sua testa, e apressadamente o lançaram fora; e até ele mesmo se deu pressa a sair, visto que o Senhor o ferira”.

amor pelos elogios, desejo de reputação (e isso é o que mais descontrola a alma humana), ensinamentos para o prazer, adulações servis, lisonjas vulgares, desprezo dos pobres, serviços para os ricos, honras irracionais, favores prejudiciais (que trazem riscos tanto para os que os fornecem quanto para os que os recebem), temor servil e conveniente apenas aos escravos mais vis, destruição da franqueza, uma grande aparência de baixeza, a verdade em lugar algum, censuras e críticas em lugar algum, ou antes contra os humildes e além da medida, mas contra os que estão cercados pelo poder sequer ousa abrir os lábios (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 9).

Uma expressiva quantidade das ações mencionadas por João Crisóstomo não nos surpreende. Na verdade, elas são esperadas, posto que fazem parte da construção da conduta e da alteridade cristã, assim como expostas na *Didaquê*, na *Didascália dos apóstolos* e nas *Constituições apostólicas*, obra contemporânea ao autor, escrita provavelmente entre 375 e 380, em sua cidade natal, Antioquia. Segundo o relato de João (*De sac.*, III, 9; 11), muitos escaparam de tornarem-se vítimas de tais feras e seus tentáculos, mas outros se tornaram presas fatais, sobretudo da ambição, o principal motivo da perda da alma humana, inclusive daqueles que aspiram ao cargo episcopal devido à sua reputação e seu poder. Apesar do desvio de conduta e do mau uso do poder episcopal, João Crisóstomo (*De sac.*, III, 10) se posiciona em defesa da santidade dos cargos sacerdotais ao afirmar que qualquer indivíduo razoável culparia apenas os homens que abusaram dos dons concedidos por Deus. Em sua concepção:

Mas não critiquemos o sacerdócio por esses males – que eu jamais seja louco a esse ponto –, pois nem o ferro é culpado pelos assassinatos, nem o vinho pela embriaguez, nem o vigor pelo crime, nem a coragem pela ousadia irracional, mas todas as pessoas sensatas afirmam que os culpados são aqueles que se valem equivocadamente dos dons dados por Deus e castigam-nos. Visto que, mesmo que eu fosse levado ao sacerdócio com justiça, não agiriam de modo correto, pois essa instituição não é a causa dos males que cometem, mas nós a sujamos com tais – aquilo que já mencionamos – imundícies, ao dá-la a qualquer pessoa. Aqueles que não conheceram previamente suas próprias almas e tampouco olharam o tamanho do trabalho aceitam de bom grado o encargo, mas quando vão começar a agir, cegos pela inexperiência, enchem de milhares de males o povo a quem foram confiados (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 10).

A fim de explicar as perdas e os vícios entre os sacerdotes, João Crisóstomo não recorre a respostas alegóricas ou a metáforas. Pelo contrário, ele nos fornece uma justificativa bastante concreta para a origem de tais comportamentos:

Eu considero que não vêm de nenhuma outra fonte que não de as escolhas e eleições dos líderes acontecerem de modo simples e fortuito. Afinal, é forçoso que a cabeça seja a mais firme, para que seja possível administrar as más exalações emitidas pelas partes inferiores restantes do corpo e restaurá-las do modo necessário. Mas quando a cabeça em si calha de ser fraca, por ser incapaz de debelar essas ações provocadoras de doenças, ela própria se torna

ainda mais fraca do que é e em seguida destrói o corpo consigo mesma (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 10).

Numa referência à anatomia humana, João entende que se a cabeça, isto é, os bispos, não está funcionando bem, então ela não é capaz de controlar os males resultantes do restante do corpo, ou seja, da congregação e dos demais membros do clero. Em outra oportunidade, João Crisóstomo (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 11) é ainda mais enfático:

Quer que eu mostre outra forma dessa batalha, repleta de milhares de perigos? Vá e olhe para as festas públicas<sup>226</sup> onde é costume serem feitas as escolhas dos líderes eclesiais e verá o sacerdote instaurado com tantas censuras quanto for o tamanho da multidão dos governados. Afinal, todas as pessoas capazes de conferir a honra dividem-se em muitas partes e não se vê o sínodo dos presbíteros em concordância nem entre si, nem com quem obteve o episcopado, mas cada um se coloca com propriedade, um escolhe este e outro aquele. E a causa é porque todos não visam a única qualidade para a qual se deveria olhar – a virtude da alma –, mas há outros pretextos que se tornam patronos dessa honraria, como, por exemplo, alguém é de uma família nobre, e diz: “que seja eleito!”. Outro está envolto por grande riqueza e não teria necessidade de ser sustentado pelos proventos da Igreja, aquele porque fugiu dos inimigos. E um se esforça para escolher quem tem uma relação de proximidade consigo, outro para quem é próximo em termos de família, mais um quem o adula mais do que os outros, mas ninguém deseja olhar para o que é vantajoso e nem fazer um exame da alma dele.

A passagem acima é reveladora, pois, além de expor as convicções de João Crisóstomo, ilumina um pouco mais as políticas eclesiais do século IV. Sabemos que, desde o Concílio Ecumênico, realizado em Niceia, os bispos deveriam ser eleitos por um colégio de bispos, conforme uma série de pré-requisitos (*Conc. Nic.*, I, 4; *Const. ap.*, II, 1-3).<sup>227</sup> Todavia, não é essa a realidade retratada por João. Em seu relato, ele ironiza as eleições episcopais, chamando-as de “festas públicas”, utilizando o termo *demoteleis*, que significa “público” tanto por ser financiado pelos poderes públicos quanto “aberto a todos”. O sarcasmo de João se refere aos exageros dos rituais envolvidos nas eleições eclesiais, que eram do interesse de muitos, assim como censura aqueles que seriam eleitos, uma vez que deveriam favorecer e privilégios aos seus apoiadores. A disputa pelo cargo episcopal também gerava discórdia entre as diferentes facções cristãs, fossem elas dogmáticas ou apenas por conta de interesses pessoais. O desagrado

<sup>226</sup> O termo *demoteleis* significa público nos dois sentidos que essa palavra tem em português: financiado a partir do erário público e aberto a todos. Provavelmente, João está sendo sarcástico com os rituais, que considerava extremamente vistosos para a eleição ao sacerdócio (GRIPP, 2020, p. 148).

<sup>227</sup> O quarto cânone do Concílio de Niceia diz o seguinte: “É por todos os meios apropriado que um bispo seja nomeado por todos os bispos da província; mas se isso for difícil, seja por necessidade urgente ou por causa da distância, pelo menos três devem se reunir, e os sufrágios dos [bispos] ausentes também sendo dados e comunicados por escrito, então a ordenação deve ocorrer. Mas em cada província a ratificação do que é feito deve ser deixada ao metropolitana” (*Conc. Nic.*, I, 4).

de João Crisóstomo com as interferências pessoais nas eleições para o episcopado é bem aparente em suas palavras, pois o pregador lista os mais levianos motivos para a escolha de um candidato, desde pertencer a uma família nobre ou por estar fugindo de inimigos. Contudo, é veemente ao dizer que os responsáveis não visam à única virtude que deveriam considerar: a virtude da alma, capaz de realizar atos maravilhosos, como curar as feridas espirituais dos fiéis, pois:

Quando se tem nas mãos um perfume raro e precioso, não apenas despeje-o na tigela, pois é mergulhando a ponta dos dedos nele que você muda o ar ao seu redor e unge os presentes. Isso é o que está acontecendo conosco agora, não pelos poderes de nossa eloquência, mas pelas *emanações vivas de suas virtudes* (Ioa. Chrys., *Cum presb. ord.*, 223-277, grifo nosso).

A fim de que pudesse utilizar ao máximo suas virtudes, o candidato ao sacerdócio deveria ser escolhido com cuidado e por bispos capazes, levando em conta tanto as características positivas esperadas de um bom pastor quanto os atributos negativos de sua trajetória, tal como citados acima. Para João Crisóstomo, os aspirantes ao ministério eclesiástico deveriam estar munidos não da ambição maligna, mas do desejo do bom serviço, assim como expresso por Paulo em *I Timóteo* (3, 1), ao declarar que “[...] se alguém deseja ser bispo, deseja uma nobre função”.<sup>228</sup>

João Crisóstomo (*De sac.*, III, 10) é enfático ao afirmar que o sacerdócio não era uma atividade vitalícia, pois, na medida em que alguém possuísse a genuína intenção de chegar ao cargo episcopal ou ao presbiterado, ele deveria igualmente estar disposto a renunciá-lo, já que “[...] essa destituição não acarreta uma coroa inferior ao governo”. Em caso de acusações, João ressalta a necessidade de uma investigação rigorosa sobre os envolvidos para que se verifique a existência de algum traço de ambição perniciosa. Por outro lado, se algum bispo fosse deposto injustamente, esses devem ser punidos, como se segue:

Pois quando alguém padecer algo assim sem fazer nada inoportuno ou indigno do cargo, tanto prepara a punição para os que o removeram injustamente, quanto deixa maior sua recompensa. [...]

E tudo isso quando expulsam por colegas, por inveja, para agradar outros, por ódio ou por outro pensamento não correto, e quando calha de sofrer isso por

---

<sup>228</sup> Em tal carta, Paulo (*I Tm.*, 3, 1-8) nos fornece uma lista de prerrogativas tanto para os *epískopoi*: “Esta afirmação é digna de confiança: se alguém deseja ser bispo, deseja uma nobre função. É necessário, pois, que o bispo seja irrepreensível, marido de uma só mulher, sóbrio, prudente, respeitável, hospitaleiro e apto para ensinar; não deve ser apegado ao vinho, nem violento, mas sim amável, pacífico e não apegado ao dinheiro. Ele deve governar bem sua própria família, tendo os filhos sujeitos a ele, com toda a dignidade. Pois, se alguém não sabe governar sua própria família, como poderá cuidar da igreja de Deus? Não pode ser recém-convertido, para que não se ensoberbeça e caia na mesma condenação em que caiu o diabo. Também deve ter boa reputação perante os de fora, para que não caia em descrédito nem na cilada do diabo”.

inimigos, creio nem precisar de palavras para mostrar o tamanho do ganho que ajuntam por causa da perversidade deles (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 10).

Além de enunciar a punição para os bispos e demais clérigos que agem por motivos pessoais, prejudicando assim aqueles genuinamente dedicados ao sacerdócio, João Crisóstomo afirma que as vítimas de tais maquinações fariam jus a grandes recompensas. Tal afirmação é baseada no Evangelho, especificamente em *Mateus* (5, 11-12), onde se lê: “Felizes sereis quando vos ultrajarem, perseguirem e, mentindo, disserem todo mal contra vós, por causa de mim. Alegrai-vos e exultai, porque grande será a vossa recompensa no Céu”. De *Mateus* (10, 16),<sup>229</sup> João (*De sac.*, III, 10) também recolhe outras virtudes recomendadas para o exercício sacerdotal: “[...] é necessário que o sacerdote seja sóbrio, de visão clara e que tenha adquirido milhares de olhos de todos os lados, para que viva não somente consigo, mas com toda essa multidão”.

A premissa contida no Evangelho era fundamental em se tratando de um candidato ao sacerdócio, posto que o bispo era responsável pela boa ordem e pela firmeza espiritual de toda a sua congregação, além de atuar como mediador celeste e exemplo para os fiéis. Sendo assim, é lícito conjecturar que o representante máximo da hierarquia eclesiástica na terra fosse um arquétipo da vida cristã. Apesar do poder inerente a tal posição, o sacerdote também estava sujeito a julgamento sob muitos ângulos (DE WET, 2011, p. 60). Seriam eles julgados, em primeiro lugar, por Deus, a quem deveriam prestar contas (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 14; VI, 1), mas também pelo olhar do público, enxergava neles atributos sobre-humanos, tal como os anjos (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 14). O pregador enfatiza esse aspecto ao afirmar que a posição dos sacerdotes, em especial a do bispo, os colocava em evidência, assim como pecados e pequenos deslizes deles, uma vez que:

[...] os pecados das pessoas comuns, como se praticados no escuro, somente fazem perecer quem os cometeu; mas um pecado de um homem evidente e conhecido por muitos traz um prejuízo comum, ao deixar no chão aqueles que caíram nos suores pelo bem e atijando o orgulho daqueles que querem manter-se atentos a si mesmos. Fora isso, as falhas dos vulgares, mesmo se forem expostas em público, não vão incutir nenhum espanto grande; mas aqueles que se assentam no cume dessas honrarias, em primeiro lugar são evidentes a todos e depois, mesmo nas menores falhas, esses erros mínimos parecem grandes ao resto, porque todos medem o pecado não pela régua do acontecido, mas pela dignidade de quem erra (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 10).

Para João Crisóstomo, portanto, era essencial que o bispo tivesse ciência da importância e da grandeza do cargo que ocupava, pois seus erros, por menor que fossem, seriam notados pela

---

<sup>229</sup> Na íntegra: “Eis que vos envio como ovelhas ao meio de lobos; portanto, sede prudentes como as serpentes e inofensivos como as pombas” (*Mt.*, 10, 16).

assembleia e tratados como crimes graves. De tal modo, a punição do sacerdote “torna-se mais severa não pela natureza dos pecados, mas pela dignidade do sacerdote que ousa cometer esses pecados pesados” (Ioa. Chrys., *De sac.*, VI, 11). Para evitar situações como essa, João (*De sac.*, III, 10), afirma que o sacerdote deveria estar “[...] armado como por armas adamantinas, com uma intensa seriedade e com uma constante sobriedade ao longo da vida, de guarda em todos os lados para que ninguém, ao descobrir uma falha sua seja impactado com um golpe inoportuno”. Em sua opinião, não eram apenas os inimigos que estariam dispostos a ferir os mais altos membros do ministério eclesiástico, pois “[...] todos nós estamos prontos para atacar e censurar, não somente os inimigos e adversários, mas inclusive muitos dos que tentam estabelecer amizade conosco” (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 10). Nesse sentido, explica:

Como todos morrem de medo de um tirano enquanto tem o poder e adulam-no por não poderem matá-lo, mas quando veem os acontecimentos se sucederem, pessoas que há pouco eram amigas abandonam a estima hipócrita de antes, tornam-se imediatamente hostis e inimigas e, conscientes de todas suas faltas, seguem para acabar com seu governo; assim também acontece com os sacerdotes, aqueles que há pouco, enquanto exercia seu cargo, honravam e serviam-no, quando encontram uma breve ocasião, aprontam-se impetuosamente prestes a derrubá-lo, não somente como com um tirano, mas de modo ainda mais duro do que esse. E como aquele teme seus guardas, assim também esse treme diante dos próximos e dos colegas mais do que tudo, pois não são outros que desejam seu cargo e conhecem suas particularidades mais do que eles. Afinal, por estarem perto, são eles que percebem antes dos outros se algo assim ocorrer e são capazes de facilmente acusar de modo crível, aumentar as pequenas faltas e derrubar o perseguido (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 10).<sup>230</sup>

Os bispos e os presbíteros dedicados ao serviço da Igreja poderiam até tentar que não fossem difamados, mas o ataque dos que lhes perseguiam não era totalmente controlável. Ou seja, a audácia, a injúria e a injustiça dos demais eram desafios a serem enfrentados durante o exercício do cargo eclesiástico. João Crisóstomo adverte que o sacerdote teria um desafio ainda maior que os ataques alheios: o controle do próprio temperamento, uma vez que uma resposta exasperada em momentos de provação poderia trazer prejuízos tanto para si quanto para toda a sua comunidade. Em suas palavras: “uma ira selvagem produzirá grandes desgraças tanto para quem a possui, quanto para os próximos”, afinal “[...] nada suja a pureza da mente e a transparência dos sentidos como uma ira desordenada e levada com grande ímpeto”, também responsável por fazer com que o indivíduo consumido por ela não consiga “[...] discernir

---

<sup>230</sup> Para João Crisóstomo, tal situação é a perfeita inversão das palavras ditas por Paulo (*1 Cor.*, 12, 26): “Quando um membro sofre, todos os outros sofrem com ele; quando um membro é honrado, todos os outros se alegram com ele [...]”.

amigos de inimigos e nem os honrados dos desonrados, mas tratando igualmente a todos” (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 10).

Segundo João Crisóstomo (*De sac.*, III, 11), para não se enfurecer diante dos obstáculos, um sacerdote dedicado ao ministério cristão deveria ser:

[...] venerável, sem pomposidade, temível, gentil, soberana, comunicativa, imparcial, obsequiosa, humilde, livre, veemente, mansa, para que seja capaz de combater tudo isso com facilidade e persuada a pessoa amistosa com grande autoridade, mesmo se todos resistirem, e com a mesma autoridade a conduzir quem não for tão amistoso, mesmo se todos estiverem juntos, não se contentar, mas olhar apenas para um único ponto – a instituição eclesiástica – e nada fazer por ódio ou agrado.

No exercício de seu cargo, os bispos, além dos predicados acima, precisariam atentar para os mais necessitados, sem se preocupar com as críticas e acusações dos membros de sua comunidade, fossem eles ricos ou pobres, saudáveis ou doentes, homens ou mulheres. A respeito destas últimas, inclusive, João Crisóstomo recomenda maior atenção, sobretudo em se tratando das viúvas e virgens. Sobre as primeiras, afirma que os representantes eclesiásticos deveriam “[...] apiedar-se desse grupo pelo que sofre e não o violentar” (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 12). No que concerne àquelas devotadas à virgindade, declara que “Sobre o cuidado com as virgens, o temor é tanto maior quanto também a questão é mais honrosa e o rebanho mais digno do rei”. Devido à sua alta estima para com as virgens e a posição que estas ocupavam como *exempla* para o conjunto dos fiéis, elas precisariam “[...] da guarda mais segura e de maior auxílio”. Por essa razão declara, “Se alguém disser que isso não é trabalho para um bispo lidar, bem saiba que as preocupações em cada caso e as culpas recaem sobre ele” (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 13).

João Crisóstomo também fornece uma série de instruções sobre como cuidar das devotas, principalmente sobre o uso da fortuna delas. Vejamos:

É necessário que o dirigente nesses assuntos seja não apenas capaz e paciente, mas não menos frugal, porque, se isso faltar, as fortunas dos pobres resultam em dano igual. Pois quem é confiado a esse serviço e ajunta muito ouro, ele mesmo não o consome e também gasta o mínimo com os necessitados, mas enterra a maioria e espera até que uma oportunidade ruim se apresente e entregue as riquezas nas mãos dos adversários. É necessário, portanto, de muita previdência para que nada exceda ou falte nas riquezas da Igreja, mas dispersar todos os proventos nas mãos dos que necessitam e ajuntar as riquezas da Igreja com a boa vontade dos fiéis (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 12).

Mediante o excerto acima, é possível concluir que aos bispos era necessária certa sobriedade ao tratar dos assuntos financeiros, independentemente da procedência desse, na medida em que

a Igreja gerava despesas e seus gastos precisavam ser sabiamente geridos, especialmente aqueles destinados aos mais necessitados. Em outras palavras, o representante episcopal deveria demonstrar habilidades administrativas, além de atributos morais e conhecimentos religiosos. Até porque uma das atividades episcopais envolvia a proteção, o julgamento e a condenação de fiéis, incluindo outros bispos. João Crisóstomo (*De sac.*, III, 14), portanto, afirma que:

A parte dos julgamentos traz enormes chateações, tanta ocupação e tantas dificuldades que nem os leigos que se assentam para julgar são obrigados a suportar, de fato é difícil encontrar a ação justa e, depois de encontrá-la, não a perder. Não há somente ocupação e preocupação, mas também um perigo não pequeno, pois algumas pessoas mais fracas já se encontraram com dificuldades e, como não encontraram proteção, naufragaram na fé. E muitos dos injustiçados, não menos do que os que cometeram a injustiça, odeiam os que não socorrem e não querem considerar nem a distorção da questão, nem a dificuldade do momento, nem a medida do poder sacerdotal e nada mais disso, mas são juízes implacáveis, conhecendo uma única defesa: a liberação dos males que lhes detêm. E quem não quiser fornecê-la, mesmo se der milhares de motivos, não vai escapar da condenação deles.

Nas palavras de João Crisóstomo, muitos teriam perdido a fé em Cristo pela falta de alguém competente que lhes auxiliasse, em especial aqueles que foram injustiçados e não foram socorridos pelos sacerdotes, os responsáveis pela justiça e exemplos máximos de integridade cristã. Por esse motivo, os julgamentos eclesiásticos trariam ocupação e dificuldades até mesmo maiores do que aquelas encontradas por juízes que seguiam as leis tradicionais e éditos imperiais.

Para fazer frente a estes e outros desafios, o sacerdote necessita de inteligência e moderação, tanto para resolver os problemas que lhe eram impostos quanto para evitar acusações de soberba ou ignorância. João Crisóstomo (*Cum presb. ord.*, 223-240), ao citar o episcopado de Flaviano, afirma a importância de tais qualidades:

Foi assim que ele tratou sua alma. Quanto à carne, ele verificou suas inclinações pelos remédios da temperança; vendo-o como um cavalo impetuoso, puxa as rédeas em jejum, sem medo de sangrar a boca das paixões para dominá-las e conduzi-las ao seu objetivo. Mesmo assim, ele o fez com uma moderação sábia, e teve o cuidado de não esgotar o corpo, para que, depois de ter arruinado as forças do cavalo, ele o tornasse inutilizável.

É nesse contexto que a retórica e a oratória ganham destaque, pois é por meio da palavra, nos dizeres de João Crisóstomo (*De sac.*, IV, 3), que a os bispos conseguiriam realizar as mais variadas operações:

Isso é o instrumento, a alimentação, a mistura ideal de ares, isso está no lugar de remédio, fogo, ferro; mesmo se for necessário queimar e cortar, é forçoso



que o faça com o uso da palavra, mesmo se ela não for suficiente, todo o restante não está disponível. Por meio dela despertamos a alma que estava dormindo, diminuimos seu inchaço, cortamos o excesso, completamos o faltante e operamos todo o resto que aperfeiçoa com vistas para a saúde da nossa alma.

No entender de João Crisóstomo, portanto, o dom da palavra seria essencial para o cumprimento das obrigações eclesiais. Por meio de tal instrumento, o bispo poderia até mesmo curar a saúde da alma. E, tal como descrito em *Efésios* (6, 17),<sup>231</sup> a palavra seria, ao mesmo tempo, proteção e arma contra os inimigos, razão que o leva a mencionar que ela é útil “[...] não somente para a segurança interna, mas também para o combate contra os de fora” (Ioa. Chrys., *De sac.*, IV, 3). O verbo era essencial até mesmo em momentos de contenda com os aliados, pois, segundo João Crisóstomo (*De sac.*, IV, 5), “[...] não há nada mais senão unicamente o auxílio da palavra; e, se alguém se encontrar privado dessa capacidade, as almas dos homens a ele assinalados ficarão em situação nada melhor do que a de barcos constantemente acossados por tempestades”. Por isso, “[...] é preciso que o sacerdote faça de tudo para adquirir essa força” (Ioa. Chrys., *De sac.*, IV, 5).

Na condição de guardiães da doutrina, as quais devem ser transmitidas à comunidade, os sacerdotes precisam utilizar suas habilidades com as palavras para auxiliar os ouvintes a interpretar as Escrituras. Apesar disso, João Crisóstomo menciona o trabalho em se preparar discursos dirigidos à assembleia, na medida em que nem sempre a atitude dos fiéis é a esperada. Por um lado, João ressalta a existência de fiéis que ficavam sentados como se estivessem na plateia de uma disputa retórica e, talvez por isso, com a mesma postura de espectadores pagãos, que expressavam seu agrado ou desaprovação. Por outro lado, existiam aqueles que não aceitavam que o sacerdote se valesse das considerações de outros autores e o atacavam por estarem habituados a encarar a oratória como uma forma de divertimento, como se estivessem presenciando uma disputa entre sofistas (Ioa. Chrys., *De sac.*, V, 1). Para contornar essa situação, João (*De sac.*, V, 1) reforça a necessidade de o presbítero ou o bispo possuir “[...] uma alma nobre que ultrapasse a pequenez para que não adule com prazer desordenado e inútil a multidão, e possa conduzir o auditório para aquilo que é mais proveitoso, para que o povo o siga e ceda a sua persuasão, e não ele que seja levado pelos desejos dos outros”. Além disso, o sacerdote deve aprender a ter “desdém dos elogios e a força no falar”, e, como um excelente auriga, chegar ao controle dessas duas qualidades, pois, “[...] no momento em que ele não der

---

<sup>231</sup> Na íntegra: “Usem o capacete da salvação e a espada do Espírito, que é a palavra de Deus (*Ef.*, 6, 17).

abertura em todas as condições, nessa hora poderá castigar e perdoar com a autoridade que quiser todas as pessoas que lhe foram atribuídas” (Ioa. Chrys., *De sac.*, V, 2-3).

João Crisóstomo, sem dúvida, nutria grande estima por Paulo (CATTANEO, 2008, p. 130), pois sabemos que os ensinamentos paulinos estão presentes em inúmeras homilias, cartas e obras do pregador, além, é claro, dos comentários e exegeses dos *Corpus Paulinum*. Logo, não é surpresa que ele cite Paulo como referência do uso da palavra para os sacerdotes: “[...] o bem-aventurado Paulo fez uso dela” e que a força que imputava nela era “[...] capaz de efetivar muitos grandes sucessos, pois só de aparecer e ficar calado era atemorizador para os demônios” (Ioa. Chrys., *De sac.*, V, 3). Portanto, para João (*De sac.*, IV, 6), diante do “[...] zelo, da virtude, dos perigos constantes,<sup>232</sup> das preocupações sucessivas, dos incessáveis desânimos pelas igrejas,<sup>233</sup> da compaixão com os fracos”,<sup>234</sup> Paulo deveria ser o modelo de pregador a ser seguido, pois era um verdadeiro “atleta de Cristo”.<sup>235</sup>

As façanhas decorrentes das habilidades oratórias e retóricas diante das multidões não deveriam ser motivo de ostentação para os bispos, na medida em que, segundo João Crisóstomo (*De sac.*, V, 7), Deus é o único critério e propósito do ofício sacerdotal, e não a glória da multidão, os aplausos e cumprimentos do público, que, aliás, deveriam ser evitados. João (*De sac.*, V, 6-8) acrescenta que aqueles que são dominados pelo desejo dos louvores se expõem a muitos riscos, como ficar abatido por receber pouco ou nenhum elogio, pois a audiência eclesiástica era formada por uma quantidade expressiva de ignorantes. Assim, seria preciso reprimir tais vícios e paixões da alma, que se alimentam como feras, pois as honras e louvores serviriam apenas como sustento para a vanglória, a soberba, a inveja, a avareza, o prazer e a intemperança (*De sac.*, VI, 12). Em suma, o responsável pela transmissão dos preceitos cristãos não deveria ater-se à disputa dos elogios dos leigos e tampouco abater sua própria alma por eles, mas exercer seu ofício para o agrado de Deus. João Crisóstomo (*De sac.*, V, 7) resume o assunto da seguinte forma:

E se for elogiado pelos homens, que os elogios não o derrubem, e se os ouvintes não os derem, não os busque e nem sofra. Pois é um consolo pelos

---

<sup>232</sup> Cf. 2 *Cor.*, 11, 26.

<sup>233</sup> Cf. 2 *Cor.*, 11, 28.

<sup>234</sup> Cf. 1 *Cor.*, 9, 22.

<sup>235</sup> Nas obras de João Crisóstomo, metáforas atléticas são muito comuns. Tal prática muito provavelmente iniciou-se com Paulo, que menciona o recebimento da coroa da justiça, dando origem à expressão “atleta de Cristo” (2 *Tm.*, 4, 7). Para mais informações sobre o uso e entendimento de tais metáforas por João Crisóstomo, consultar Ventura da Silva (2009, p. 1-9).

trabalhos, suficiente e maior do que tudo, quando pode ter a consciência de que compôs e ajustou o ensinamento para agradar a Deus.

Ao invés de almejar louros e fama, a tarefa do sacerdote era difundir a mensagem do Evangelho, para que ela fosse escutada e absorvida por todos. Apesar disso, João Crisóstomo (*De sac.*, V, 7; VI, 4) reconhece que essa não é uma tarefa fácil, devido à diversidade e à formação de seus ouvintes, o que obriga o sacerdote a conhecer seus interlocutores e adaptar suas palavras a fim de tornar a homilia mais adequada para cada momento, pois não se deveria dar um tratamento único a todos os fiéis, visto que “[...] nem é bom que os médicos introduzam um único tratamento a crianças doentes, e nem é útil ao piloto conhecer um único caminho na luta contra os ventos”. Para João (*De sac.*, V, 7), portanto, “[...] o melhor compositor de discursos deve ser ele mesmo também o juiz de suas próprias obras e julgar suas criações como boas ou ruins, conforme a mente que as arranjou decidir, sem jamais levar em consideração a fama dos leigos, fama essa desviada e ignorante”.

Os indivíduos dedicados ao presbiterado e, sobretudo, ao episcopado deveriam possuir aptidões em diversas áreas, desempenhar várias funções, se colocar em risco pelo rebanho de Cristo, sem almejar a fama por seus feitos, não bastando apenas boa vontade ou as virtudes próprias dos monges, apesar de estas serem importantes (*Cum presb. ord.*, 159-192; 240-245). Segundo João (*De sac.*, VI, 6): “Pois quem está sentado ao leme dentro do porto ainda não deu um teste preciso de sua arte, mas quem está em uma tempestade em alto mar e é capaz de salvar o barco, não há ninguém que não diga que é o melhor piloto”.<sup>236</sup> Passagem semelhante é encontrada na homilia de João ao ser ordenado presbítero, em 386, na qual metáforas náuticas também são utilizadas para descrever o controle e a responsabilidade daqueles que se dedicam ao ofício episcopal com sua tripulação, ou seja, a congregação que lhes foi designada. Em seus termos:

Assim, ele se mantém em medo perpétuo, de modo a estar em segurança perpétua. Ele está sempre lá no leme, observando constantemente, não o movimento das estrelas nem as rochas escondidas sob as ondas, nem os perigos que ameaçam o navio, mas os ataques dos demônios e as artimanhas do diabo, as lutas do espírito e as tempestades do coração, olhando para todo o seu exército para torná-lo invencível. Não lhe basta que o navio não afunde. Ele não deixou nada por fazer para que a sedição ou os piratas não possam capturar nenhum de seus companheiros de viagem. Graças ao seu cuidado,

---

<sup>236</sup> É nesse contexto que João Crisóstomo (*De sac.*, VI, 2) afirma que o sacerdote é superior aos monges, uma vez que esses últimos optam por uma vida afastada das cidades e seus perigos, dedicando-se ao ascetismo. Já o sacerdote, inserido nas cidades e próximos dos perigos que uma vida urbana pode proporcionar, está mais exposto a práticas corruptivas. A reclusão da vida monástica afasta os seus adeptos dos assuntos citadinos, da população, do entretenimento e das inúmeras tentações humanas, além de permitir serem amparados por outros ascetas e bispos. Já o sacerdote se encontra, amiúde, sozinho no meio do povo (Ioa. Chrys., *De sac.*, VI, 3).

graças à sua prudência, prosseguimos em paz o curso da nossa viagem, içando todas as nossas velas ao vento (Ioa. Chrys., *Cum presb. ord.*, 223-240).

O cuidado exigido dos sacerdotes era essencial para a salvação da tripulação dessa nau, metáfora para a Igreja (Ioa. Chrys., *Adv. eos qui non adf.*, 1; *Ep. ad Olymp.*, 6, 1), motivo pelo qual João entendia os bispos como o “sal da terra”.<sup>237</sup>

Pois não somente deve ser puro para ser digno de tal serviço, mas também deve ser bastante inteligente e experiente em muitas coisas. E é preciso conhecer todas as circunstâncias mundanas, não menos do que as pessoas que estão imiscuídas em seu meio, e estar mais afastado de tudo do que os monges que se refugiam nos montes. Pois, visto que é forçoso que ele conviva com homens que tem mulheres, cuidam de filhos, tem serviçais e se cercam de riqueza, tendo muitas atividades, inclusive públicas, e podendo estar no poder, é preciso que ele seja astuto. Fala astuta, não enganosa, adulara, hipócrita, mas cheia de muita liberdade e franqueza, sabedor também de como ser condescendente quando a situação necessita ser útil e austero ao mesmo tempo (Ioa. Chrys., *De sac.*, VI, 4).

Para João Crisóstomo, portanto, o sacerdote deveria ser conhecedor do mundo e das coisas que o compõem, devendo ser sábio o suficiente para distinguir as coisas de Deus das coisas dos homens. Em termos semelhantes aos utilizados para descrever o episcopado de Flaviano, em Antioquia, no qual João (*Cum presb. ord.*, 159-192) ressaltou “[...] a austeridade de seus modos, de sua rígida temperança, de seu absoluto desprezo pelo bem-estar material, da admirável simplicidade de sua mesa”, o pregador afirma que os bispos precisariam ser inteligentes, experientes, moderados, sérios, compreensíveis e benevolentes para entender as necessidades de seu rebanho e, ao fim e ao cabo, cumprir o objetivo de seu sacerdócio: “[...] a glória de Deus, o fundamento da Igreja” (Ioa. Chrys., *De sac.*, VI, 4).

\*\*\*

Muitos autores defendem que a motivação de João Crisóstomo em escrever *De sacerdotio* residia no desejo de recuperar a dignidade da imagem do sacerdote cristão, que havia sido desvirtuada durante o cisma meleciano, em Antioquia, sua cidade natal (ALVES SOUSA, 1975, p. 5; AYÁN CALVO, 2010, p. 22). Como afirma Jean Pierre Mondet (1990, p. 197), o intuito de João consistia precisamente em manifestar o carácter sublime do sacerdócio; afastar candidatos indignos, ambiciosos, ignorantes e corruptos; e incentivar a escolha de indivíduos adequados ao ministério de Deus e fiéis ao Evangelho. Mesmo diante do crescimento das práticas mais rigorosas de ascetismo na região da Síria, João afirma que os bispos seriam

---

<sup>237</sup> Referência a *Mateus* (5, 13).

superiores aos ascetas, monges e demais *theoi andres*, uma vez que enfrentavam todos os perigos oferecidos pela vida urbana, além de serem equipados de maneira única para vencê-los, pois somente os bispos detinham a competência litúrgica para selar o processo de conversão por meio do batismo, além de terem a prerrogativa na celebração da eucaristia (RAPP, 2005, p. 298).

Em sua construção da imagem do presbiterado e do episcopado, bem como na definição dos preceitos e obrigações do ofício sacerdotal, João Crisóstomo emprega uma série de textos bíblicos, especialmente aqueles pertencentes ao *Corpus Paulinum*. Somente em *De sacerdotio* existem cerca de trinta referências explícitas e quase sessenta implícitas às epístolas de Paulo (TREVIJANO ETCHEVERRIA, 1994, p. 219). A importância de Paulo no pensamento de João Crisóstomo extrapola *De sacerdotio* e a definição do papel episcopal e adentra os mais diversos escritos do bispo de Constantinopla, como demonstrado no Apêndice B.

João Crisóstomo, sem dúvida, nutria grande estima por Paulo (CATTANEO, 2008, p. 130). Tal admiração pelo autor, no que se refere à definição e às práticas envolvida no exercício da atividade episcopal, significava que João o considerava um exemplo a ser seguido por ele próprio, pelos demais bispos e por toda a congregação (BECK, 2017, p. 118).

Os livros que compõem *De sacerdotio* formam uma unidade um tanto disforme, embora João Crisóstomo tenha se esforçado para tratar os vários aspectos de seu objeto conforme uma mesma linha de raciocínio (NEVILLE, 1977, p. 24). Como observa Schaff (1889, p. XX), João nem sempre é claro ao falar do sacerdócio. É preciso, em algumas passagens, um esforço extra para compreender sobre qual categoria eclesiástica ele se refere, uma vez que poucas vezes são utilizados os termos *ἐπίσκοπος* (bispos) e *πρεσβύτερος* (presbítero), ao passo que ocorre o uso constante do vocábulo *ιερεύς* (sacerdote), empregado para se referir a ambas as categorias (MOLAC, 2004, p. 172). Apesar disso, é possível, por meio do tratado, colher informações sobre o sacerdócio, suas competências e seus perigos (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 4-10); os atributos exigidos a um bispo (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 10-14); os deveres e dificuldades particulares (Ioa. Chrys., *De sac.*, III, 15-18); a importância do Evangelho e da oratória no exercício ministerial (*De sac.*, IV; V); bem como uma série de outros predicados para o cumprimento do ofício sacerdotal e a natureza de tal posição. Para Henri de Lubac (1978, p. 824-825), João Crisóstomo, em sua obra, já distingue claramente o tríplice *múnus* presente

atualmente na Igreja Católica.<sup>238</sup> Como pastor e chefe, o sacerdote deveria conduzir e guiar a comunidade; como sacerdote, celebraria os mistérios da paixão, morte e ressurreição de Jesus; e como profeta, seria o fiel guardião da doutrina e das Escrituras e o responsável por ensinar o rebanho de Cristo.

A definição da natureza superior do episcopado e de normas e preceitos para seus membros contribui não apenas para a hierarquização eclesiásticas, mas também para a construção, afirmação e consolidação da posição do *epískopos* na Antiguidade Tardia. Ao longo *De sacerdotio* e de suas homilias, João realiza uma exploração de textos bíblicos, faz paralelos com seu próprio tempo, estabelece exemplos de atuação cristã – com destaque para Paulo – e enuncia uma série de críticas a fim de estabelecer um vínculo apostólico de natureza superior ao ofício sacerdotal, bem como critérios para a seleção dos candidatos, pressupostos a serem seguidos, atributos exigidos e atividades imprescindíveis aos eleitos. Tudo isso baseado nas Escrituras e em textos cristãos, assim como em suas próprias crenças e experiências ascéticas.

As reflexões de natureza histórica acerca da cristianização, com destaque para Constantinopla, bem como a investigação sobre os meios utilizados para a efetivação de tal processo, a natureza, as credenciais e o papel episcopal na Igreja e na sociedade romana, especialmente para João Crisóstomo, nos proporcionam terreno mais sólido para a compreensão de suas ações na condição de bispo da Capital. Sabemos que, no exercício de seu ofício, João deflagrou uma política de reforma eclesiástica e de interferência política no cotidiano e no espaço citadinos, além de atuar e opinar em assuntos de outras sés e reafirmar que a Nova Roma possuía autoridade especial entre as demais igrejas do Oriente. As ações de João, por um lado, conquistaram a população da Capital, e, por outro, desagradaram importantes figuras eclesiásticas e políticas. Mas, sem dúvida, foram fruto de suas convicções a respeito de como um líder eclesiástico, um sacerdote e um bispo deveriam atuar, como veremos no último capítulo.

---

<sup>238</sup> O *múnus* sacerdotal pode ser entendido como o dever, a função e a obrigação inerente ao indivíduo que se dedica ao sacerdócio. A Igreja Católica, por exemplo, tem como base a denominada *tríplice múnus*, formada pelos *múnus* sacerdotal, profético e pastoral.

## CAPÍTULO VI

**JOÃO CRISÓSTOMO E SUA INTERVENÇÃO EM CONSTANTINOPLA**

João Crisóstomo, como vimos, nasceu em Antioquia, uma cidade cuja riqueza e status rivalizavam com outros centros urbanos proeminentes do mundo romano tardio, tais como Roma e Alexandria. Situada no nexo da rota comercial do Extremo Oriente e da rota terrestre do Egito até Constantinopla, Antioquia gozava da disponibilidade de uma vasta gama de produtos, bens e serviços, além de uma estrutura hospitaleira para receber um grande contingente de visitantes (MAYER; ALLEN, 2000, p. 11). Em suas *De statuis homiliae* (17), João Crisóstomo nos informa que as ágoras da cidade eram famosas por sua abundância de mercadorias, enquanto em *De beato Philogonio* (747-756) nos descreve uma gama de serviços disponíveis na cidade que, associados aos dias festivos, provocavam a afluência de um número significativo de pessoas provenientes da *khôra*.

Outros fatores contribuíram para a diversidade social e o prestígio da Antioquia. Como *locus* para as operações militares na frente persa, como capital da Coele Síria, e como centro administrativo da diocese do Oriente, durante grande parte da vida de João, a cidade foi periodicamente anfitriã de imperadores e suas comitivas, de unidades militares, de governadores e magistrados provinciais e de atores (DOWNEY, 1961, p. 641-650). Além disso, a cada quatro anos, mais de mil atletas lotavam a cidade para a realização dos Jogos Olímpicos, que duravam quarenta e cinco dias, com competições divididas entre locais dentro da própria cidade e outros em Dafne (Ioa. Chrys., *Princ. Act. hom.*, 1). O *magister militum per Orientem*, *Comes Orientis* e *consularis Syriae* tinham suas residências e escritórios na cidade, sendo essas instalações mais ou menos permanentes. Na frente eclesiástica, o status da sé de Antioquia no Oriente era comparável ao de Alexandria. Em consequência, a cidade acolheu sínodos e clérigos de vários graus de importância (PAVERD, 1991, p. 286).

João Crisóstomo (*De stat.*, 13, 6; 14, 6; 17, 4) também declara que os cidadãos de Antioquia sentiam orgulho de sua cidade e de seu estilo de vida luxuoso e prazeroso, o que justifica a devastação sentida por eles ao verem sua cidade perder a condição de metrópole após o Levante de 387, assim como o fechamento dos banhos, teatros e hipódromos, e o vazio acentuado das lojas e do mercado após os tumultos (Ioa. Chrys., *De stat.*, 17; *In Col. hom.*, 7).

Antioquia era também uma cidade de pluralismo religioso. Cristãos, pagãos e judeus misturavam-se em número relativamente grande, enquanto o próprio cristianismo abrigava uma

série de facções alternativas (LIEBESCHUETZ, 1972, p. 230-233).<sup>239</sup> Os adeptos do judaísmo, com suas práticas e locais de culto, eram proeminentes, bem como o fascínio das festas judaicas que ocorriam durante o outono, como destacado por João (*Adv. Iud.*, 1).

A cidade também era decorada com estátuas de *Týchē*, imperadores deificados e deuses e deusas pagãos que compunham a arquitetura dos espaços públicos (LASSUS, 1977, p. 67-74). Em Dafne, além das ruínas do templo de Apolo, o templo de Zeus e outros locais pagãos de longa data permaneceram e continuaram a existir, a serem frequentados e em associação com as festas tradicionais (Ioa. Chrys., *De s. Bab.*, 2-3). O calendário cívico era repleto das festas em homenagem a Poseidon, Ártemis, Calíope, Adônis, Deméter e Dioniso e outrora a Apolo (Theod., *Hist. eccl.*, III, 10).

Essa era a cidade de Antioquia, os espaços públicos, a cultura e as práticas religiosas que João Crisóstomo e sua audiência conheciam e se relacionavam cotidianamente. Foi nesse ambiente que João desenvolveu suas habilidades oratórias, seus recursos discursivos e seus tópicos de interesse, que frequentemente ocuparam suas homilias. Em outubro ou novembro de 397, no entanto, a vida de João sofreria uma mudança dramática, uma vez que, com a morte de Nectário, bispo de Constantinopla, o cargo ficou vago e João Crisóstomo seria indicado e rapidamente eleito para o episcopado da Capital.

Após conhecermos a trajetória de João Crisóstomo, seus escritos, suas características oratórias, sua visão sobre a hierarquia eclesiástica, bem como termos noção do espaço, dos monumentos, da paisagem e do ambiente construído de Constantinopla, permeado pela cultura greco-romana, bem como por um cristianismo imperial, é possível agora passarmos a tratar do episcopado de João. Também foi fundamental compreender os processos políticos e religiosos que culminaram na elevação do cristianismo a religião imperial e na localização de Constantinopla na geografia do sagrado. Igualmente importante foi a compreensão do percurso do cristianismo na época tardia e, em particular, os meios, as táticas e as estratégias adotadas por seus protagonistas para promover a cristianização, o desenvolvimento do prestígio e a ampliação das possibilidades de ação que o cargo episcopal poderia proporcionar num mundo em transição.

À luz da compreensão de João Crisóstomo sobre o ofício sacerdotal e a hierarquia eclesiástica, neste capítulo, problematizamos a sua atuação no exercício do episcopado, com base em sua

---

<sup>239</sup> Para mais informações a respeito da pluralidade religiosa de Antioquia, consultar Wilken (1983, p. 16-36), Mayer e Allen (2000, p. 11) e Ventura da Silva (2010c, p. 39-56; 2010d, p. 5-20; 2012b, p. 134-156; 2014b, p. 129-151; 2017, p. 103-118).



trajetória como líder eclesiástico, em suas reformas eclesiásticas, em sua luta pela separação física e simbólica dos cristãos dos demais grupos religiosos e, conseqüentemente, em sua contribuição para a cristianização de Constantinopla. Assim, analisamos as estratégias discursivas e as ações de Crisóstomo durante sua gestão, com destaque para os seus recursos retóricos e seus *topoi* discursivos, bem como para a elaboração de heterotopias – ou seja, dos lugares impróprios para os cristãos – e também de isotopias – de lugares próprios e seguros espiritualmente para os seguidores da Boa Nova.

Ao relacionarmos João Crisóstomo com o cotidiano e o espaço de Constantinopla, foi imprescindível abordar elementos materiais e topográficos da cidade, a fim de identificar o espaço urbano, fosse ele visto como sagrado ou nocivo, como um fator imperativo das disputas políticas e religiosas que nele ocorriam. Acreditamos que a experiência de João como bispo da Capital é reveladora e fundamental para compreendermos como se deu a cristianização de Constantinopla e, assim, iluminarmos tal processo na Antiguidade Tardia.

### **UMA SÚBITA PROMOÇÃO**

Em 26 de setembro de 397, o bispo de Constantinopla, Nectário, morreu de modo repentino. Com a elevação da sé de Constantinopla, em 381, à condição de segunda em status depois de Roma e com o imperador no Oriente agora residindo permanentemente na Capital, a morte de Nectário deixou vaga uma posição estratégica e muito cobiçada. Várias facções cristãs ofereceram seus próprios candidatos e a indicação para o cargo foi muito contestada. Na época, diversos bispos estavam em Constantinopla e, à medida que as notícias da vacância da sé oriental se difundiam, o número de clérigos que afluíam à cidade aumentou; alguns vindos como candidatos, outros a convite do imperador, que desejava tornar a cerimônia de consagração episcopal digna de uma capital (MAYER; ALLEN, 2000, p. 7-8).

Como era de se esperar, a competição tornou-se intensa, sendo marcada por uma espécie de *lobby* descarado pela sucessão (KELLY, 1995, p. 104). Assim, Constantinopla foi tomada por disputas político-religiosas que costumavam antecipar a eleição de um bispo para uma sé importante, como João Crisóstomo descreveu em seu *De sacerdotio* (III, 1-3; 15). Em particular, Teófilo, o bispo de Alexandria, almejou o cargo para Isidoro, um presbítero de sua congregação. Os motivos dessa indicação envolviam ações sigilosas e duvidosas durante a guerra de Teodósio contra Máximo, como informa Sozomeno (*Hist. eccl.*, VIII, 2):

Pois é relatado que durante a guerra contra Máximo, Teófilo confiou a Isidoro presentes e cartas, respectivamente endereçadas ao imperador e ao tirano, e o enviou a Roma, desejando que ali permanecesse até o fim da guerra, quando deveria entregar os presentes, com as cartas, para que ele, pudesse demonstrar que poderia provar o vencedor. Isidoro agiu de acordo com suas instruções, mas o artifício foi detectado; e, com medo de ser preso, fugiu para Alexandria. Desde então, Teófilo demonstrou muito apego a ele e, com o objetivo de recompensar seus serviços, esforçou-se para elevá-lo ao episcopado de Constantinopla.

De acordo com a passagem acima, seria conveniente a Teófilo instalar um aliado na sé da cidade imperial. Ao mesmo tempo, outros candidatos e seus patronos lançavam mão de diversos artifícios para obter o favor dos eleitores. Embora os procedimentos canônicos tivessem que ser formalmente observados, a escolha cabia efetivamente a Arcádio, que, mediante a sugestão do eunuco Eutrópio, decidiu convocar um indivíduo que sequer havia se manifestado para ocupar o cargo (Soc., *Hist. eccl.*, V, 2; Soz., *Hist. eccl.*, VIII, 2; Pal., *Dial.*, V).

Diante da decisão imperial, possivelmente no final de outubro de 397, João Crisóstomo recebeu uma convocação urgente de Astério, *comes* da diocese civil de Oriens. Segundo a narrativa de Sozomeno (*Hist. eccl.*, VIII), João deveria apresentar-se imediatamente no santuário dos grandes mártires, do lado de fora do chamado Portão Romaniano.<sup>240</sup> Ao chegar ao local indicado, João foi conduzido por cerca de 25 km até Pagras,<sup>241</sup> cidade mais próxima da estrada para Tarsos e além. Enquanto prosseguiam, Astério deu-lhe a surpreendente notícia de que ele estava sendo conduzido, por ordem imperial, para a Capital, para substituir Nectário. Paládio (*Dial.*, V) e Sozomeno (*Hist. eccl.*, VIII) declaram que as ordens do imperador eram de que a operação fosse realizada de forma discreta, devido ao temor de que a população antioquina causaria algum tumulto caso fosse avisada da partida do pregador, embora seja plausível assumir que o bispo Flaviano tivesse ciência da manobra. Uma vez em Pagras, Astério delegou a segurança de João a dois funcionários do governo, um eunuco do palácio e um mensageiro ligado ao *magister officiorum*,<sup>242</sup> que o escoltaram do referido posto até Constantinopla. De

<sup>240</sup> O portão recebeu esse nome porque a estrada que o atravessava levava diretamente para a Nova Roma.

<sup>241</sup> Pagras (em latim: *Pagrae*; em grego: Πάγραι) era uma cidade oriental que hoje abrange o distrito de İskenderun, nos montes Amanos, na Turquia. Atualmente, recebe o nome de Bagras e é famosa pelas ruínas de seu castelo, erguido aproximadamente em 965 pelo imperador Nicéforo II Focas, com o intuito de invadir a cidade vizinha, Antioquia (Yahya, *Hist.*, 131).

<sup>242</sup> O *magister officiorum* (em grego: μάγιστρος τῶν ὀφφικίων) foi um dos mais altos cargos administrativos do Império Romano tardio. O início das atividades do *magister officiorum* pode ser atribuído a 320, durante o governo de Constantino, provavelmente como medida para limitar o poder do *praefectus praetorio*, o principal funcionário administrativo da realeza. No entanto, em finais do século VII e início do VIII, em Constantinopla, o cargo acabou sendo esvaziado de suas funções administrativas e transformado em um título honorário chamado de *magistro* (μάγιστρος), até desaparecer no século XII (POTTER, 2004, p. 371; 670-671; KELLY, 2006, p. 189; KAZHDAN, 1991c, p. 1267).

Antioquia à Capital, passaram por Tarso, pelos Montes Tauro, por Ancira e por Nicomédia, percorrendo quase 1200 km, como vemos na Figura 34.

**Figura 34** – Viagem de João Crisóstomo de Antioquia a Constantinopla



Fonte: Elaboração do autor, com base no mapa de Renato de Carvalho Ferreira, 2013. *Wikimedia Commons*.

De acordo com Lionel Casson (1974, p. 88), em caso de urgência, viajando noite e dia, um mensageiro especial poderia completar a viagem em seis dias, mas João e sua escolta estavam sem pressa, o que fez com que a viagem durasse cerca de quinze dias até a comitiva chegar ao seu destino final, a Nova Roma (KELLY, 1995, p. 104).

Qualquer que tenha sido o motivo da recomendação de Eutrópio, Arcádio ordenou que João Crisóstomo fosse trazido para Constantinopla e convocou um sínodo com os principais bispos orientais para a eleição e consagração do novo bispo. O objetivo do imperador, segundo Sócrates (*Hist. eccl.*, VI, 2) e Sozomeno (*Hist. eccl.*, VIII, 2), era destacar a importância e a solenidade da eleição de João Crisóstomo como bispo de uma cidade que, por ser capital do Império Romano no Oriente, fazia jus a um prelado à altura.

Entre os bispos que responderam à convocação do sínodo estava Teófilo de Alexandria, o qual, como dissemos, desejava o cargo para um de seus aliados. Quando o bispo alexandrino chegou e descobriu quem era o candidato escolhido, ficou furioso e fez o possível para se opor à escolha imperial, difamando João Crisóstomo.<sup>243</sup> O Sínodo, no entanto, executou devidamente a eleição, contando inclusive com a presença de Teófilo que, apesar da recusa inicial, concedeu seu voto a João e, como bispo da sé de Alexandria, presidiu sua ordenação (*Pal., Dial., V*). Sobre isso, Sócrates (*Hist. eccl., VI, 2*) alega que Teófilo havia sido chantageado por Eutrópio, uma vez que o *praepositus sacri cubiculi* estava em posse de um relatório sigiloso da missão de Isidoro em Roma. Nesse sentido, Eutrópio determinou que o bispo alexandrino “escolhesse entre ordenar João ou submeter-se a um julgamento pelas acusações feitas contra ele”. Apesar de também relatar esse episódio, Sozomeno (*Hist. eccl., VIII, 2*) deixa dúvidas quanto à veracidade de tais eventos, ao afirmar: “mas se havia realmente alguma verdade nesse relatório, ou se Teófilo desejava ordenar este homem por causa de sua excelência, é certo que ele acabou cedendo àqueles que decidiram por João”.

Aprovado o candidato, podemos presumir que Teófilo tenha sido o responsável por pronunciar a oração de consagração e a bênção, enquanto dois outros bispos portavam os evangelhos e os demais impunham as mãos sobre a cabeça de João Crisóstomo, que tinha pouco menos de cinquenta anos de idade à época.<sup>244</sup> Há uma discrepância nas fontes sobre a data da consagração: O calendário de Constantinopla registra 15 de dezembro de 397 (*Synax., 312-313*), mas Sócrates (*Hist. eccl., VI, 2*) afirma que o evento ocorreu em 26 de fevereiro de 398. Apesar das dúvidas, essa última datação é considerada a mais provável, sendo aceita pela maioria dos especialistas, embora o lapso de cinco meses desde a morte de Nectário nunca tenha sido satisfatoriamente explicado (KELLY, 1995, p. 106).

Assim como os detalhes da pressão feita por Eutrópio sobre Teófilo, os motivos que levaram o eunuco Eutrópio à escolha de João Crisóstomo para o episcopado de Constantinopla são igualmente nebulosos. Sócrates (*Hist. eccl., VI, 2*) atribui a consagração de João à sua fama, “[...] pois havia um relato de que ele era muito pedagógico, e ao mesmo tempo eloquente”. Sozomeno (*Hist. eccl., VIII, 2*), por sua vez, declara que “Sendo, então, bastante estimado por aqueles que o conheceram por experiência, e por aqueles que o conheceram por meio dos relatos de outros, João foi julgado digno, em palavras e ações, por todos os súditos do Império Romano, para ser o bispo da igreja de Constantinopla”. Já Paládio (*Dial., V*) alega que Eutrópio possuía

<sup>243</sup> Ao que tudo indica, as autoridades parecem ter mantido a decisão em segredo até o último momento.

<sup>244</sup> Para mais informações a respeito do processo de eleição dos bispos, consultar o trabalho de Rapp (2005).

o “[...] desejo de ter João no comando da cidade, pois ele havia constatado um pouco de seu elevado caráter, quando alguns negócios do imperador o levaram ao Oriente”. O relato de Paládio, na opinião de Kelly (1995, p. 105), soa mais verossímil, especialmente se a visita de Eutrópio o levou a Antioquia e ele presenciou João em atividade. Baur (1960, p. 7) sugere que Cesário, um dos comissários imperiais que investigaram o Levante de 387, forneceu a Eutrópio um depoimento positivo sobre o desempenho de João durante o referido episódio. Baur (1960, p. 7) acrescenta que talvez o eunuco quisesse apenas “aumentar o brilho da capital, por meio de um bispo cuja fama de pregador era amplamente conhecida, cujos escritos eram lidos e elogiados em todo o Império e, ao mesmo tempo, cujo caráter ascético assegurava que ele nunca se envolveria propositalmente em tramas políticas”. Liebeschuetz (1990, p. 166), em contrapartida, sugere que talvez o zelo pela ortodoxia nicena de João tenha sido levado em consideração pela casa imperial, uma vez que Arcádio desejava uma ação mais eficaz contra o arianismo na Capital. É igualmente possível que as autoridades imperiais estivessem à procura de um bispo que colaborasse com elas no que era um de seus objetivos políticos naquele momento, ou seja, consolidar e ampliar a autoridade da sé da Capital. Como afirma Kelly (1995, p. 105), qualquer um desses motivos, ou talvez a combinação de alguns deles, pode ter contribuído para a escolha de João. A promoção, ao que tudo indica, foi certamente uma surpresa para o pregador, mas não há razão para supor que não tenha sido bem aceita, como sugere Anatole Moulard (1941, p. 270).<sup>245</sup>

Ao chegar a Constantinopla, João Crisóstomo se deparou com uma cidade semelhante à sua cidade natal e, no entanto, substancialmente diferente. Enquanto Antioquia estava localizada em uma planície fluvial a alguns quilômetros da costa mediterrânea, Constantinopla foi construída em terreno menos plano e era cercada por água em três de seus quatro lados. Como vimos no terceiro capítulo, a Capital situava-se na margem ocidental do Bósforo, em frente a Calcedônia, era limitada ao sul pelo Mar de Mármara e ao nordeste pela enseada conhecida como Corno de Ouro. A oeste, a muralha de Constantino dividia o centro urbano do cemitério, de vários *martyria*, de igrejas e propriedades suburbanas e da *khôra*. Antioquia era o epicentro de várias estradas que partiam do Egito, da Ásia Menor e do Extremo Oriente. Já Constantinopla era o foco das rotas marítimas do Egito e do Mar Negro, além de ser parada obrigatória daqueles que se deslocavam por terra da Ásia Menor e do Oriente para Roma e demais regiões do Ocidente (KRAUTHEIMER, 1983, p. 42; MAYER; ALLEN, 2000, p. 14).

---

<sup>245</sup> Kelly (1995, p. 105) também argumenta que era inteiramente natural que Constantinopla procurasse na metrópole síria um novo bispo, posto que ela já o havia feito no passado e o faria novamente.

A Antioquia com a qual João Crisóstomo estava familiarizado se encontrava no ápice do seu desenvolvimento, tanto em termos do ambiente construído quanto do tecido social urbano (LASSUS, 1977, p. 67-74; 79). Por sua vez, Constantinopla era, de certa forma, uma cidade recente, contando com pouco mais de meio século, para a qual uma nova população havia sido atraída de outras partes do Império pelos mais diferentes motivos, fossem eles religiosos, políticos ou culturais (MANGO, 1991a, p. 510; GREGORY, 1979, p. 35). Por volta de 380, Constantinopla tornou-se o domicílio permanente do imperador no Oriente e de seu *staff*. Devido, em grande parte, aos programas de construção de Constantino e Constâncio e à realocação deliberada de influentes aristocratas como parte da política de construir um novo Senado, na época da chegada de João, Constantinopla apresentava-se como uma cidade grande, rica e bem equipada (DAGRON, 1974, p. 119-190; KRAUTHEIMER, 1983, p. 46).

Uma peculiaridade da nova *pólis* foi a incorporação dos seus arredores no perímetro urbano, pois a cidade, teoricamente separada de Calcedônia, e os subúrbios situados no lado norte do Corno de Ouro foram tratados como parte integrante da Capital (MANGO, 1986, p. 118). Como sugerem Mayer e Allen (2000, p. 14), isso deve ter gerado alguma confusão ao novo bispo, pois, do ponto de vista eclesiástico, Calcedônia operava como uma congregação separada e alinhada às sés da diocese do Ponto, como podemos ver em destaque na Figura 35.

**Figura 35** – Diocese do Ponto, início do século V



Fonte: Adaptado de Renato de Carvalho Ferreira, 2014. *Wikimedia Commons*.

Apesar da cristianização em curso da cidade, o calendário cívico de Constantinopla era permeado pela tradição greco-romana. A arquitetura urbana exibia diversos elementos pagãos, as competições do hipódromo e as performances teatrais eram bastante populares, servindo de distração para os fiéis cristãos, ao menos no entendimento de João Crisóstomo (*In Eutr.*, 1).

Como mencionamos no capítulo 3, os espaços públicos da cidade foram decorados com estátuas de deuses e personagens importantes para a *gloria Romanorum*, as procissões e símbolos pagãos encontravam-se associados ao culto imperial, assim como a religião cristã estava fortemente ligada aos rituais cívicos (DAGRON, 1974, p. 378-379; KRAUTHEIMER, 1983, p. 61-63; SARADI, 2000, p. 3-41).

A história e a topografia peculiares de Constantinopla conferiam à cidade características próprias quando comparada a Antioquia.<sup>246</sup> Como vimos, Constantino reformulou o antigo assentamento bizantino, relativamente menor em tamanho e importância, e o transformou em uma digna residência e futura capital do Império, com direito de ser chamada de Nova Roma (KRAUTHEIMER, 1983, p. 41-67). Ao mesmo tempo, favoreceu abertamente o cristianismo, garantindo que igrejas e estruturas cristãs desempenhassem um papel proeminente no cotidiano da cidade e da casa imperial (LIMBERIS, 1994, p. 23-27; MAYER; ALLEN, 2000, p. 15).

O estranhamento de João Crisóstomo se deveu à sua própria mudança de cargo, pois agora atuaria como bispo, e não mais como presbítero, mas também ao status da cidade e à história e topografia particulares de Constantinopla, além do fato de que a Capital possuía um grande número de igrejas. Embora familiarizado com as procissões e os ofícios em determinada igreja ou *martyrium* em datas específicas do calendário litúrgico, João encontrou, em Constantinopla, um conjunto mais complexo de ritos e encargos religiosos devido à quantidade maior de igrejas no perímetro urbano (MAYER; ALLEN, 2000, p. 20).

Ao longo da tese, vimos que o pluralismo religioso era uma característica marcante de Constantinopla. Apesar de não sabermos praticamente nada sobre a existência ou a natureza da população judaica da cidade no início do século V, templos pagãos continuavam em funcionamento, cultos de mistério eram correntes e a própria população cristã encontrava-se dividida em facções rivais. Por longo tempo, as igrejas e os monumentos cristãos estiveram sob o controle dos arianos e, mesmo após o favorecimento dos nicenos por Teodósio, em 380, as comunidades arianas e anomeanas persistiram em Constantinopla. Proibidos de se reunir dentro do recinto urbano, os arianos, em particular, encontraram maneiras de tornar sua presença conhecida e continuaram a exercer influência dentro da cidade, como podemos aprender do relato de Sócrates (*Hist. eccl.*, VI, 8) e Sozomeno (*Hist. eccl.*, VIII, 8). Além disso, como sugere Miller (1985, p. 74-85), variantes anomeanas e semi-arianas persistiram entre

---

<sup>246</sup> Em Antioquia, a forte concorrência de numerosos locais e cerimônias pagãs, judaicas e cívicas proeminentes e de longa data levou aos líderes cristãos a desenvolver estratégias para demarcar seu próprio território na paisagem urbana e suburbana local, de modo a diferenciarem-se de suas alteridades (MAYER; ALLEN, 2000, p. 15).

uma parcela das comunidades monásticas de Constantinopla, que se destacavam pela assistência que prestavam à população.

Uma facção cristã que pode ter sido menos familiar a João foi a seita rigorista conhecida como “novacionismo”, amiúde considerada como um ramo legítimo e independente do cristianismo niceno que, apesar de ser criticada pelos seguidores deste último, recebia melhor tratamento se comparado às demais facções cristãs não-nicenas (Soz., *Hist. eccl.*, IV, 20; VI, 9). Na condição de bispo de Constantinopla, João viu-se obrigado a tolerar uma vertente que possuía um bispo próprio com um conjunto de igrejas e apoio imperial. A mesma tolerância não se aplicava às tradições greco-romanas, nem tampouco às demais facções cristãs, especialmente a dos anomoeanos.

A necessidade de combater a doutrina anomoeana sobre a natureza de Cristo se impõe a João Crisóstomo assim que ele chega à Capital, uma vez que sua segunda homilia na cidade, intitulada *Contra anomoeos* (11), é um ataque direto aos cristãos seguidores do arianismo e às facções que representavam perigo similar aos nicenos. O primeiro sermão, ao que tudo indica, foi dedicado ao mesmo tema, mas dele não possuímos o texto. Sabemos, no entanto, de sua existência pelo próprio autor:

Já que você é tão bondoso e atencioso, já que merece inúmeras bênçãos, venha agora e deixe-me, com todo amor, pagar a promessa que lhe fiz recentemente quando discuti com você as armas de Davi e Golias. Em meu discurso, mostrei que Golias estava protegido pelo poder de suas armas e pela força de um conjunto completo de armaduras, enquanto Davi não tinha essa panóplia. Mas ele foi fortalecido por sua fé (Ioa. Chrys., *C. anom. hom.*, 11, 4).

João Crisóstomo (*C. anom. hom.*, 11), por ocasião de sua segunda homilia, recorda ao público que, em seu enfrentamento aos hereges, confiaria não nas armas carnis da lógica humana, mas na armadura espiritual da Sagrada Escritura, assim como Davi confrontou Golias e prevaleceu sobre o filisteu com armas que o guerreiro desprezava, mas que foram coroadas de sucesso porque abençoadas por Deus.

No final do século IV, os nicenos continuavam a lutar contra os arianos e suas variações mais radicais, que defendiam que o Filho é diferente (*ἀνόμοιος*, *anomoios*) da substância do Pai (Bas., *C. Eunom.*, 1, 1). Contra Aécio, Eunômio e seus seguidores, João Crisóstomo proferiu uma série de sermões compilados sob o título *Contra anomoeos*. A série é composta por dez



homilias antioquenas e duas constantinopolitanas, como vimos no capítulo 2.<sup>247</sup> No conjunto dos sermões, João reflete sobre questões relevantes à comunidade cristã, ao passo que o tema central de cada um deles se entrelaça a uma discussão a respeito da natureza do Cristo e a defesa do homoousianismo, ou seja, de que o Filho é um em substância com o Pai, conforme chancelado em Niceia.

Apesar de *De Christi precibus*, a décima homilia contra os anomoeanos, ter sido proferida em 387, onze anos antes de João Crisóstomo assumir o episcopado, tal temática é reabilitada assim que o pregador se torna bispo. A refutação das teses anomoeanas a respeito da consubstancialidade do Filho foi, portanto, a questão principal nas homilias iniciais proferidas em Constantinopla, e talvez na primeira, que não foi preservada. Em tais sermões, João refutava a pretensão dos anomoeanos de serem profundos conhecedores da natureza do *Logos* e de sua missão.

De forma geral, o cerne do argumento anomoeano se resumia ao fato de que, como Deus não é gerado, sua essência não poderia ser compartilhada com outro ser, pois não é logicamente possível o não gerado gerar o gerado. Logo, de acordo com essa teoria, o Filho não poderia ser da mesma essência que o Pai. Devemos lembrar que os anomoeanos não estavam sozinhos em negar a consubstancialidade do Filho, mas sustentavam uma posição extrema de que o Filho era diferente do Pai em muitos aspectos, especialmente no que dizia respeito à essência. Assim, as duas homilias de João Crisóstomo (*C. anom.*, 11; 12) constituem exemplos da crença na unidade de Cristo com o Pai em todos os aspectos. Nelas, o pregador percorre as Escrituras, de *Gênesis* a *Apocalipse*, a fim de demonstrar a igualdade do Filho com o Pai em essência, autoridade e poder.

Os motivos para a escolha desse tema por João Crisóstomo, na sua estreia como bispo de Constantinopla, são incertos. Harkins (1982a, p. 32) acredita que o sucesso dos ataques de João aos anomoeanos em Antioquia o estimulou a combater os adeptos dessa facção em Constantinopla, onde talvez fossem mais tolerados pelos nicenos. Todavia, acreditamos que a razão para João ter proferido essas homilias era declarar publicamente sua crença e a maneira

---

<sup>247</sup> As homilias proferidas em Antioquia são: *De incomprehensibili dei natura hom.* 1-5 (*C. anom. hom.*, 1-5); *De beato Philogonio* (*C. anom. hom.*, 6); *De consubstantiali* (*C. anom. hom.*, 7); *De petitione matris filiorum Zebedaei* (*C. anom. hom.*, 8); *In quadriduanum Lazarum* (*C. anom. hom.*, 9); e *De Christi precibus* (*C. anom. hom.*, 10). Já as duas homilias de Constantinopla que completam a coleção são: *Contra Anomoeos hom.* 11 (*C. anom. hom.*, 11); e *De Christi divinitate* (*C. anom. hom.*, 12).

pela qual conduziria seu episcopado na Capital, atacando diretamente as facções que não comungavam com o credo de Niceia.

## OS RECURSOS ORATÓRIOS DE UM PREGADOR

Não há dúvida que João Crisóstomo foi um exímio pregador, mesmo antes de ter se tornado bispo. Todavia, ao exercer a atividade episcopal, os recursos de João foram ampliados, fossem eles materiais ou simbólicos, como sugerem as suas primeiras homilias e reformas eclesiais. A existência de uma *cathedra* ou καθέδρα, por exemplo, demonstra muito bem isso. A *cathedra* refere-se ao trono elevado de um bispo dentro da igreja, por isso também é chamado de trono do bispo, mas sua função vai além de um mero artefato físico confeccionado como assento, pois é um símbolo da autoridade do bispo na Igreja. Tertuliano (*Praescr.*, 36), inclusive, já utilizava a expressão *cathedrae apostolorum*, indicando essa autoridade como derivada diretamente dos apóstolos.

Constantinopla possuía uma rede de igrejas e, de modo peculiar, mais de uma delas contava com um trono episcopal. Todavia, João Crisóstomo nem sempre se servia da *cathedra*, o lugar de onde se esperava que um bispo proferisse suas homilias (MAYER; ALLEN, 2000, p. 25). Sócrates (*Hist. eccl.*, VI, 5) nos diz que João, muitas vezes, pregava do ambão, no centro da nave, onde podia ser melhor ouvido, devido à proximidade com a plateia. O comportamento do bispo, nesse caso, era ditado por razões de ordem pragmática, pois, na necessidade de afirmar sua autoridade episcopal, João não hesitaria em ocupar a cátedra, como vemos por ocasião do seu retorno à Capital após o primeiro exílio, quando a multidão clamou para que o seu líder se sentasse no trono episcopal assim que entrasse na cidade, a fim de pronunciar a bênção e proferir sua homilia (Soz., *Hist. eccl.*, VIII, 18).

Ao descrever o retorno de João a Constantinopla, Sócrates (*Hist. eccl.*, VI, 16) nos fornece ainda mais detalhes a respeito da relação entre o bispo e a cátedra:

Em seu caminho uma vasta multidão, com veneração e honra, conduziu-o imediatamente à igreja; lá eles pediram que ele se sentasse na cadeira episcopal e lhes concedesse sua costumeira bênção. Quando ele procurou se desculpar, dizendo que isso deve ser feito por uma ordem de seus juízes, e que aqueles que o condenaram devem primeiro revogar sua sentença, eles ficaram ainda mais inflamados com o desejo de vê-lo reintegrado, e de ouvi-lo se dirigir a eles novamente. O povo finalmente o convenceu a retomar seu assento e orar como de costume pela paz deles; depois disso, agindo sob o mesmo constrangimento, ele pregou para os presentes.

Diante da passagem acima, percebemos que ocupar a *cathedra* era um gesto pleno de significado, e João Crisóstomo não deveria tê-lo feito sem autorização conciliar e imperial, uma vez que não havia sido reintegrado à Igreja. No entanto, assim que João ingressou na Capital, foi conduzido à igreja e incentivado pelo povo a tomar a cátedra. Em outras palavras, tanto o pedido da população quanto a disposição de João em atendê-la foram considerados uma declaração pública de aceitação popular, habilitando-o a retomar suas funções como bispo legítimo. De uma forma ou de outra, não se sentar no trono episcopal em situações usuais parece não ter impactado a autoridade episcopal de Crisóstomo.<sup>248</sup>

A emergência do poder dos representantes da sé de Constantinopla também pode ser evidenciada pela construção do *episkopeion*, um complexo residencial designado aos bispos (MARANO, 2007, p. 97). Embora tenha se popularizado entre os séculos V e VI, a comunidade cristã da Capital já era amparada por um *episkopeion* ainda no século IV. De modo geral, tais residências eram compostas por cômodos que poderiam ser utilizados para reuniões, encontros, jantares, escritórios para despacho administrativos e oficiais, além de ter capacidade para hospedar visitantes (MORAIS DA SILVA, 2016, p. 18-19). Geograficamente, o *episkopeion* costumava estar localizado dentro dos limites das cidades, próximo ou anexado às igrejas, configurando-se como um espaço distinto daqueles reservados aos serviços religiosos (CEYLAN, 2005, p. 170-173; MILLER, 2000, p. 18).

Como residência para os bispos, o *episkopeion* sugere que muitos aspectos da vida cotidiana do episcopado eram semelhantes aos da aristocracia urbana, o que não é, de fato, surpreendente, visto que em muitos casos os candidatos derivam desse estrato. Dessa forma, como morada de um proeminente líder urbano, o *episkopeion* era construído em grande escala, demonstrando o prestígio dos bispos nas cidades. Além disso, a decoração e a localização dominante desta estrutura também costumavam ser notáveis, como demonstram os estudos arqueológicos (CEYLAN, 2007, p. 191-192). Ao fim e ao cabo, a autoridade episcopal, seu prestígio e poder em amplas esferas da sociedade, de certo modo, podem ser percebidas na definição de um importante espaço reservado aos bispos. Espaço esse que João Crisóstomo, sem dúvida, se valeu ao estar à frente da sé de Constantinopla.

Além de estar amparado por estruturas físicas de poder, João Crisóstomo utilizou um leque de recursos discursivos durante o seu episcopado. A postura corporal, por exemplo, foi um dos

---

<sup>248</sup> Inclusive, algumas homilias de sua fase antioquena indicam que, como presbítero, João (*De stat.*, 16, 2; *De eleem.*, 1-2; *Laus Diod.*, 9-11) pregava de pé no ambão.

muitos recursos empregados pelo bispo de Constantinopla. Seu treinamento retórico com Libânio e seus anos de aprendizado espiritual e bíblico sob Diodoro contribuíram fortemente para o desenvolvimento de um modo característico de discursar. A influência de seus anos no *askêtêrion* de Diodoro é mais claramente visível em suas homilias exegéticas. A interpretação literal das Escrituras é ressaltada nos seus comentários históricos, no debate teológico pragmático e nas observações sobre os métodos utilizados pelos evangelistas e, sobretudo, por Paulo, por quem João (*De sac.*, V, 3) nutria grande admiração e considerava um modelo a ser seguido.

A simplicidade e a forma direta de se comunicar foram técnicas empregadas com frequência nos sermões do bispo de Constantinopla, mas isso não quer dizer que lhe faltasse conhecimento avançado de retórica. Os traços da educação esmerada de Crisóstomo podem ser conferidos na estrutura, conteúdo e apresentação de suas homilias, especialmente naquelas proferidas em ocasiões especiais, em que havia maior liberdade oratória se comparado aos sermões cotidianos (MAYER; ALLEN, 2000, p. 26).

A atuação do pregador como professor em momentos solenes permitiu-lhe empregar suas habilidades retóricas da maneira que considerasse mais apropriada, como podemos ver em *In Eutropium, Homilia dicta postquam reliquiae martyrum etc.* e *De regressu*, homilias proferidas em Constantinopla. Na primeira, João se vale de recursos próximos aos utilizados nas *Adversus Iudaeos orationes*, sermões nos quais recorre à diatribe (διατριβή) para difamar os judeus,<sup>249</sup> que é o oposto do procedimento laudatório próprio do panegírico (πανηγυρικός),<sup>250</sup> como observado em *Homilia dicta postquam reliquiae martyrum etc.* Além do mais, tal como vemos nessa última homilia, o gênero do encômio (εὐλογία) é explorado ao máximo por João durante as ocasiões festivas, como na recepção das relíquias dos mártires.<sup>251</sup> As metáforas e floreios verbais permeiam os sermões dessa natureza, cuja intenção era elogiar um ou mais indivíduos e torná-los exemplos morais e pedagógicos para a assembleia (WILKEN, 1983, p. 112).

---

<sup>249</sup> A diatribe (διατριβή), também conhecida menos formalmente como “discurso retórico”, é um recurso discursivo feito para criticar a alguém ou algo, muitas vezes empregando humor, sarcasmo e apelos à emoção para persuadir o leitor ou ouvinte (STEWART-SYKES, 1998, p. 69).

<sup>250</sup> Panegírico (πανηγυρικός) trata-se de um discurso cerimonial e laudatório, pertencente ao gênero epidítico ou demonstrativo. Sua principal função é celebrar ações e virtudes de uma determinada pessoa ou grupo e, por meio do exemplo, exaltar valores, como no caso dos mártires cristãos (CHISHOLM, 1911, p. 676-677).

<sup>251</sup> Encômio ou elogio (εὐλογία) é um discurso ou texto em louvor de uma pessoa ou grupo, ocorrido especialmente após sua morte (SÖRRIES, 2002, p. 128).

Essa intenção é perceptível no caso de Eudóxia, que estava presente numa das recepções dos restos mortais de mártires nos subúrbios da Capital, quando João Crisóstomo (*Post. reliq. mart.*,

1) celebra a pessoa da imperatriz nos seguintes termos:

Mas por que eu deveria falar de mulheres ou magistrados, quando aquela que usa a coroa imperial e está vestida de púrpura não pode suportar ser separada dos restos mortais durante toda a viagem? Em vez disso, como uma serva, ela caminhou um passo atrás das relíquias sagradas, tocando o caixão e o véu que o cobria. Suprimindo toda a vaidade humana, ela se permitiu ser vista pela multidão no meio do vasto espetáculo – ela para quem é proibido até mesmo para os eunucos que servem no palácio imperial olharem. Em vez disso, seu desejo pelos mártires, a tirania e a chama do amor a persuadiram a tirar todas as suas máscaras e exibir com entusiasmo no seu zelo pelos santos mártires.

A variedade de artifícios discursivos à disposição de João Crisóstomo pode ser observada ao longo das homilias proferidas em Constantinopla. *Contra ludos et theatra* (272), uma das mais famosas, é aberta com um exemplo de epanáfora (ἐπαναφορά) ou anáfora (ἀναφορά), ou seja, a repetição da mesma palavra ou expressão no início de uma oração, como em: “Isso é suportável? Isso deve ser tolerado? [...]”.<sup>252</sup> João também emprega a epístrofe (ἐπιστροφή), a repetição de palavras ao final das sentenças.<sup>253</sup> Vejamos, como exemplo:

Como devemos nos justificar se algum estranho ou outro que estiver ao lado disser de forma acusadora: “A cidade dos apóstolos *permite isso*? A cidade que recebeu tal profeta *permite isso*? A população que ama a Cristo, o simples teatro espiritual, *permite isso*?” (Ioa. Chrys., *C. lud. et theat.*, 272, grifo nosso).

Na mesma homilia, vemos o pregador antecipar o comportamento do público:

“Que mal?”, alguém pergunta. Eu sinto dor por isso porque, embora você esteja doente, você não sabe, então você pode procurar um médico. Você se encheu de adultério e pergunta: “Que mal?”. Você não ouviu Cristo advertindo: “Aquele que olhar para uma mulher para desejá-la já cometeu adultério com ela” (*Mt.*, 5, 28)? “E então”, você diz, “se eu não olhar para ela para desejá-la?”. E como você poderia me convencer? (Ioa. Chrys., *C. lud. et theat.*, 274).

A epístrofe é uma das técnicas favoritas de João Crisóstomo, pois lhe permitia criar o efeito de um diálogo, tornar a homilia mais dinâmica para a audiência e utilizar perguntas que

<sup>252</sup> Na retórica, uma anáfora (do grego: ἀναφορά, traduzido como “levar de volta”) é um recurso literário ou oratório que consiste em repetir uma sequência de palavras no início de orações próximas, dando-lhes ênfase (KLEIBER, 2004, p. 277; TU, 2019, p. 24).

<sup>253</sup> A epístrofe (do grego: ἐπιστροφή, traduzido como “retorno”) é uma figura de linguagem que consiste na repetição da mesma palavra ou palavras no final de sucessivas frases. Também é conhecido como epífora e ocasionalmente como antístrofe, é a contrapartida da anáfora, sendo um recurso extremamente enfático por causa da ênfase colocada na última palavra de uma sentença (CHAROLLES, 1991, p. 203-215).

favorecessem a defesa de seus argumentos. Técnicas semelhantes foram empregadas em *De regressu*, homilia pronunciada após o regresso de João da Ásia, em 402, na qual ele também se vale da anáfora:

Se você tivesse enviado um escravo para algum lugar, você não exigiria uma conta em seu retorno? “Para onde você arrastou seus calcanhares? Onde você perdeu tanto tempo?”. Eu também sou um escravo – do seu amor por mim. Você me comprou, não jogando prata, mas demonstrando seu amor. Alegrome com *esta escravidão* e desejaria nunca ser libertado. Pois *esta escravidão* é melhor do que uma coroa (de imperador); *esta escravidão* adquire o reino dos céus; *esta escravidão* é melhor que a liberdade; *esta escravidão* me prepara um trono naquele tribunal; *essa escravidão* não é uma compulsão, mas uma questão de livre escolha (Ioa. Chrys., *De regres.*, 9, grifo nosso).

O recurso anafórico é usado extensivamente por João Crisóstomo, pois a repetição retórica produzia o efeito de um refrão insistente que buscava enfatizar os tópicos principais tratados pelo pregador. Outra técnica por ele empregada em homilias, como *De regressu*, é a chamada *parison* (πάρισιος), ou justaposição de frases paralelas,<sup>254</sup> como é possível constatar no excerto abaixo:

Pois *lá*, havia uma serpente armando laços, *aqui*, Cristo está nos instruindo nos mistérios; *ali*, Eva estava operando seu engano, *aqui*, a igreja está sendo coroada; *ali*, Adão estava sendo enganado, *aqui*, um povo está sendo aclamado publicamente; *ali* existiam árvores de vários tipos, *aqui*, há dons diversos e espirituais (Ioa. Chrys., *De regres.*, 8, grifo nosso).

A técnica da justaposição de frases paralelas, assim como as demais, servia para enfatizar o ponto de vista do pregador, mas, da maneira como foi empregada pelo bispo nesta homilia, também constituía um recurso eficiente no apontamento espacial de isotopias e heterotopias, como veremos adiante.

Mayer e Allen (2000, p. 28) chamam a atenção para o fato de que João Crisóstomo também se valia de um recurso retórico composto pelo binômio *arsis* (ἄρσις) e *thesis* (θέσις). De acordo com as autoras, esse recurso permitia que uma ideia fosse, primeiro, expressa de forma negativa e, depois, positivamente. Mas, na verdade, *arsis* e *thesis* são as partes acentuadas e não acentuadas do chamado pé poético (πούς), a unidade básica do ritmo da poesia clássica. Para sermos mais precisos, *arsis* significa “o ato de levantar” ou “levantar o pé no tempo da batida” e refere-se à parte mais leve ou mais curta de um pé poético. Já a *thesis* é a parte mais longa. A

<sup>254</sup> *Parison* (em grego: πάρισιος) é uma técnica retórica que se refere à repetição exata de raízes sintáticas entre duas ou mais frases ou uma série de sentenças. Em termos gramaticais, *parison* é um tipo de estrutura paralela ou correlativa (TU, 2019, p. 17-18).

combinação marca o ritmo de uma peça e a torna inteligível (LYNCH, 2016, p. 491-513).<sup>255</sup> Em outras palavras, a *arsis* (ἄρσις) e a *thesis* (θέσις) são recursos mais complexos do que os apresentados nas homilias de João, o que não quer dizer que o bispo de Constantinopla não utilizasse de recursos semelhantes, contrastando elementos de modo a destacar o que lhe interessava e alterando a percepção da audiência a respeito das informações transmitidas. Um exemplo disso é quando o pregador fala diretamente aos seus ouvintes:

Isso é mais doce para mim do que essa luz do sol, isso é mais prazeroso que a luz, isso é a vida – ter ouvintes favoráveis como *estes que não apenas aplaudem, mas desejam ser corrigidos, que são censurados e não recuam, mas se refugiam naquele que os censurou* (Ioa. Chrys., *Pater m. usq. mod. op.*, 512, grifo nosso).

Outra figura de linguagem bastante apreciada por João Crisóstomo em suas homilias como bispo era a chamada *aporia* (ἀπορία),<sup>256</sup> uma dúvida fingida para propósitos retóricos, que se tornaria ainda mais eficiente ao ser combinada com a anáfora, como podemos ver no trecho abaixo, extraído da *Homilia dicta postquam reliquiae martyrum etc.* (1) de João:

*O que posso dizer? O que devo falar?* Estou pulando de excitação e em chamas com um frenesi que é melhor do que o bom senso. Estou voando e dançando e flutuando no ar e, de resto, bêbado sob a influência desse prazer espiritual. *O que posso dizer? O que devo falar?* (grifo nosso).

Os recursos retóricos empregados por João Crisóstomo, tal como descritos acima, caminham lado a lado com o uso de metáforas e exemplos do dia a dia. De tal modo, abundam na sua pregação: metáforas atléticas (*Hom. in mart.*, 1-2; *De b. Philog.*, 2); exemplos de caça; alusões a situações médicas (*C. lud. et theat.*, 272-274; *Pater m. usq. mod. op.*, 3); metáforas de dívida (*De b. Philog.*, 2); referências à hospitalidade e à oferta de uma mesa luxuosa (*Adv. Iud.*, 17; *In Eutr.*, 1; *Cat.*, 8); referências ao caráter efêmero da vida (*In Col. hom.*, 7; *In Eutr.*, 1-2); além do emprego de *exempla* cotidianos, envolvendo o teatro, o hipódromo, os exercícios militares, as atividades marítimas, a agricultura, o reino animal, o universo infantil e escolar e os escravos domésticos.

<sup>255</sup> Tosca Lynch (2016, p. 512) chama a atenção para o fato de ser comum afirmar que, em latim, os significados das palavras *arsis* e *thesis* foram invertidos. Todavia, segundo a autora, essa suposta “inversão” não é fundamentada pelas fontes, mas deriva de uma má-interpretação moderna do significado dos termos *arsis/thesis* em duas disciplinas independentes: rítmica e métrica.

<sup>256</sup> As definições do termo *aporia* (ἀπορία) variaram ao longo da história, tendo atualmente recebido maior atenção o seu sentido filosófico, que é o de um impasse, um enigma ou estado de perplexidade (cf. DERRIDA, 1996). Todavia, na retórica, *aporia* é uma declaração de dúvida, feita para fins retóricos, muitas vezes, fingida (SMYTH, 1920, p. 674).

Como ressaltam Mayer e Allen (2000, p. 28-29), os *topoi* e os *exempla* manejados por João Crisóstomo não são resultado de uma contínua invenção por parte do pregador, por isso tendem a se repetir. Assim, riqueza, orgulho e poder e suas consequências negativas são questões abordadas com frequência por João (*In Col. hom.*, 7; *In Eutr.*, 1; *In Act. apost. hom.*, 3).<sup>257</sup> Mas ao mesmo tempo que criticava os vícios da audiência, o pregador buscava promover as virtudes da humildade (*tapeinophrosyne*) e da caridade (*eleemosyne*), demonstrando o quanto a edificação de seus fiéis eram importantes para ele (Ioa. Chrys., *C. lud. et theat.*, 272-278).<sup>258</sup> Nas ocasiões especiais, em que tinha maior liberdade como orador, Crisóstomo (*Post. reliq. mart.*, 1-3; *De regres.*, 1-22) se deleitava com a receptividade da plateia.<sup>259</sup> Já no sermão em que trata da queda de Eutrópio, o bispo recorre a um evento político para dar à audiência uma lição sobre a soberba (Ioa. Chrys., *In Eutr.*, 1).

Os *exempla* colhidos do Antigo e do Novo Testamento, como os de Jó, dos três meninos na fogueira, do cobrador de impostos, do fariseu e da viúva que doou tudo o que tinha, eram os favoritos de João Crisóstomo, aparecendo com frequência em suas homilias (MAYER; ALLEN, 2000, p. 28-29). O ministério, a vida e o caráter de Paulo também eram enfatizados por ele em seus sermões, como destacamos no Apêndice B. O domínio que possuía das Escrituras, adquirido durante seus anos de experiência ascética, é evidente na abundância de citações bíblicas incluídas em sua pregação (Ioa. Chrys., *Ad Theod.*, I, 1-19; II, 1-5; *De virg.*, 28; *Adv. opp. vit. mon.*, II, 2).

Enquanto o conteúdo de seus sermões era moldado por sua educação e trajetória, era o calendário litúrgico da Capital, associado ao calendário cívico e aos eventos locais, que influenciava, em grande medida, as modalidades de homilias pronunciadas por João Crisóstomo. Em outras palavras, a agenda cidadina determinava se seus discursos seriam homilias festivas, panegíricos sobre santos e mártires, comentários exegéticos, discursos polêmicos, éticos ou instruções batismais, além dos sermões ocasionais, que atendiam a algum episódio extraordinário (MAYER; ALLEN, 2000, p. 29).

Em muitos casos, no entanto, tais categorias tendem a se sobrepor. *De beato Philogonio* (1, 1), por exemplo, se inicia como um panegírico sobre Filogônio, mas termina como um discurso

---

<sup>257</sup> Em Antioquia, João (*In 1 Cor. hom.*, 21) já discutia essa temática, como pode ser observado em suas homilias sobre as epístolas paulinas

<sup>258</sup> Para um conteúdo similar em Antioquia, consultar João Crisóstomo (*In Eph. hom.*, 11; *Hom. in mart.*, 1; *De b. Philog.*, 1; *Adv. Iud.*, 1).

<sup>259</sup> Para situação similar em Antioquia, ver João Crisóstomo (*In fac. ei rest.*, 371-388).



ético sobre o comportamento de quem se apresenta para a Eucaristia apenas nos dias de litúrgica. Já a *Homilia dicta postquam reliquiae martyrum etc.* exhibe todas as características de um sermão festivo, mas, em vários aspectos, é também uma homilia de ocasião, pois trata da recepção das relíquias dos mártires anônimos. *Contra ludos et theatra* é, de certa forma, uma homilia de ocasião e um discurso moral, pois é pronunciada em resposta a vários acontecimentos recentes, mas tem como foco um vício específico da congregação da Capital: o hábito de frequentar as competições no hipódromo e as performances teatrais.

As homilias exegéticas, por outro lado, são mais características, pois, nelas, João Crisóstomo tende a realizar uma exegese minuciosa, versículo por versículo, de alguma perícope,<sup>260</sup> seguida de um discurso ético. É preciso ressaltar que, em geral, a segunda metade das homilias de João nem sempre se relacionam diretamente ao assunto tratado na primeira parte, pois o pregador costumava incluir no discurso algum tema importante para a congregação local (MAYER; ALLEN, 2000, p. 30). Um exemplo disso encontra-se na homilia *In epistolam ad Colossenses homiliae* (7), pronunciada em Constantinopla, na qual João realiza uma exegese acerca do Batismo, mas depois altera o foco para discutir assuntos, como o uso da riqueza, o orgulho e o apego ao poder.

Supõe-se que a maioria das homilias de João Crisóstomo que chegaram até nós tenha sido pregada em Antioquia, não apenas devido ao maior tempo passado lá, mas também porque, como presbítero, tinha mais disponibilidade para compor, pregar e publicar suas homilias. Argumenta-se que, em Constantinopla, o peso de seus deveres episcopais interferiu muito em sua atividade homilética (PAVERD, 1991, p. 363-364; PARGOIRE; 1899-1900; KELLY, 1995, p. 130). Até que ponto essas suposições são verdadeiras é difícil de saber. Como declaram Mayer e Allen (2000, p. 31), em Constantinopla, o tempo de João foi consumido em vários afazeres, como seu envolvimento nas negociações com Gainas, sua viagem a Éfeso e as peripécias dos dois exílios que sofreu, além de tarefas ou fatores banais, como recepcionar um bispo em visita à cidade. Por meio de suas homilias, sabemos que era uma tradição os bispos visitantes pregarem na Capital (Ioa. Chrys., *Pater m. usq. mod. op.*, 1). Curiosamente, em uma de suas homilias pronunciadas entre 398 e 400, João (*Fil. ex se nihil fac.*, 1) afirma que os bispos que pregassem na mesma *synaxis* (σύναξις) poderiam sofrer comparações por parte da

---

<sup>260</sup> Perícope (περικοπή, *pericopé*) é um termo grego que significa “cortar ao redor”, ou seja, uma parte destacada de um texto, para ser analisada e estudada em separado. Perícope é também a denominação de cada uma das passagens ou fragmentos da Bíblia que adquiriram grande notoriedade por serem lidas em certas ocasiões de culto religioso ou liturgia (SEDANO LÓPEZ; GUADALUPE PUENTE; ROMERO GARCÍA, 2018, p. 317).

audiência.<sup>261</sup> Em outra ocasião, ocorrida em algum momento de seus dois primeiros anos à frente da sé de Constantinopla, o presbítero que pregou antes de João o fez na língua nativa da audiência, o gótico, alterando assim a dinâmica habitual dos sermões, como sugerido pelo próprio bispo (Ioa. Chrys., *Post. presb. Goth.*, 1).

## QUEM OUVIA O BISPO?

Como vimos ao longo da tese, Constantinopla era uma cidade de recente riqueza e de status elevado, tendo recebido o influxo de uma parcela de indivíduos desprivilegiados provenientes de diversas regiões do Império. Reconhecer isso é importante não apenas para a história social da cidade, mas também para compreender a ênfase de João Crisóstomo no cuidado pastoral dos pobres e enfermos, além de fornecer pistas sobre o público das igrejas da Capital que se reunia para ouvir o bispo pregar.

Sabemos que os indivíduos mais abastados de Constantinopla frequentavam a igreja e, quando o faziam, constituíam um setor de alto perfil entre os ouvintes de João Crisóstomo, que amiúde se dirigia diretamente a eles, como vemos em suas homilias sobre as epístolas aos *Colossenses*:

Você vê como a riqueza abundante enlouquece os homens? Como isso os inflamou? Suponho que ele nem mesmo conhece o mar, e talvez em breve tenha vontade de caminhar sobre ele. Agora, isso não é uma quimera? Não é um hipocentauro? Mas há, neste momento também, alguns que não ficam aquém dele, mas na verdade são muito mais insensatos. Pois em questão de insensatez, em que diferem, diga-me, daquele plátano dourado, que faz jarros de prata, jarros e frascos de perfume? E em que diferem aquelas mulheres (envergonhadas, de fato, mas é necessário falar isso) que fazem utensílios de quarto de prata? É que vocês deveriam se envergonhar, que são os criadores dessas coisas. Quando Cristo está faminto, você se deleita tanto com o luxo? Sim, sim, então jogue o tolo! Que punição estes não sofrerão? E você ainda pergunta, por que há ladrões? Por que assassinos? Por que tais males? (Ioa. Chrys., *In Col. hom.*, 7).

Não apenas os homens ricos compunham – e eram alvo – dos sermões de João Crisóstomo, como argumenta MacMullen (1989, p. 510), pois sabemos que as mulheres eram frequentadoras das igrejas e *martyria* da Capital (MAYER, 1999b, p. 139-147). Inclusive, na mesma homilia mencionada acima, João Crisóstomo (*In Col. hom.*, 7) se dirige a elas nos seguintes termos:

---

<sup>261</sup> *Synaxis* (σύναξις) ou sinaxe é uma assembleia litúrgica, geralmente organizada para a celebração de datas festivas. Em Constantinopla, o clero e os fiéis se reuniam em dias de festa específicos em uma igreja dedicada a algum mártir para celebrações litúrgicas, onde ocorria a *synaxis*, geralmente no dia seguinte à festa (DUBOST, 1989, p. 964).

Glória a Ti, ó Cristo; com quantas coisas boas Você nos encheu! Como você proveu para a nossa saúde! De quanta monstruosidade, de quanta irracionalidade, Tu nos libertaste! Marca! Eu te aviso, não aconselho mais; mas eu mando e cobro; quem quiser, obedeça, e quem não quiser, seja desobediente; que *se vocês mulheres* continuarem a agir assim, eu não vou sofrer, nem receber vocês, nem permitir que vocês passem por este limiar.

Mais adiante, João Crisóstomo (*In Col. hom.*, 7, grifo nosso) prossegue: “E aos homens dou este conselho: Você veio à escola para ser instruído em filosofia espiritual? Livre-se desse orgulho! *Este é o meu conselho tanto para homens como para mulheres*; e se qualquer ato de outra forma, doravante não o tolerarei”. É perceptível que João está se dirigindo aqui tanto aos homens quanto às mulheres. Mas esse não é um caso isolado, pois numa homilia proferida em um *martyrium* suburbano nas proximidades de Constantinopla, o bispo se refere aos presentes da maneira como se segue:

O que posso dizer? O que devo falar? (Devo falar) sobre o poder dos mártires? O entusiasmo da cidade? O zelo da imperatriz? A assembleia dos magistrados? A desgraça do diabo? A derrota dos demônios? A linhagem nobre da igreja? O poder da cruz? Os milagres do Crucificado? A glória do Pai? A graça do Espírito? O prazer de todas as pessoas? O salto animado da cidade? Os grupos de monges? As bandas de virgens? As fileiras dos sacerdotes? O esforço dos leigos, dos escravos, dos livres, dos que têm autoridade, dos que lhe estão sujeitos, dos pobres, dos ricos, dos estrangeiros, dos cidadãos? (Ioa. Chrys., *Post. reliq. mart.*, 1).

João Crisóstomo (*Post. reliq. mart.*, 1) continua a descrever, agora com mais detalhes, o público que se aglomerou fora da cidade para prestigiar a homília, a *synaxis* e a acolhida dos restos mortais dos mártires:

As mulheres, que se mantêm em seus aposentos e são mais macias que cera, deixaram suas habitações cobertas e rivalizaram em entusiasmo com o mais forte dos homens, completando a longa jornada a pé – não apenas as jovens, mas também as velhas. Nem a fraqueza de sua natureza, nem a delicadeza de seu estilo de vida, nem a vaidade de sua imagem pública impediram seu entusiasmo. Mais uma vez, até os magistrados abandonaram suas carruagens e carregadores de pessoal e guarda-costas e se acotovelaram com as pessoas comuns. Mas por que eu deveria falar de mulheres ou magistrados, quando aquela que usa a coroa imperial e está vestida de púrpura não pode suportar ser separada nem um pouco dos restos mortais durante toda a viagem?

Nas passagens acima, João Crisóstomo, além de elogiar o público, nos fornece pistas sobre a composição da audiência, que incluía a imperatriz, idosas, virgens, ascetas, sacerdotes, magistrados e uma multidão que, provavelmente, reunia desde fiéis a curiosos. Além disso, João (*Post. reliq. mart.*, 1) menciona “o esforço dos leigos, dos escravos, dos livres, dos que têm autoridade, dos que lhe estão sujeitos, dos pobres, dos ricos, dos estrangeiros, dos

cidadãos”, indicando que não apenas uma parcela privilegiada da sociedade se encontrava presente para ouvi-lo. Em outra de suas homilias da Capital, o pregador menciona até mesmo a presença de Arcádio, que foi considerado um imperador que não costumava aparecer muito em público, exceto nas cerimônias oficiais (Ioa. Chrys., *Dict. praes. imp.*, 1-4).

No que diz respeito à presença de escravos dentre os ouvintes de João Crisóstomo, é provável que eles frequentassem a igreja na companhia de suas senhoras ou senhores, como indicado pelo próprio bispo no excerto acima. Em outra de suas homilias pronunciadas em Constantinopla, João (*In 2 Thess. hom.*, 3, 3) critica a mulher rica que não se importava em ouvir a palavra de Deus do seguinte modo: “[...] mas como fará um espetáculo, como se sentará com pompa, com muita glória, como superará todas as outras mulheres no custo de suas vestes, e tornar-se-á mais digna tanto pelo vestido, quanto pela aparência e pelo andar”. Na sequência, o bispo declara:

Da mesma maneira também entra o rico, querendo exhibir-se ao pobre, e impressioná-lo com as vestes que o cercam e com o número de seus escravos, que também estão ao redor, expulsando a multidão. Mas ele, por seu grande orgulho, não condescende nem mesmo em fazer isso, mas considera um trabalho tão indigno de um cavalheiro que, embora excessivamente pomposo, não pode suportar fazê-lo, mas o entrega a seus escravos (Ioa. Chrys., *In 2 Thess. hom.*, 3, 3).

De modo distinto àquilo que vimos na *Homilia dicta postquam reliquiae martyrum etc.*, João Crisóstomo não acolhe com muito entusiasmo as mulheres e os homens da elite no sermão tratado acima, informando-nos ainda que os escravos comparecem apenas na condição de acompanhantes de seus senhores, o que causava tumulto. Sozomeno (*Hist. eccl.*, VIII, 5), ao relatar um milagre que teria ocorrido durante o episcopado de João, assume que era comum escravos acompanharem suas senhoras à igreja.<sup>262</sup>

Por fim, no que se refere ao público infantil, sua presença é muito mais difícil de estabelecer. Talvez a única menção direta aos infantes, como parte da audiência, ocorra em uma homilia proferida na Capital, na qual o bispo declara:

O soldado, indo para o treino, torna-se mais perfeito em suas táticas; o lutador, frequentando o campo de ginástica, torna-se mais habilidoso na luta; o médico, atendendo seu professor, torna-se mais preciso, sabe mais e aprende mais: e tu... o que você ganhou? Não falo para aqueles que são membros da

---

<sup>262</sup> Num sermão de seu período antioqueno, João Crisóstomo (*In Tit. hom.*, 4, 4) se dirige diretamente aos escravos da plateia, embora seja difícil determinar se eles compareceram por vontade própria e sem seus senhores. Em outra homilia desse período, João (*In Eph. hom.*, 22, 2) acusa o público de dar pouca oportunidade para os escravos aprenderem os costumes cristãos, na medida em que eles tendem a não frequentar à igreja com escravos presentes, assim como fazem quando frequentam o teatro ou os banhos.

Igreja há apenas um ano, mas para *aqueles que desde a mais tenra idade frequentam os cultos* (Ioa. Chrys., *In Act. apost. hom.*, 29, 3, grifo nosso).

Apesar do depoimento de João Crisóstomo, a presença de crianças não pode ser considerada normativa, pois, em outras homilias, o bispo exorta os membros da audiência a trazer suas crianças com eles para a *synaxis*:

Não nos maravilhamos com um agricultor quando ele cuida de uma terra que já foi cultivada muitas vezes. Ficamos maravilhados com ele quando toma lugares que nunca foram arados ou semeados e os considera merecedores de muito trabalho e cuidado. Isso é o que Paulo costumava fazer quando estava ansioso para espalhar o evangelho em lugares onde o nome de Cristo não era conhecido, de fato, em lugares onde o nome de Cristo nunca havia sido ouvido. Imitemos Paulo para que possamos ao mesmo tempo fazer avançar a Igreja e ajudar a nós mesmos (Ioa. Chrys., *C. anom. hom.*, 11, 41).

Nessa homilia, João Crisóstomo está sugerindo aos pais cuidar dos filhos como se fossem campos recém-semeados, que mereciam os devidos cuidados. Igualmente, os pais deveriam imitar Paulo, ao conduzir novos convertidos à igreja, bem como cristãos que poderiam ter se tornado indiferentes à fé (HARKINS, 1982b, p. 285). Em outro sermão, que não sabemos ao certo se foi proferido em Constantinopla ou Antioquia, João admoesta sua audiência por não ter despertado o desejo de seus filhos e escravos em participar das solenidades eclesiásticas. Em suas palavras:

Agora, essas minhas observações não são tanto dirigidas a eles, mas a vocês que não os apresentam, não os despertam de sua indolência e os atraí para esta mesa de salvação. Escravos familiares, de fato, quando eles têm que cumprir algum serviço em comum, convocam seus co-escravos, mas você, quando vai se reunir para este ministério espiritual, faz com que seus escravos sejam privados do benefício por sua negligência. “Mas e se eles não o desejarem?”, você diz. Faça-os desejá-lo por sua contínua importunação: pois se eles o virem insistindo nisso, certamente o desejarão. Não, essas coisas são uma mera desculpa e pretensão. Quantos pais existem aqui que não têm seus filhos com eles? Foi tão difícil para você trazer alguns de seus filhos para cá? Daí é claro que a ausência de todos os outros que ficam do lado de fora se deve não apenas à sua própria indolência, mas também à sua negligência (Ioa. Chrys., *Si esur. inim.*, 3).

Com tais palavras, João Crisóstomo critica os pais que não levavam os filhos à igreja, embora não afirme que nenhum o deixasse de fazer. Ao questionar “Quantos pais existem aqui que não têm seus filhos com eles?”, sugere que alguns pais iam à igreja acompanhados de seus filhos, mas outros não. Já na passagem: “Foi tão difícil para você trazer alguns de seus filhos para cá?”, é possível inferir que existiam crianças presentes ao ofício religioso e que não teria sido tão complicado para os pais levá-las consigo (Ioa. Chrys., *Si esur. inim.*, 3). Além disso, na mesma homilia, lemos:

Mas agora, pelo menos, se nunca antes, despertem-se e cada um entre na igreja acompanhado por um membro de sua família: incitem-se e incitem-se uns aos outros à assembleia aqui, o pai seu filho, o filho seu pai, os maridos suas mulheres, e as mulheres seus maridos, o senhor seu escravo, irmão seu irmão, amigo seu amigo: ou melhor, não convoquemos apenas amigos, mas também inimigos para este tesouro comum de coisas boas. Se o seu inimigo vê o seu cuidado com o bem-estar dele, ele, sem dúvida, renunciará ao seu ódio (Ioa. Chrys., *Si esur. inim.*, 3).

Conforme exposto acima, João Crisóstomo claramente incentiva os seus ouvintes a convidarem os membros de suas famílias, escravos e até inimigos para frequentar a igreja e, ao fazer isso, declara que o filho também deveria fazer o mesmo com seu pai, o que nos permite supor a presença de crianças durante os sermões.

No estado atual dos nossos conhecimentos, é impossível saber a proporção de indivíduos que compunham a audiência de João Crisóstomo ou mesmo se os escravos compareciam à igreja de boa vontade. Aqui, podemos evocar as considerações de Peter Brown (1992, p. 91-103) sobre os pobres e desvalidos, pois o autor nos recorda que a exclusão desses últimos dos benefícios distribuídos ao *demos* urbano os tornou o alvo preferencial da atuação dos bispos. Nesse sentido, seria razoável assumir que os pobres que cercavam o perímetro das igrejas e suas instalações, em busca da assistência oferecida aos cristãos, também adentrassem o recinto religioso e ouvissem as homilias de João. Mayer e Allen (2000, p. 35), no entanto, são mais cautelosas quanto a isso, uma vez que não há evidências suficientes para confirmar ou excluir a presença massiva dos pobres no interior da igreja, mas sugerem que a audiência cristã deveria ser uma espécie de reflexo da sociedade. Ambas as teorias são plausíveis, mas igualmente carecem de fontes para sustentá-las. De uma forma ou de outra, sabemos que, em suas homilias, João Crisóstomo se dirige aos menos favorecidos e também os descreve como estando do lado de fora da igreja, nas ruas e nos mercados (Ioa. Chrys., *Cat.*, 2; *De res.*, 3; *In Gen. serm.*, 5, 3; *Hab. eund. spir. hom.*, 3, 11; *In 1 Thess. hom.*, 11, 3).<sup>263</sup>

Outro ponto a ser levado em consideração é o tamanho do público e a frequência com que os indivíduos compareciam às homilias na Capital, fatores variáveis de acordo com a época do ano e a natureza da ocasião. É fato que as datas litúrgicas solenes, como a recepção de relíquias dos mártires e suas festas, bem como outras ocasiões especiais, atraíam multidões maiores e mais heterogêneas do que o habitual (Ioa. Chrys., *Si esur. inim.*, 2). Episódios ocasionais, como

---

<sup>263</sup> Um exame das homilias de João (*Princ. Act. hom.* 1, 2; *Mut. nom. hom.*, 3, 3; *De paen. hom.*, 3, 5; *Cat.*, 8) revela algum grau de variedade de status econômico e social de seu público. Essa variação é vista principalmente em homilias de proveniência antioquena, onde João espera que um setor da audiência seja composto por comerciantes, soldados e artesãos. Para mais informações, consultar Mayer e Allen (2000, p. 37).

a partida de Eutrópio para a *Magna Ecclesia* no dia anterior a uma *synaxis* regular, também poderiam exercer forte atração no público. Inclusive, em seu sermão dedicado a Eutrópio, João Crisóstomo (*In Eutr.*, 3) declara: “Pois brilhante, de fato, é a cena diante de nós, e magnífica a assembleia, e vejo uma reunião tão grande aqui hoje quanto na Santa Festa Pascal”.<sup>264</sup>

Embora fosse comum, nas igrejas de Constantinopla, que o público permanecesse de pé durante a liturgia e o sermão, enquanto o clero e o bispo ocupavam assentos disponíveis, há evidências de que certos membros prestigiados da plateia também se sentavam (Ioa. Chrys., *In Heb. hom.*, 15; *In 2 Thess. hom.*, 3). Ainda que alguns desses indivíduos talvez fossem incapazes de ficar em pé devido a alguma condição física, é provável que o ato de se sentar em meio a uma maioria de pé era um símbolo de riqueza e status social (MAYER; ALLEN, 2000, p. 38).<sup>265</sup>

Ainda a respeito da audiência de João Crisóstomo em Constantinopla, sabemos que os acontecimentos do cotidiano amiúde influenciavam sua postura e comportamento durante as homilias, o que o público parecia apreciar. As demonstrações de habilidade oratória de João suscitavam, em várias ocasiões, aplausos efusivos e até mesmo com pessoas empurrando umas às outras para que pudessem se aproximar do bispo, como vemos descrito em algumas de suas homilias da Capital e nas narrativas dos historiadores da Igreja (Pal., *Dial.*, V; Soc., *Hist. eccl.*, VI, 4; 16; Soz., *Hist. eccl.*, VIII, 2; 5; Ioa. Chrys., *De recip. Sev.*, 423-424).

Quando do seu retorno da Ásia, João (*De regres.*, 7-8), ao pregar, se deleita abertamente com o apego do povo de Constantinopla a ele e com fato de que muitos na plateia se encontravam presentes apenas para ouvi-lo:

Se, no meu caso, a chegada de um só homem encheu tanta gente de tanto prazer, quanto prazer não despertaria em meu coração a visão de tantos homens, de quem sinto muita falta? Ao ver apenas um filho, José, também Jacó se encheu de alegria e o velho reacendeu de vida (*Gn.*, 46, 29-30) dezenas de milhares um após o outro – na verdade, o povo em sua totalidade. É por isso que estou cheio de alegria, porque recebi meu próprio jardim”, um jardim melhor do que aquele jardim.

Em *In Eutropium*, inclusive, é dito que uma parte da plateia é levada às lágrimas devido à performance do pregador:

Você vê como a fuga deste homem não traz benefícios pequenos para ricos e pobres, humildes e nobres, escravos e livres? Você vê como cada pessoa

---

<sup>264</sup> Em seu período antioqueno, João Crisóstomo (*In Eph. hom.*, 11; *Mut. nom. hom.*, 1; *In Gen. hom.*, 9) fornece indícios que sua audiência diminuía paulatinamente após a Páscoa, obrigando-o a repetir-se, já que muitos dos que estavam na *synaxis* anterior não estavam presentes na atual e vice-versa.

<sup>265</sup> Sobre o significado de estar sentado na presença de inferiores sociais, ver Mayer (1997b, p. 109-12).

recebe remédio e sai daqui depois de ser tratada apenas por essa visão? Abrandei sua paixão e expulsei sua raiva? Eu apaguei sua desumanidade? Eu atraí você para a simpatia? Eu acho que sim – os rostos e as fontes de lágrimas indicam isso (Ioa. Chrys., *In Eutr.*, 4).

Apesar do carisma de João Crisóstomo, alguns fiéis fofocavam, conversavam e riam durante a liturgia e o sermão, o que o incomodava bastante, como ele próprio nos informa (Ioa. Chrys., *In Heb. hom.*, 15, 4; *De proph. obscur. hom.*, 1; *Soz., Hist. eccl.*, VIII, 5). Além disso, o luxo dos fiéis também era motivo de crítica por parte do bispo. Como vimos em sua homilia sobre a epístola aos *Colossenses*, após acusar as mulheres presentes de ostentar ornamentos estéticos desprezíveis, João (*In Col. hom.*, 7) não se contém em confrontá-las de maneira direta: “Quando Cristo está faminto, você se deleita tanto com o luxo?”. Em outros momentos, o público simplesmente respondia gestualmente e com expressões, como João (*C. lud. et theat.*, 274; 277) ressalta em sua homília contra os jogos e o teatro, na qual afirma não se surpreender em ver os presentes abaixando a cabeça em sinal de vergonha ou parecendo tristes enquanto ameaçava banir os transgressores da igreja.

A investigação acerca do apego do público de Constantinopla a João Crisóstomo, suas expectativas em relação a ele e a interação que ocorria entre o bispo e os membros de sua congregação são de suma importância para compreender a influência episcopal no espaço e no cotidiano citadinos e, conseqüentemente, na cristianização da Capital. João era um pregador extremamente popular, como revela a quantidade de sermões, tratados, epístolas e demais obras que nos foram legadas.

Vislumbres da interação entre João Crisóstomo (*De regres.*, 118-120) e os membros de sua audiência além dos limites da igreja são fornecidos em uma de suas homilias, na qual ele aborda as queixas que chegaram aos seus ouvidos sobre sua ausência durante a vigília pascal, em 402:

Cheguei e recebi boas notícias. Que tipo? Que você se rebelou contra os hereges; você argumentou contra os que estavam agindo ilegalmente em receber. [...]

Mas você diz: “Nós estávamos decididos a observar a Páscoa com você” [...]

“Mas, de fato, um grande número foi batizado sem que você estivesse presente” E daí? A graça não é menos eficaz. O presente não está com defeito. Eles não foram batizados na minha presença, mas foram batizados na presença de Cristo.

Mayer e Allen (2000, p. 40) sugerem, ao combinarem os comentários de João Crisóstomo presentes no excerto acima e as informações recebidas por meio de relatórios de viajantes a



respeito da situação da sé constantinopolitana durante a estada de João na Ásia, entre o final de 401 e a Páscoa de 402, ser provável concluir que o bispo possuísse uma rede de comunicação eficaz composta por amigos e partidários, o que demonstra seu controle sobre a sua sé e sua aceitação pela assembleia. Uma parcela dessa rede de comunicação e apoio, sem dúvida, é composta pelas devotas cristãs, em especial as diaconisas, virgens, viúvas e ascetas, como exposto na seção a seguir.

### **O CUIDADO COM AS DEVOTAS E O ASSISTENCIALISMO ECLESIAÍSTICO**

Existem evidências suficientes de diferenças entre as experiências de João Crisóstomo em Antioquia e em Constantinopla. Em uma de suas homilias antioquenas, percebemos que João pregava regularmente na *Palaia*, a antiga igreja da cidade (Ioa. Chrys., *In fac. ei rest.*, 371-373). Essa circunstância indica que, apesar das convocações periódicas de seu bispo, Flaviano, para pregar na *Domus Aurea*, João era membro do clero ligado à *Palaia* e, portanto, teve a oportunidade de desenvolver um relacionamento mais próximo com o público que ali frequentava (MAYER; ALLEN, 2000, p. 41-42). Em Constantinopla, por outro lado, parece que o bispo da cidade, embora radicado na *Magna Ecclesia*, também pregou nas demais igrejas do centro e do subúrbio. Ao combinar esses fatores com seus demais deveres episcopais, é possível supor que as oportunidades para João se relacionar com os seus fiéis em Constantinopla fossem diferentes daquelas reservadas aos bispos atrelados a uma única igreja.

Ao ser consagrado bispo, o indivíduo assumia obrigações adicionais que, por vezes, interferia em outras esferas da sua vida. Na condição de bispo, o prelado mantinha uma relação privilegiada com diversos componentes da sua congregação, a exemplos das virgens e das viúvas, dois grupos que, na Antiguidade Tardia, adquirem grande importância. Em Constantinopla, a proximidade da *Magna Ecclesia* com o monastério gerido por Olímpia, uma aristocrata local, permitiu que João mantivesse contatos estreitos com as mulheres dessa comunidade, que talvez nunca ocorressem se estivessem distantes no espaço (*Vita Olymp.*, 10). Portanto, é provável que virgens e viúvas do monastério de Olímpia assistissem às homilias de João, bem como constituíssem parte de sua audiência regular (MAYER, 1999a, p. 139-147).

Além de seus discursos sobre a separação física entre os cristãos e os demais grupos religiosos, ou sobre os perigos da cidade (Ioa. Chrys., *Cont. lud. et theat.*, 272-278; *In Matt. hom.*, 6-7), desde os tempos como presbítero em Antioquia, João Crisóstomo nutria uma afeição especial

pelas mulheres, sentimento que se intensificou ao chegar à Capital e se instalar próximo a um monastério feminino. Olímpia, conhecida por ser uma asceta da igreja de Constantinopla e a responsável por financiar o referido mosteiro, foi uma das que se afeiçoaram a João, mantendo uma profunda amizade com ele até o final da vida (*Vita Olymp.*, 9; Ioa. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 1-17).

João Crisóstomo costumava instruir Olímpia e as demais monjas na prática do ascetismo, razão pela qual exerceu forte influência sobre as atitudes das devotas cristãs da Capital. Após o episódio que resultou na perda temporária do controle sobre suas propriedades, Olímpia foi diaconisa por Nectário, o que lhe permitiu atuar diretamente na igreja de Constantinopla, tendo se notabilizado pelas obras de caridade que financiou (*Vita Olymp.*, 10).<sup>266</sup> Proveniente de uma família aristocrática, Olímpia era detentora de muitas propriedades, as quais colocou a serviço de seu monastério e de João, doando quantias substanciais em dinheiro e propriedades à Igreja para atendimento aos mais pobres. Ao lado de Crisóstomo, Olímpia contribuiu para a difusão do ascetismo monástico e a multiplicação de monumentos cristãos na paisagem da Capital, fundando um mosteiro nos arredores da cidade, além de consumir seus bens na manutenção de outras instituições (*Vita Olymp.*, 10). Mesmo diante de uma regra que proibia visitas individuais às monjas, João Crisóstomo, dada sua condição especial, era um visitante regular do monastério mantido por Olímpia. A esse respeito, o autor anônimo da biografia da diaconisa declara:

Para ninguém de fora, nem homem nem mulher, foi autorizada a visitá-lo, a única exceção foi João, o mais santo patriarca, que o visitou de forma contínua e o apoiava com os seus ensinamentos mais sábios. Assim, fortificado a cada dia pela sua instrução divinamente inspirada, que acendeu em si o amor divino, o seu santo e grande amor fluía sobre ele (*Vita Olymp.*, 8).

Além de nos informar acerca das visitas de João Crisóstomo a Olímpia e às demais monjas, *Vita Olympiadis* nos fornece algumas informações a respeito da estrutura física do local. De acordo com o autor anônimo, era a própria Olímpia quem preparava e fornecia as provisões diárias ao bispo em suas visitas, uma vez que “não havia muita separação entre a residência episcopal e o monastério, apenas uma parede” (*Vita Olymp.*, 8). João também ordenou várias

---

<sup>266</sup> Ao que tudo indica, Olímpia teria doado boa parte de sua riqueza aos menos abastados, sendo acusada de distribuir seus bens aos pobres de modo desordenado. Por essa razão, Teodósio se esforçou para unir Olímpia em casamento com Elpídio, um de seus parentes. Olímpia, entretanto, explicou a sua posição ao imperador, declarando julgar-se ser inadequada para a vida conjugal e incapaz de agradar um homem. Como resultado, Teodósio determinou que o prefeito da cidade, Clemêncio, retivesse os bens de Olímpia até que ela completasse seu trigésimo ano de vida, o que veio a acontecer, provavelmente, em 391 (*Vita Olymp.*, 3-4).

internas ao diaconato para que as formas de atendimento disponíveis no monastério pudessem ser ampliadas e assegurada a sua continuidade (*Vita Olymp.*, 7).

O cuidado de João com as mulheres não envolvia apenas a instrução homilética, pois sabemos que algumas dessas devotas foram ordenadas diaconisas, tornando-se assim aliadas fiéis do bispo (Pal., *Dial.*, VIII-IX; *Vita Olymp.*, 8-10). A relação entre João Crisóstomo e as devotas de sua congregação, sem dúvida, era de profundo afeto e respeito. Todavia, como afirma Kelly (1995, p. 113), para João, “não havia ninguém em Constantinopla que pudesse ter um entendimento profundo ou ser mais compreensiva, ninguém com quem se sentisse mais à vontade ou a quem abrisse o seu coração sem reservas” do que Olímpia.

Além das devotas, o cuidado pastoral de João Crisóstomo como bispo de Constantinopla se repartia em inúmeras frentes, dada a complexidade da igreja da Capital. Uma das frentes de atuação que mais requeriam a atenção do bispo era a filantropia, pois, em virtude de seu status, a Capital atraía muitos imigrantes (GREGORY, 1979, p. 35) e nem todos, é certo, gozavam de boa saúde ou possuíam condições de se sustentar. Além disso, entre aqueles que já residiam na cidade, contavam-se crianças, mulheres e idosos privados do apoio da família e, portanto, mais vulneráveis à pobreza e à doença. Na época em que João foi ordenado bispo, o *xenodocheion* (ξενοδοχεῖον), o *xenon* (ξενῶν), o *nosokomeion* (νοσοκομεῖον) e o *orphanotropheion* (ὀρφανοτρόφος), instituições que funcionavam como albergues, hospitais, asilos e orfanatos administrados pela Igreja, estavam se tornando cada vez mais presentes na paisagem de Constantinopla (DANIÉLOU; MARROU, 1984, p. 332-333; MILLER, 1985, p. 69-74; BROWN, 1992, p. 78-103; MAYER; ALLEN, 2000, p. 47).<sup>267</sup>

Em Constantinopla, a gama de instituições filantrópicas é mais ampla do que em outros locais. Miller (1990, p. 104-113) argumenta que o *xenon* de Sansão, que funcionou até o século X, foi fundado entre 350 e 360 por um asceta semi-ariano do mesmo nome, que atuou durante o episcopado de Macedônio. Essa instituição, que cuidava dos doentes, situava-se entre a *Magna Ecclesia* e a *Hagia Eirene*. Miller também destaca a presença, na cidade, de um orfanato (*orphanotropheion*) fundado por Zótico, um clérigo da Capital posteriormente conhecido como o “Guardião dos Órfãos”. Sozomeno (*Hist. eccl.*, IV, 20) faz referência à existência de asilos (*ptocheia*) fundados por Macedônio, dos quais o diácono Maratônio era diretor ou *epitropos*. De tal modo, quando João assumiu o episcopado de Constantinopla, no início de 398, já se

---

<sup>267</sup> Para mais informações sobre as instituições de caridade no período tardo-antigo, consultar Timothy Miller (1985) e Hendrik Dey (2008).

encontravam em funcionamento várias instituições dirigidas pela Igreja com a finalidade de prestar assistência aos doentes, pobres e órfãos da cidade.<sup>268</sup>

É possível que, quando o cristianismo niceno passou a contar com o apoio de Teodósio, em 380, não apenas as igrejas de Constantinopla, mas também as instituições de assistencialismo, tenham sido transferidas das mãos dos arianos para os nicenos (MILLER, 1990, p. 107). Paládio (*Dial.*, V) menciona que o próprio João Crisóstomo, ao assumir o episcopado, transferiu as despesas excedentes do orçamento da residência do bispo (*episkopeion*) para os hospitais (*nosokomeia*); e que ele construiu outros hospitais, cada qual gerido por dois presbíteros e um número não especificado de médicos, cozinheiros e outras pessoas dedicadas à vida ascética.

Além disso, o próprio João afirma que a igreja de Constantinopla administrava um *xenon* para atender os viajantes pobres que necessitavam de hospedagem. Em suas palavras:

Somos mais estranhos do que aquele estranho, se não recebermos estranhos. Ele não tinha casa, e sua tenda era seu local de recepção. E observe sua liberalidade – ele matou um bezerro e preparou uma boa refeição: observe sua mente pronta – por ele e sua esposa: observe a maneira despretensiosa – ele os adora e suplica. Pois todas essas qualidades devem estar naquele homem que recebe estranhos – prontidão, alegria, liberalidade. Pois a alma do estrangeiro está envergonhada e se sente envergonhada; e a menos que (seu anfitrião) mostre alegria excessiva, é como (se) ele fosse menosprezado, e vai embora, e torna-se pior do que não o ter recebido, sendo recebido dessa maneira. Portanto, ele os adora, portanto, os recebe com palavras, portanto, com um assento. Pois quem teria hesitado, sabendo que este trabalho foi feito para Ele? Mas não estamos em uma terra estrangeira. Se quisermos, seremos capazes de imitá-lo. Quantos dos irmãos são estranhos? Há uma instalação comum, a Igreja, que chamamos de *xenon* (Ioa. Chrys., *In Act. apost. hom.*, 45, 4).

Na homilia em questão, a personagem a quem o bispo se dirige espera que a igreja local mantenha a instituição inteiramente com os recursos do patrimônio eclesiástico, ao que o pregador responde que é dever dos fiéis contribuir com as obras de caridade da Igreja:

Que eles sejam alimentados com os fundos comuns da igreja, isso pode beneficiar você? Se outro homem orar, quer dizer que você não é obrigado a orar? Por que você não diz: “Os sacerdotes não rezam? Então por que devo orar?”. [...] Ouça o que Paulo diz: “Para aliviar as viúvas de fato, e que a Igreja não seja sobrecarregada” (*I Tim.*, 5, 16). Seja como quiser, apenas faça. Mas eu digo, não, que a Igreja não seja sobrecarregada, mas que você não seja sobrecarregado; pois nesse ritmo você não fará nada, deixando tudo para a Igreja. [...] A Igreja, digamos, tem terras, dinheiro e receitas. “E ela não cobra?”, eu pergunto; “e ela não tem uma despesa diária?”. “Sem dúvida”,

<sup>268</sup> Segundo Teodoreto (*Hist. eccl.*, V, 19), a primeira esposa de Teodósio, Flacila, fazia a ronda dos *xenones* ligados às igrejas da cidade e auxiliava pessoalmente na distribuição das refeições aos clientes.

you dirá. Por que então you não presta ajuda aos seus meios moderados? (Ioa. Chrys., *In Act. apost. hom.*, 45, 4).

Caso os fiéis não desejassem auxiliar financeiramente a Igreja, João Crisóstomo (*In Act. apost. hom.*, 45, 4) exortava-os, ironicamente, a manter um quarto em suas casas para hospedar os necessitados e a determinar seu escravo de maior confiança que supervisionasse o serviço. Apesar das críticas à mesquinha de alguns, João reconhece que seus fiéis estavam agradecidos pelo fato de a sé da cidade os ter aliviado da responsabilidade de cuidar dos peregrinos e necessitados.

Mayer e Allen (2000, p. 48) argumentam, no entanto, que os membros da congregação de Constantinopla nem sempre foram tão colaborativos, uma vez que a reação dos ricos proprietários aos planos de João de construir um hospital para leprosos no subúrbio da Capital, por exemplo, revelava a resistência de alguns a tal empreitada. Como relata o autor anônimo da oração fúnebre de João Crisóstomo, o pregador teria visto muitos leprosos quando esteve na Bitínia, o que o teria tocado profundamente, e

[...] começou a colocar em prática um plano para fornecer casas para os sem-teto e desenvolver assistência para os que vivem nas cidades, tanto pelo grande tamanho do prédio quanto pelo grande número morando juntos [...] e ele planejou [proporcionar] receitas suficientes para todos eles para sempre por meio de concessões de terras [...]. Encontrando um lugar à venda que fosse mais adequado para o propósito – pois tinha o ar mais puro e um rio correndo por perto que lhes seria útil para limpar o pus de suas feridas –, ele comprou aquele lugar e imediatamente começou a trabalhar nas fundações (*Or. fun.*, 62).

A proposta de João Crisóstomo, de construção de um hospital, no entanto, não foi bem recebida, na medida em que:

[...] aqueles que por acaso eram donos de propriedades próximas começaram a protestar que haviam sido muito injustiçados, alegando que, embora o rio tivesse tornado suas terras mais férteis, agora suspeitavam que lhes traria a desfiguração daqueles [leprosos] (*Or. fun.*, 63).

O motivo pelo qual ocorreram protestos à construção do hospital não era necessariamente a oposição à atuação assistencialista da Igreja, mas o temor de contaminação, uma vez que a água do rio que corria próximo às propriedades dos ricos também seria utilizada pelos leprosos. Seja como for, o leprosário não foi concluído durante o episcopado de João, que foi banido antes do término da obra (*Or. fun.*, 64).

A referência de Paládio (*Dial.*, V) a celibatários que foram designados como supervisores das instituições filantrópicas fundadas por João Crisóstomo revela o papel pastoral único que os

ascetas puderam assumir durante seu episcopado. No que diz respeito à atuação dos ascetas como supervisores de obras de caridade, novamente é impossível deixar de mencionar o papel desempenhado por Olímpia, a jovem viúva que possuía uma vasta herança sob seu controle.<sup>269</sup> Olímpia doou parte de suas propriedades e quantidades expressivas de ouro e prata à igreja local, a fim de patrocinar as atividades filantrópicas de João Crisóstomo (*Vita Olymp.*, 5; 7). Seu apoio material estendeu-se até mesmo além dos limites da igreja de Constantinopla, alcançando dioceses administradas por outros bispos (*Vita Olymp.*, 14; *Pal., Dial.*, VII). Por não contar com parentes masculinos de primeiro grau, Olímpia pôde empregar suas posses para tais propósitos sem a interferência da família. Quanto às mulheres, se algumas de suas parentas apresentasse alguma objeção, Olímpia as acolhia em sua comunidade (*Vita Olymp.*, 6-7).

Mas a atuação de Olímpia não se limitava ao financiamento de obras de caridade. Quando Ótimo, bispo de Antioquia da Pisídia, morreu em uma de suas visitas a Constantinopla, Olímpia não apenas estava presente, como também foi a responsável por fechar os olhos do prelado com as próprias mãos. Entre outras questões, tal episódio sugere que ela estava junto ao leito do bispo para assisti-lo como diaconisa ou mesmo para proporcionar cuidados físicos ao enfermo (*Vita Olymp.*, 14; *Pal., Dial.*, XVII). Olímpia é um exemplo importante de asceta dedicada à filantropia, mas não é o único. O próprio João Crisóstomo (*In Eph. hom.*, 13) nos informa sobre a existência de jovens aristocratas que viviam uma vida ascética, negligenciando seu status e conforto pessoal para cuidar dos mais necessitados:

Essas então, essas donzelas muito delicadas, como eu mesmo ouvi, chegaram a um grau de treinamento tão severo, que elas enrolarão a crina mais grosseira em seus próprios corpos nus, e irão com aquelas solas delicadas sem sandálias e se deitarão sobre uma cama de folhas: mais ainda, que vigiam a maior parte da noite, e que não dão atenção aos perfumes nem a qualquer outra de suas antigas delícias, mas até deixam a cabeça, uma vez tão cuidadosamente vestida, ir sem cuidados especiais, com os cabelos amarrados de forma simples, para não cair na indecência. E sua única refeição é à noite, uma refeição nem mesmo de ervas nem de pão, mas de farinha e feijão e leguminosas e azeitonas e figos. Elas regem sem intervalo e trabalham muito mais do que suas servas em casa. O que mais? Elas se encarregarão de servir as mulheres que estão doentes, carregando suas camas e lavando seus pés. Não, muitas delas até cozinham. Tão grande é o poder da chama de Cristo; até agora seu zelo supera sua própria natureza.<sup>270</sup>

<sup>269</sup> Por sua recusa em se casar com um segundo marido da escolha de Teodósio, as propriedades de Olímpia foram inicialmente confiscadas e colocadas sob a administração do eparca da cidade, Clementino. Teodósio, depois, cedeu e devolveu o controle dos bens a Olímpia (*Vita Olymp.*, 2-5; *Pal., Dial.*, XVII).

<sup>270</sup> Allen e Mayer (2000, p. 210) declaram que não é possível saber se João está falando de Constantinopla ou de Antioquia em tal homilia.

É possível que os ascetas de ambos os sexos que atuavam nas instituições assistencialistas fundadas por João Crisóstomo fossem de origem semelhante (MAYER; ALLEN, 2000, p. 50). No tempo de Macedônio, a forma de ascetismo promovida em Constantinopla pelo diácono Maratônio tinha como foco o acolhimento dos pobres e o cuidado dos doentes. Esse trabalho era realizado tanto por ascetas masculinos quanto femininos, que viviam juntos em comunidades frouxamente organizadas, as ditas *synoikiai* (Soz., *Hist. eccl.*, IV, 27).<sup>271</sup>

Mas ascetas e viúvas ricas não eram os únicos membros da congregação da cidade a se ocupar dos pobres e enfermos. Em uma de suas cartas, João Crisóstomo (*Ep.* 122) elogia o tribuno Marcião por suas atividades filantrópicas em meio à confusão em que mergulhou Constantinopla nos meses seguintes ao exílio do bispo. João afirma que Marcião cuidava de órfãos e viúvas de todas as maneiras possíveis, aliviando sua pobreza e tornando-se seu protetor, além de manter uma parcela da população empobrecida, por assim dizer, com grãos, vinho, azeite e outros produtos.

Além de ser responsável pela assistência aos pobres, órfãos, viúvas e enfermos de Constantinopla, João Crisóstomo tinha ainda de fornecer sustento e alojamento para os clérigos que visitavam a Capital, o que lhe causava constrangimento por empregar recursos do orçamento episcopal que poderiam ser utilizados nas obras filantrópicas para hospedar membros da Igreja, razão pela qual não se sentia confortável em ofertar tal hospitalidade (MAYER; ALLEN, 2000, p. 51). Quando tais exigências ocorriam, contudo, João podia contar com as suas redes de apoio, como no episódio em que cinquenta monges egípcios chegaram a Constantinopla para apresentar seu caso contra Teófilo de Alexandria, provavelmente no outono de 401.<sup>272</sup> Embora tenha cedido aos monges o uso de um aposento na Santa Anastácia, foram as devotas da congregação que forneceram a alimentação diária dos hóspedes (*Pal., Dial.*, VII).

A manutenção das instituições filantrópicas permanentes, com suas propriedades e edifícios, foi essencial para o avanço da cristianização de Constantinopla à época de João Crisóstomo. No entanto, para que a cidade absorvesse de fato os preceitos cristãos, era necessário investir num discurso que deslegitimasse os locais associados à tradição greco-romana, o que é feito por intermédio da criação de heterotopias.

---

<sup>271</sup> Para mais informações, consultar Miller (1984, p. 111-112; 1985, p. 80-82).

<sup>272</sup> A data do episódio é sugerida por Kelly (1995, p. 191).

## AS HETEROTOPIAS, OS *LOCA PERICOLOSA*

As cartas, sermões e tratados de João Crisóstomo nos permitem obter informações importantes sobre o uso dos espaços públicos no final do século IV e início do V. Apesar de as homilias de João serem repletas de exegeses das Escrituras, elas frequentemente se referem a detalhes da vida contemporânea com propósito moral. Além disso, as informações contidas em seu extenso conjunto de obras podem ser, de certo modo, confirmadas por fontes literárias da época. Em outras palavras, o *corpus* literário de Crisóstomo é um vasto recurso para o estudo da vida urbana tardo-antiga. Não podemos perder de vista que, em suas obras, João nos transmite uma visão parcial da realidade de seu tempo. No entanto, muito do que ele diz corrobora ou é corroborado por outras fontes, de maneira que seu testemunho é fundamental para a compreensão do funcionamento da cidade pós-clássica (MAYER, 1998d; 2000; MAYER; ALLEN 2000; LEYERLE, 2001; LAVAN, 2007).<sup>273</sup>

À luz das considerações acima, passaremos a tratar dos espaços que João Crisóstomo identifica como danosos para os cristãos de Constantinopla, denominados heterotopias, como propõe Lefebvre (2008, p. 118), para quem a heterotopia seria o lugar do outro, do desconhecido, do profano e do que contamina, ou seja, da alteridade. Assim, para que João pudesse definir as isotopias, os lugares puros e sagrados, as heterotopias deveriam ser identificadas e esvaziadas de frequentadores cristãos ou ressignificadas. Acreditamos que Crisóstomo, na condição de bispo, compreendia o espaço citadino como um local de fixação de identidades e, ao mesmo tempo, de movimento, onde corpos transitavam, agiam e respondiam a ele. Logo, a relação entre o espaço urbano e a memória dos valores tradicionais greco-romanos era de retroalimentação, necessitando ser rompida para que o processo de cristianização se consolidasse. Vários foram os lugares atacados por João em seus sermões. Banhos, mercados, hipódromo, teatro, praças públicas, nenhum deles lhe passou despercebido. Em Constantinopla, João dedicou muito de sua pregação a atacar as ágoras e os fóruns, bem como o teatro e o hipódromo, como veremos a seguir.

---

<sup>273</sup> Para uma descrição detalhada das ágoras e fóruns de Constantinopla, consultar Müller-Wiener (1977), e para as de Antioquia, ver Downey (1961, p. 621-640).



### A ameaça das ágoras e dos fóruns

O século IV foi um período em que os *fora* e as *agorai* sofreram extensos reparos nas províncias do Império Romano, incluindo Antioquia e Constantinopla, as duas cidades onde João Crisóstomo atuou, como atestado por evidências epigráficas e arqueológicas (KALAS, 2015). Numa homilia da série sobre o Levante das Estátuas, de 387, João Crisóstomo (*De stat.*, 2, 1) deixa claro que as praças públicas ainda desempenhavam um papel fundamental na definição da identidade cívica. Segundo o prelado, uma ágora repleta era uma medida da saúde de uma cidade. Já em Constantinopla, João alude à existência do evergetismo envolvendo os mercados, o que se refere aos novos fóruns construídos na Capital (Ioa. Chrys., *In Act. apost. hom.* 18, 4).

Nas obras de João Crisóstomo, o mercado é um dos principais lugares onde as pessoas vivem suas vidas cotidianas (Ioa. Chrys., *De stat.*, 5, 7). Para a sua congregação, os eixos principais da vida parecem ser a casa, a ágora, os banhos, a igreja e os *martyria*. O mercado era um espaço comum a todos (Ioa. Chrys., *In 1 Tim. hom.*, 12, 4) e, apesar das reservas do pregador, parece ter sido o lugar mais visitado para se passar o tempo: “O que poderia ser mais fácil do que andar no mercado?” (Ioa. Chrys., *In 1 Thess. hom.*, 5). Em Constantinopla, o bispo observa que tal espaço era usado durante todo o dia, embora fosse mais cheio pela manhã: na “terceira hora” as pessoas estão em seus negócios, afirma João (*In Act. apost. hom.*, 5, 2), e “quando o Sol enche o mercado, as pessoas estão cansadas de seus trabalhos” (Ioa. Chrys., *In Act. apost. hom.*, 35, 3). O pregador também revela que as pessoas iam até a ágora depois de terem visitado seus vizinhos (Ioa. Chrys., *In 1 Tim. hom.*, 14, 4). E depois, elas iam para casa ou para os banhos (Ioa. Chrys., *In Matt. hom.*, 5, 1). Os membros da congregação de Crisóstomo também iam ao mercado após o serviço religioso – provavelmente matutino –, o que o pregador não apreciava (Ioa. Chrys., *In Matt. hom.*, 5, 1).<sup>274</sup> Mas a ágora, em Antioquia, também era usada à noite (Ioa. Chrys., *In 1 Cor. hom.*, 12, 6; *De stat.*, 17, 2). No verão, as pessoas a frequentavam para socializar, enquanto, no inverno, preferiam ficar em casa, porque a ágora estava coberta de lama (Ioa. Chrys., *In Ioh. hom.*, 58, 4; *Si esur. inim.*, 1).

Em Constantinopla, o palácio imperial e o edifício do Senado compunham o *Augustaion*, enquanto um recinto senatorial também fazia parte do Fórum de Constantino. Além disso, a partir de meados do século V, o *praetorium* estava localizado no Fórum de Leão (MÜLLER-WIENER, 1977; MANGO, 1993; DOWNEY, 1961, p. 621-640). Embora as praças públicas de

---

<sup>274</sup> A *synaxis* com a Eucaristia era geralmente ao amanhecer. Sobre o uso da ágora antes dos banhos, consultar Pavard (1991, p. 178-185).

Constantinopla abrigassem diversos edifícios administrativos, João Crisóstomo menciona apenas algumas atividades oficiais ocorridas no fórum, principalmente aquelas relacionadas à justiça (Ioa. Chrys., *In 1 Tim. hom.*, 14, 4; 6; *In 2 Tim. hom.*, 3, 3; *In Matt. hom.*, 77, 6).

Certamente, os usos políticos e as cerimônias imperiais ocorridas nas ágoras desagradavam a João Crisóstomo, que as considerava um local impróprio aos cristãos. Mas não apenas atividades dessa natureza o preocupavam. O convívio nas praças públicas, palco de cerimônias tradicionais, como casamentos e funerais, poderia oferecer um perigo ainda maior para os cristãos. A respeito de um funeral em Constantinopla, o bispo declara:

Quando você vê um corpo morto sendo carregado pela praça, crianças órfãs seguindo-o, uma viúva batendo no peito, escravos chorando, amigos desanimados, reflita sobre a nulidade das coisas presentes, e que elas não diferem de uma sombra ou de um sonho (Ioa. Chrys., *In 2 Thess. hom.*, 1, 2).

Em outra ocasião, João Crisóstomo (*In Ioh. hom.*, 62, 4) já havia alertado para os perigos dos funerais em praças públicas, como podemos constatar no trecho a seguir:

Mas em nossos dias, entre nossos outros males, há uma doença muito prevalente entre nossas mulheres; fazem um grande espetáculo em seus cantos fúnebres e lamentos, desnudando os braços, arrancando os cabelos, fazendo sulcos no rosto. E fazem isso, uns por desgosto, outros por ostentação e rivalidade, outros por devassidão; e desnudam os braços, e isso também à vista dos homens. Por que você, mulher? Você se desnuda de maneira imprópria, diga-me, você que é um membro de Cristo, no meio do mercado, quando os homens estão presentes lá? Você arranca seu cabelo, rasga suas roupas, e pranteia alto, e se junta à dança, e mantém uma semelhança com as mulheres bacanianas, e você não acha que está ofendendo a Deus? Que loucura é essa? Os pagãos não rirão? Eles não considerarão nossas doutrinas fábulas?

Para João Crisóstomo, não apenas os funerais davam ensejo para que os cristãos se desviassem do comportamento devido, mas igualmente os casamentos, que, apesar de honrosos, eram celebrados conforme os ritos pagãos. Em suas palavras:

Assim, o casamento é considerado uma coisa honrosa, tanto por nós como por aqueles de fora; e é honroso. Mas quando os casamentos são celebrados, acontecem coisas tão ridículas como você ouvirá imediatamente: porque a maioria, possuída e seduzida pelo costume, nem sequer sabe de seu absurdo, mas precisa de outros para ensiná-las. Para dançar, e címbalos, e flautas, e palavras vergonhosas, e canções, e embriaguez, e orgias, e toda a grande pilha de lixo do diabo é então introduzida (Ioa. Chrys., *In 1 Cor. hom.*, 12, 11).

João Crisóstomo (*In 1 Cor. hom.*, 12, 11) prossegue, dizendo que os noivos que seguiam tais celebrações eram dignos de vergonha, pois exibiam as mulheres em praça pública a todos, sem qualquer modéstia:

Não apenas durante o dia, mas também à noite, eles fornecem de propósito homens que beberam bem, se embebedaram e inflamaram com comida luxuosa, para contemplar a beleza do semblante da donzela; nem só na casa, mas até no mercado a conduzem com pompa para fazer uma exibição; conduzindo-a com tochas tarde da noite para que ela possa ser vista por todos: por seus atos não recomendando nada além de que doravante ela adiou toda a modéstia. E eles nem param por aqui; mas com palavras vergonhosas a conduzem.

Tais ações seriam, por fim, ainda mais danosas às mulheres, na medida em que eram corrompidas pelas festividades pagãs: “Que mal não será implantado na noiva daquele dia em diante? A imodéstia, a petulância, a insolência, o amor à vanglória: pois naturalmente seguirão adiante e desejarão ter todos os seus dias como estes” (Ioa. Chrys., *In 1 Cor. hom.*, 12, 11). Nesse sentido, fica claro que, para João Crisóstomo, a cultura pagã era um campo da vida cotidiana em que sua congregação necessitava de cuidados pastorais, pois os fiéis tendiam a ser influenciados pela conduta dos não-cristãos.

Numa homilia proferida na Capital, João Crisóstomo (*In Heb. hom.*, 4, 7) menciona que se tornou um hábito para os cristãos convocar presbíteros e pessoas para cantar salmos em arranjos fúnebres. Embora o papel preciso dos presbíteros não seja especificado, o bispo sugere que parte da função dos presbíteros seria enfatizar para os presentes a mensagem da ressurreição e educá-los, segundo os preceitos cristãos, sobre como se comportar na morte de um ente querido. O desgosto de João com a persistência de práticas originalmente pagãs, como a contratação de carpideiras profissionais,<sup>275</sup> ao lado das cristãs, sugere que, no século IV, o papel dos sacerdotes nos rituais ligados à morte ainda era marginal (MAYER; ALLEN, 2000, p. 52).

Em uma homilia sem identificação de local ou data, João Crisóstomo (*Propt. forn.*, 2) indica que, igualmente, nos casamentos, algumas famílias convidavam clérigos para a cerimônia no primeiro dia, enquanto, no segundo dia, eles se dedicavam à típica festa acompanhada de bebedeira e rituais pagãos, como o canto de hinos a Afrodite. Independentemente do status marginal dos sacerdotes cristãos nessas festas familiares, tais ocasiões, para João, indicavam a adoção, por parte de seus fiéis, de uma conduta reprovável, que deveria ser combatida com exemplos das Escrituras, pois, em suas palavras:

O casamento foi introduzido não para nos entregarmos ao jogo e à dissolução, mas para permanecermos castos [...]. Portanto, há duas razões para que o

---

<sup>275</sup> As carpideiras eram profissionais encarregadas de marcar e enfatizar o lamento, a tristeza, a dor, o desespero, o choro e a convulsão das emoções desencadeadas pela morte de um indivíduo (SALES, 2015-2016, p. 65-66).

casamento seja introduzido – para que possamos ser castos e nos tornarmos pais, mas a razão principal é a pureza (Ioa. Chrys., *Propt. form.*, 2).

Assim, segundo João Crisóstomo, a principal causa do casamento deveria ser a purificação, uma vez que, por meio do matrimônio, os fiéis poderiam evitar serem entregues à devassidão. Esses sentimentos puros, no entanto, poderiam ser contaminados caso os cristãos frequentassem lugares ou se ocupassem com atividades reprováveis.

Por exemplo, João Crisóstomo (*In Act. apost. hom.*, 35, 3) afirma que o simples ato de sentar-se nos mercados e olhar para os transeuntes já seria o suficiente para o cristão experimentar uma gama de emoções, em sua maioria negativas. Sobre isso, João (*De stat.*, 15, 1) argumenta que,

Vê-se na ágora, vê-se um inimigo; um é inflamado pela simples visão dele! Vê-se um amigo homenageado; um tem inveja! Vê-se um pobre; despreza-se e não se dá conta dele! Vê-se um homem rico; alguém o inveja! Vê-se alguém maltratado; um recua em desgosto! Vê-se alguém agindo mal; um está indignado! Vê-se uma bela mulher e é apanhado! Você vê, amado, quantas armadilhas existem?

O que João Crisóstomo parece condenar nada mais é do que uma série de rituais socioculturais de interação e exibição pública. Não à toa, o bispo afirma que a ágora é o lugar por excelência aonde as pessoas vão para exibir sua riqueza e status, em competição umas com as outras. Para esses homens, João (*Illum. cat.*, 2, 5) recorda que “sem sandálias e mantos nenhum de vocês entraria no mercado”. Em outras palavras, a competição social nas praças públicas e mercados começaria em casa, com a vestimenta. Assim, o bispo afirma que os mais abastados se vestem de seda e cheiram a perfume, que suas roupas são naturalmente caras, embora aqueles que usam “sedas e roupas brilhantes” deveriam ter pena de sua vaidade, pois suas riquezas não os ajudarão (Ioa. Chrys., *In Act. apost. hom.*, 35; *Ad Theod.*, 9, 16-19; *In 1 Cor. hom.*, 11, 4; 13, 5).

Em suas homilias, João Crisóstomo (*In Matt. hom.*, 49, 5; *In Col. hom.*, 10, 5) narra uma cena de um dia comum na ágora, onde um jovem com sapatos caros anda cuidadosamente para evitar a lama do inverno e a poeira do verão e onde mulheres ricas exibem seus ornamentos de ouro e roupas de seda. João (*In Heb. hom.*, 28, 6) acreditava que o comportamento dessas mulheres não visava apenas agradar seus esposos, caso contrário, se manteriam embelezadas apenas no recinto doméstico. Crisóstomo (*In Matt. hom.*, 3, 7) também aponta outro perigo, já que “roupas e ouro expostos no mercado atraem muitas pessoas mal-intencionadas”, embora seja um risco a se correr para que os mais bem-sucedidos possam “virar a cabeça de todos os presentes” (Ioa. Chrys., *In Tit. hom.*, 2, 4). João (*In Ioh. hom.*, 3, 5) também descreve um homem socialmente

ambicioso, que embeleza seu rosto e se veste com roupas ricas, não para seu próprio prazer, mas para que outros possam admirá-lo. Em outra homilia, o bispo resume bem o seu pensamento ao dizer que alguns estão tão obcecados com o que a cidade pensa deles que são “escravos de todos os que aparecem na ágora” (Ioa. Chrys., *In 2 Cor. hom.*, 24, 4).

Assim como observado por Lavan (2007, p. 157-158), não apenas o que se vestia determinava a posição social de um indivíduo, mas principalmente com quem se estava. Para a elite cidadina, isso se manifestava na forma de uma procissão, na qual o séquito se exibia de modo ostensivo, lembrando as atitudes de senadores romanos descritas por Amiano Marcelino (*Res Gest.*, XIV, 6, 16-17):

Mas deixo de lado os banquetes vorazes e as várias seduções dos prazeres, para não ir longe demais, e passarei ao fato de que certas pessoas correm sem medo do perigo pelas ruas largas da cidade e pelas pedras reviradas pelas calçadas como se conduzissem cavalos mensageiros com cascos de fogo (como diz o ditado), arrastando atrás de si exércitos de escravos como bandos de bandidos [...]. E muitas matronas, imitando-os, correm por todos os bairros da cidade com a cabeça coberta e em liteiras fechadas.

De forma similar, ao longo de suas homilias, João Crisóstomo descreve uma série de comportamentos sociais reprováveis. Em suas descrições, alguns homens costumam aparecer, na ágora, a cavalo, acompanhados por uma grande comitiva (Ioa. Chrys., *Ad Theod.*, 18, 33-34), sendo que alguns desses animais eram decorados com ornamentos dourados (Ioa. Chrys., *In 1 Cor. hom.*, 11, 4). Outros homens preferiam caminhar, desfilando pela ágora com muita pompa, escoltados por uma multidão de escravos (Ioa. Chrys., *In Phil. hom.*, 9, 4; *Ad Theod.*, 9, 16). Já outro homem ambicioso liderava uma marcha de seguidores pelo mercado (Ioa. Chrys., *In Ioh. hom.*, 3, 5). João (*In 1 Cor. hom.*, 40, 5) ironiza tais indivíduos, dizendo que os homens ricos frequentavam a ágora como “vendedores de ovelhas e traficantes de escravos”, por causa de seus enxames de escravos. Por sua vez, os escravos também se gabavam, talvez imitando seus mestres, portando *fasces*,<sup>276</sup> como auxiliares de um magistrado (Ioa. Chrys., *In 1 Cor. hom.*, 11, 4; 40, 5). Segundo João Crisóstomo (*In 2 Cor. hom.*, 24, 4):

E mesmo se algum objeto necessário precisar, ele não ousa pôr os pés no fórum, exceto que seja com seus escravos seguindo, e seu cavalo, e todos os outros espetáculos dispostos em ordem, para que seus mestres não o condenem. E se ele vê algum amigo daqueles que são verdadeiramente assim,

---

<sup>276</sup> O termo latino *fasces* refere-se a um símbolo de origem etrusca, utilizado pelo Império Romano, que é associado ao poder e à autoridade. Originalmente, era denominado *fasces lictoriae*, pois era carregado por um *lictor*, o qual precedia a passagem de figuras da suprema magistratura em cerimônias oficiais, abrindo caminho em meio à população (MARSHALL, 1984, p. 120-141).

não tem a ousadia de falar com ele em pé de igualdade; pois tem medo de seus senhores, para que não o destituam de sua glória.

A motivação subjacente a essas ações seria a necessidade de os indivíduos se envolverem em uma competição por status, ao menos na visão de João Crisóstomo, para quem quanto mais pessoas seguissem tais ritos, mais senhores teriam, pois seriam escravizados por eles. João (*In Col. hom.*, 7, 3) não poupava nem mesmo os funcionários do governo e os membros da casa imperial, ao declarar que os governadores possuíam ordenanças que corriam à sua frente, abrindo caminho para seu chefe através da ágora. Já Eutrópio, o cônsul caído em desgraça, não teria mais pessoas para fazer isso por ele, para sua vergonha:

Onde estão agora os derramadores de vinho? Onde estão as pessoas que abriram caminho no mercado e cantaram seus louvores inúmeras vezes na frente de todos? Por causa de sua luta eles fugiram; eles negaram sua amizade; eles estão criando segurança para si mesmos (Ioa. Chrys., *In Eutr.*, 1).

João Crisóstomo (*In Col. hom.*, 7, 3) notava a queda de outros governadores de província ao evocar a nostalgia que sentiam por essas procissões. No entanto, parece que não apenas os governadores, mas outros de condição social superior se cercavam de servos que lhes abriam caminhos ao se deslocar pelo mercado. O pregador, inclusive, questiona os membros de sua congregação que exibiam comportamento semelhante:

Por que você tem muitos escravos? Visto que, como em nosso vestuário, devemos seguir apenas nossa necessidade, e em nossa mesa, também em nossos escravos. Que necessidade há então? Nenhuma. [...] Vamos permitir que você mantenha um segundo escravo. Mas se você angariar muitos, você não o faz por causa da humanidade, mas por autoindulgência (Ioa. Chrys., *In 1 Cor. hom.*, 40, 5-6).

Ao que tudo indica, para João Crisóstomo (*In Eutr.*, 1, 3; *In Ioh. hom.*, 61, 3), as praças públicas e seus mercados eram lugares altamente corruptíveis e, sobretudo, masculinizados. João (*De sac.*, III, 13, 37-51) defendia que as virgens não deveriam frequentar a ágora, pois nesse tipo de lugar elas corriam o risco de se deparar com o olhar de homens lascivos. Suas idas aos mercados e praças podiam até mesmo atrair os olhares dos homens cristãos, que sentiriam vergonha e medo de serem vistos admirando as mulheres no mercado (Ioa. Chrys., *In Matt. hom.*, 73, 3). No entanto, não apenas as mulheres jovens frequentavam a ágora, mas também as casadas (Ioa. Chrys., *In 1 Tim. hom.*, 9, 1) e as viúvas (Ioa. Chrys., *Quod freq. conven.*, 3; *De sac.*, III, 13, 9).

Como um ponto de comércio, a ágora era um local ideal para se comprar carne, vinho e outros produtos (Ioa. Chrys., *Ad Theod.*, 19, 7-10; *In Act. apost. hom.*, 9, 5; *De stat.*, 17), embora durante os períodos de escassez suas lojas ficassem “vazias de mercadorias” e “cheias de

confusão” (Ioa. Chrys., *De s. Bab.*, 2). João Crisóstomo (*In 1 Cor. hom.*, 36, 5) nos fornece detalhes sobre a existência de lojas de comerciantes no mercado, como barbeiros e perfumistas. A competição entre os comerciantes era acirrada o suficiente para despertar a preocupação do bispo pelos lojistas em dificuldades, como vimos em uma de suas homilias proferidas em Constantinopla (Ioa. Chrys., *In 1 Thess. hom.*, 10, 4). Mesmo que tenha afirmado que Paulo era um fabricante de tendas e que deveria ter “passado toda a sua vida no mercado” (Ioa. Chrys., *In Heb. hom.*, 16, 4), o ambiente barulhento e a agitação coletiva produzidos pelo comércio eram tamanhos que João (*In Act. apost. hom.*, 6, 3), ao dissertar sobre o autocontrole, afirma que um homem passional é como:

[...] um mercado e tumulto, onde é grande o barulho dos camelos, mulas e jumentos que seguem: dos homens gritando alto para aqueles que se encontram eles, para que não sejam pisados: e ainda, de batedores de prata, de braseiros, de homens empurrando e empurrando para um lado e para o outro e alguns dominados, alguns dominadores.

No curso dos negócios, além da algazarra dos compradores e vendedores, uma das ações que João Crisóstomo (*In Act. apost. hom.*, 9, 5-6) mais reprovava era o juramento invocando a religião:

Por dez óbolos você tem lá xingamentos e juramentos. De fato, porque o raio não cai do céu, porque nem tudo é derrubado, você fica segurando Deus em seus laços: para conseguir alguns legumes, um par de sapatos, por uma pequena questão de dinheiro, chamando-o para testemunhar. [...] Expulsemos esta doença da alma: de qualquer forma, vamos expulsá-la da ágora, de nossas lojas, de nossos outros locais de trabalho; nossos lucros serão maiores.

Além das personagens supramencionadas, João Crisóstomo (Ioa. Chrys., *In Eph. hom.*, 17, 3) também nos fornece outra indicação a respeito do comportamento dos escravos na ágora, que deveriam se portar adequadamente, visto que seus senhores não permitiam que seus escravos falassem em público. Apesar disso, o bispo afirma que os escravos, quando visitavam os mercados sozinhos, não eram dignos de confiança, pois “abandonavam as tarefas que seus senhores lhes confiaram e se fixavam por mero acaso para aqueles que caíam em seu caminho, e desperdiçavam seu lazer lá” (Ioa. Chrys., *In Rom. hom.*, 4, 4).

João Crisóstomo (*In Act. apost. hom.*, 29, 4) também declara que os escravos poderiam se distrair por mendigos pedintes ou mesmo por mendigos que realizavam performances, assim como por pessoas exibindo feras domesticadas, comuns nas ágoras de Constantinopla. A respeito desses últimos, João provavelmente está se referindo aos artistas de rua, que ele incluía na mesma categoria dos mendigos. Em várias ocasiões, refere-se a pessoas esmolando no

mercado (Ioa. Chrys., *Quod freq. conven.*, 3; *In Ioh. hom.*, 60, 4), descrevendo-os como “pobres miseráveis, aleijados, coxos e mutilados” (Ioa. Chrys., *In Act. apost. hom.*, 13, 4), embora as viúvas da Igreja também pudessem estar entre os pedintes da Capital (Ioa. Chrys., *Quod freq. conven.*, 3). O bispo também afirma que indigentes e mendigos presentes nas ruas de Constantinopla abusavam abertamente dos sacerdotes em busca de favores, como vemos no seguinte trecho:

Assim é, o bispo está exposto às línguas de todos, à crítica de todos, sejam eles sábios ou tolos. Ele é assediado com preocupações todos os dias, não, todas as noites. Ele tem muitos para odiá-lo, muitos para invejá-lo. Não me fale daqueles que cativam o favor de todos, daqueles que desejam dormir, daqueles que avançam para este ofício como para repouso. [...] Ora, os indigentes e mendigos abusam dele abertamente no mercado (Ioa. Chrys., *In Act. apost. hom.*, 3, 4).

E ainda, João Crisóstomo (*In Ioh. hom.*, 60, 4) narra que prisioneiros também poderiam ser trazidos acorrentados para mendigar no mercado, incomodando os passantes, mas embora façam isso “o dia todo”, “nem coletam o suficiente para viver”. Algumas dessas pessoas, inclusive, dormiam ao ar livre, provavelmente na própria ágora (Ioa. Chrys., *In 1 Cor. hom.*, 11, 5).

A ágora não era apenas um lugar para se adquirir mercadorias ou realizar algum outro negócio, mas também para se conversar livremente sobre os mais diversos assuntos. A esse respeito, João Crisóstomo (*In Col. hom.*, 9, 3) aconselhava aos seus ouvintes: “E mesmo se você estiver no mercado, você pode se recompor; e cante a Deus, ninguém te ouve”. Não apenas homens, mas mulheres poderiam ser encontradas conversando na ágora (Ioa. Chrys., *In 1 Tim. hom.*, 9, 1). Na perspectiva de João (*In Ioh. hom.*, 32, 3), os frequentadores assíduos dos mercados desperdiçavam o próprio tempo e eram atraídos por assuntos improdutivos:

Não é estranho que aqueles que se sentam ao lado do mercado possam dizer os nomes, famílias e cidades de cocheiros e dançarinos, e os tipos de poder possuídos por cada um, e podem dar conta exata das boas ou más qualidades de cada cavalo?

Em determinada pregação, João Crisóstomo (*In Eph. hom.*, 17) se queixa do fato de membros de sua congregação contarem piadas em praça pública. Ele afirma que a ágora era um lugar onde “as pessoas se demoravam em participar de reuniões inúteis”, além de “encontros e debates” acerca de “mercadorias, ou impostos, ou a mesa suntuosa, ou a venda de terras, ou outros contratos, ou testamentos, ou heranças, ou qualquer outra coisa desse tipo” (Ioa. Chrys., *De stat.*, 10, 1). O bispo é bem mais incisivo, ao defender que, em tais reuniões, pessoas que



sequer eram dignas de pisar no palácio imperial, passavam o tempo no mercado discutindo assuntos que não lhe cabiam, nem mesmo entendiam:

Mas eles, como pessoas que não são dignas nem em sonho de pisar no palácio do rei, mas que passam o tempo no fórum com outros homens, adivinhando por sua própria imaginação o que não podem ver, cometeram um grande erro, e, como cegos ou bêbados em sua peregrinação, lançaram-se uns contra os outros; e não apenas uns contra os outros, mas contra si mesmos, mudando continuamente sua opinião, e isso sempre sobre os mesmos assuntos (Ioa. Chrys., *In Ioh. hom.*, 2, 2).

Apesar da censura de João, assuntos teológicos eram discutidos na ágora e no fórum, assim como afirmava Gregório de Nissa (*Deit. fil.*, 557), após sua visita a Constantinopla: “Em todo lugar, nas praças públicas, nas encruzilhadas, nas ruas e vielas, as pessoas paravam e falavam ao acaso sobre a Trindade”. Apesar de considerar nocivas as reuniões no mercado, João Crisóstomo (*De stat.*, 6, 6) recomenda que sua congregação fale continuamente sobre as leis divinas “à mesa, na ágora e em suas outras reuniões”. Se algum dos fiéis “ouvir alguém na rua, ou no meio da ágora, blasfemando contra Deus”, João (*De stat.*, 1, 12) aconselha confrontá-los.

Como afirma Lavan (2007, p. 163-164), João Crisóstomo não nos fornece detalhes sobre as modalidades de interação que ocorriam na ágora, que frequentemente se transformavam em brigas e trocas de insultos. A impressão que ressalta das descrições feitas por Crisóstomo é que a ágora era um local de competição social ritualizada, mas não necessariamente de confronto físico.<sup>277</sup> No entanto, sabemos que a ágora também era palco de episódios de violência física. Nesse sentido, João (*De stat.*, 1, 12) afirma que “quando vemos uma luta acontecendo na ágora, vamos para o meio dela e reconciliamos os combatentes!”.

Discussões por dinheiro não eram incomuns na ágora, especialmente naquelas que contavam com um mercado (Ioa. Chrys., *In Matt. hom.*, 15, 10). João Crisóstomo (*De stat.*, 14, 1) menciona uma ocasião, na ágora de Antioquia, em que alguém teve seu manto despojado devido a uma dívida, o que não era incomum. Os homens ricos, por sua vez, mandavam seus escravos expulsarem aqueles que desejassem enquanto passavam pela ágora (Ioa. Chrys., *In I Cor. hom.*, 40, 5). Nas palavras de João (*De stat.*, 2, 2), a ágora era um lugar perigoso para os fora-da-lei, para aqueles que tinham algum problema com a justiça e, sobretudo, para os cristãos. Por essa razão, advertia:

---

<sup>277</sup> O assassinato de Hipácia, que foi arrastada de sua carruagem alta na rua por uma multidão, parece totalmente excepcional, uma vez que foi profundamente chocante para os contemporâneos e provocou uma reação imperial (Soc., *Hist. eccl.*, VII, 15).

É por isso que eu, portanto, aconselho que se abstenha não apenas de falar, mas também de ouvir coisas semelhantes quando os outros dizem; para que você sempre esteja comprometido com a lei de Deus. [...] Embora algo bom possa ser ouvido nas reuniões pagãs, será apenas uma boa palavra entre as muitas faladas pela grande multidão ali. É completamente diferente quando lemos as Sagradas Escrituras. Você nunca ouvirá palavras más, mas todas elas estão cheias de salvação e filosofia, assim como as que são lidas para nós hoje (Ioa. Chrys., *Propt. forn.*, 1-2).

A ocupação da ágora e demais lugares públicos provocava a ira de João Crisóstomo, pois estimularia o prazer físico, o luxo e a vaidade, atraindo assim as forças demoníacas. A ênfase indevida no esplendor dos edifícios urbanos e as estátuas dos deuses eram um convite à corrupção. Mesmo que as pessoas não adorassem as estátuas, João (*In Matt. hom.*, 4, 10; *In Dan.*, 3) advertia que monumentos e estátuas auto-engrandecedoras ou onerosas, embora inanimadas, eram um chamariz para os demônios, em virtude do orgulho, da inveja ou da vaidade que suscitavam.

Em mais de uma ocasião, João Crisóstomo (*In Matt. hom.*, 4, 10; *In Dan.*, 3) se refere ao exemplo da estátua de Nabucodonosor que, embora fosse um objeto físico, a atividade cerimonial associada a ela constituía um “teatro do diabo”, sendo a vaidade representada por ela replicada em situações contemporâneas pela maneira como os ricos mantinham suas roupas, casas, comitivas, estátuas e colunas. Em outras palavras, uma estátua presente numa praça pública poderia ser objeto de impiedade pela vaidade que exprimia e incentivava, gerando assim uma distorção da alma ao inculcar nela o desejo de se construir edifícios luxuosos e cultivar outras formas de pompa mundana (Ioa. Chrys., *In Matt. hom.*, 63, 4). Numa enfática alusão à vaidade contida nesses locais, João (*In Matt. hom.*, 34, 4-5) chegou a declarar que, se a carne não apodrecesse, as pessoas decorariam paisagens cívicas com seus cadáveres em vez de estátuas.

### **Contra o teatro e o hipódromo**

Além das ágoras e dos fóruns, outros importantes elementos arquitetônicos que integravam o ambiente construído da cidade clássica eram o hipódromo e o teatro. Assim como a ágora e o fórum, esses últimos também foram alvo de João Crisóstomo durante sua passagem por Constantinopla. Em algumas de suas homilias pronunciadas na Capital, percebemos o grande esforço do bispo para diferenciar os lugares de culto cristãos e os lugares de culto imperial e pagãos, considerados impróprios pelo bispo.

Não há dúvida que o hipódromo e o teatro da cidade, com suas diversões que evocavam a cultura tradicional greco-romana e seu panteão de deuses esculpidos em estátuas ou figurados em mosaicos, constituíam-se empecilhos para o projeto de conversão da cidade clássica em uma cidade cristã ou cristianizada. Contra os jogos e os espetáculos realizados no hipódromo e as peças teatrais encenadas em Constantinopla, João Crisóstomo dedicou um denso sermão, intitulado *Contra ludos et theatra*, provavelmente proferido em julho de 399. Valendo-se dos recursos retóricos mencionados nos tópicos anteriores deste capítulo, João (*C. lud. et theat.*, 272) inicia a homilia da seguinte forma:

Isso pode ser tolerado? Isso pode ser aceito? Depois de ouvir longas séries de discursos e muito ensino, algumas pessoas nos abandonaram, e nos abandonaram pelo espetáculo das corridas de cavalo. Eles se tornaram tão frenéticos que enchem a cidade inteira de gritos e desordem, soltando gargalhadas ou lamentações.

Como vimos, João prosseguia em sua luta pela separação, entre os cristãos “legítimos”, dos hereges e dos pagãos, evocando os malefícios dos *ludi* para isso. Para o bispo, estava claro que os seguidores de Cristo deveriam se abster de entretenimentos mundanos, como as representações teatrais, os combates de feras e as corridas de cavalo (Ioh. Chrys., *C. lud. et theat.*, 272-278). Nem mesmo deveriam compartilhar, por tempo prolongado, espaços frequentados por não-cristãos, uma vez que lhes eram nocivos. Em suas palavras:

Se você fosse viciado em assistir ao circuito de bestas selvagens, por que você não ligou para as paixões selvagens em si mesmo, a saber fúria e desejo, e colocou nelas o freio da filosofia, que é virtuoso e leve, e impôs o argumento correto, e os dirigiu para o prêmio de uma vocação superior, não fugindo da impureza para a impureza, mas da terra para o céu? [...] Mas você simplesmente deixou o seu negócio de lado e ficou olhando as vitórias de outras pessoas, desperdiçando tal dia de braços cruzados e em vão (Ioa. Chrys., *C. lud. et theat.*, 273).

João Crisóstomo era exaustivo em descrever os malefícios que os entretenimentos mundanos poderiam causar à sua audiência. Para ele, a impureza e a selvageria tomariam conta dos corações daqueles que frequentassem o hipódromo e o teatro. João sabia da dificuldade em lidar com tais atividades e exortava sua congregação a se valer da sabedoria e da própria filosofia cristã para refrear as paixões e os impulsos danosos à alma. Em outra de suas homilias, de forma similar, afirma:

Por que preciso falar do tipo de encanto que se encontra nas corridas de cavalos? Ou nas competições das feras? Pois também esses lugares, cheios de toda excitação sem sentido, treinam a população para adquirir um tipo de temperamento impiedoso, selvagem e desumano, e praticá-los vendo homens despedaçados, e sangue fluindo, e a ferocidade de animais selvagens

confundindo todas as coisas. Agora todos estes nossos sábios legisladores desde o princípio introduziram, sendo tantas pragas! E nossas cidades aplaudem e admiram (Ioa. Chrys., *In 1 Cor. hom.*, 12, 11).

O autocontrole seria um requisito fundamental para se combater a impureza e as ações pecaminosas contidas em espaços impróprios para os cristãos e para evitar os vícios do mundo, capazes até mesmo de destruir as famílias. Para combater as tentações dos jogos, João Crisóstomo recorria à moral e à vergonha de se frequentar o hipódromo. Desse modo, provoca a sua congregação:

O que eu devo dizer? Ou que explicação devo dar, se um visitante chegar de algum lugar e nos desafiar e disser: “Esta é a cidade dos Apóstolos? Esta é a cidade que recebeu tão grande educador? São essas as pessoas que amam a Cristo, que é o espetáculo verdadeiro e espiritual?” (Ioa. Chrys., *C. lud. et theat.*, 272).

Constantinopla, durante os séculos IV e V, despontou não apenas como capital, mas como um importante centro do cristianismo, atraindo fiéis das regiões mais próximas e peregrinos de localidades longínquas. Desse modo, o resgate de um passado apostólico fornecia à recém-remodelada cidade grega um *background* importante para a formação da identidade cristã, como exposto no capítulo 3. Portanto, não sem motivo, João Crisóstomo (*C. lud. et theat.*, 272) declara: “Esta é a cidade dos Apóstolos? Esta é a cidade que recebeu tão grande educador?”.

Para os que acreditavam que apenas os jogos eram causa de perdição, o que os levava a trocar o circo pelo teatro, João Crisóstomo (*C. lud. et theat.*, 274) é enfático ao condenar os espetáculos teatrais: “Você correu da fumaça para o fogo, descendo para outro buraco que era ainda pior”. E prossegue com críticas aos atores e atrizes:

Velhos homens envergonhavam o cabelo grisalho e jovens jogavam a juventude fora. Os pais trouxeram seus filhos, desde o início guiando os jovens inexperientes para as profundezas da depravação, de modo que não teria sido um erro chamar aqueles homens de assassinos de crianças em vez de pais, pois entregavam as almas de seus filhos ao mal (Ioa. Chrys., *C. lud. et theat.*, 274).

A alusão aos cabelos brancos, às cãs, símbolos da humildade e da sabedoria cristã, tornaram-se um *topos* nos discursos cristãos. Sobretudo a partir de Tertuliano (*De cultu fem.*, I, 8, 2), as mudanças feitas no corpo por vaidade foram consideradas como corrupção à obra de Deus, pura por natureza. Logo, os cristãos deveriam honrar o cabelo grisalho, descrito em *Provérbios* (16, 31) como “uma coroa de experiência e esplendor, que deve ser conquistada mediante uma vida justa”. Para João Crisóstomo, onde estaria a experiência e a sabedoria de um indivíduo que frequenta o teatro? Ser espectador de tais apresentações era, para o bispo, algo vergonhoso,

tanto diante de si quanto de Deus. A juventude, por outro lado, ainda longe da experiência, estaria desperdiçando suas vidas. Mas, pior do que tais jovens, seriam os seus pais, que levavam os filhos às peças teatrais. Estes eram comparados abertamente a assassinos de crianças, descumprindo um dos papéis essenciais da paternidade, expressos também em *Provérbios* (22, 6-11), que diz: “Educa a criança no caminho em que deve andar; e até quando envelhecer (quando crescer) não se desviará dele”; ou ainda em *Efésios* (6, 4), que exorta aos pais: “criai-os na doutrina e admoestação do Senhor”. Sem dúvida, um dos motivos pelo qual o bispo, fiel aos seus ideais ascéticos, condenava o teatro se referia, sobretudo, às performances das atrizes, que considerava como prostitutas, sedutoras e motivo de vergonha (Ioh. Chrys., *C. lud. et theat.*, 272-278). O bispo não poderia ser mais direto e enfático:

Por que eu falo sobre o teatro? Muitas vezes, se encontramos uma mulher no mercado, ficamos alarmados. Mas você se senta em seu assento superior, onde há tal convite para um comportamento ultrajante, e vê uma mulher, uma prostituta, entrando com a cabeça descoberta e com total falta de vergonha, vestida com roupas douradas, flertando e cantando canções de meretrizes com sedutoras melodias, e proferindo palavras vergonhosas. Ela se comporta tão descaradamente que, se você a observar e se questionar, se curvará de vergonha. Você se atreve a dizer que não sofre reação humana? Seu corpo é feito de pedra? Ou ferro? (Ioa. Chrys., *C. lud. et theat.*, 274).

Uma vez mais, a vergonha aparece como um dos artifícios de persuasão do bispo no que se refere à demarcação de locais próprios e impróprios para os cristãos. João Crisóstomo compreende a fragilidade da natureza humana perante os desejos, sobretudo sexuais, por isso questiona o senso de alarde desses cristãos frequentadores de ambientes considerados indignos pelo bispo. Para ele, há todo um aparato atrativo e sedutor nas apresentações das mulheres, que exercem ação sobre os homens, posto que o pecado original corrompeu a natureza dos seres humanos. Logo, a decisão mais sábia seria evitar esses espaços de contaminação da mente, do corpo e da alma.

Para João Crisóstomo, talvez um dos maiores prejuízos à vida de um bom cristão resida na sexualidade, no erotismo e na sedução própria das mulheres, em especial das atrizes, que impactavam os frequentadores dos espetáculos teatrais. Acerca disso, declara:

Pois mesmo se você não tivesse relações íntimas com a prostituta, em sua luxúria você se juntou a ela, e você cometeu o pecado em sua mente. E não foi só naquela época, mas também quando o espetáculo terminou e a mulher foi embora, sua imagem permanece em sua alma, junto com suas palavras, sua figura, sua aparência, seu movimento, seu ritmo e suas melodias distintas e meretrícios; e tendo sofrido inúmeras feridas você vai para casa. [...] Pois quando, saturada com aquela mulher, você volta para casa como ela cativa, sua esposa parece mais desagradável, seus filhos

o sobrecarregam, seus escravos se tornam problemáticos, e sua casa é dispensável. Suas preocupações costumeiras parecem incomodá-lo quando se relacionam com o gerenciamento de seus negócios, e todo mundo que o visita é um incômodo irritante (Ioa. Chrys., *C. lud. et theat.*, 275).

Difícil não perceber aqui a preocupação do pregador com as atrizes, tratadas como prostitutas. João Crisóstomo descreve em detalhes as consequências danosas de se frequentar o espaço do teatro. O indivíduo que frequentava o teatro, segundo João, era a vítima que, seduzida pelas atrizes, era contaminada, que se feria e levava consigo as feridas para casa. Assim como o evangelista que, em *Mateus* (5, 28), afirma: “Eu, porém, vos digo, que qualquer que olhar para uma mulher com intenção impura, em seu coração, já cometeu adultério com ela”, Crisóstomo (*C. lud. et theat.*, 275) é veemente ao admoestar os homens de sua congregação que tinham por hábito ir ao teatro: “[...] mesmo se você não tivesse relações íntimas com a prostituta, em sua luxúria você se juntou a ela, e você cometeu o pecado em sua mente”. A imagem desse momento, dessas mulheres, permanecia na alma do homem, consumindo-o, até que, aos poucos, sua vida começaria a ruir, sua mulher, seus filhos e até mesmo as visitas se tornariam um incômodo. Esse seria, portanto, o efeito que um entretenimento diabólico como o teatro teria sobre um cristão.

É conveniente destacar que o conteúdo das homilias de João Crisóstomo, além ser composto por preceitos evangélicos e exegese bíblica, incluía também as práticas dos cristãos da Capital, que nem sempre seguiam os conselhos do bispo, uma vez que ainda se encontravam ligados às tradições greco-romanas. Inclusive, o pregador outrora afirmou que podia identificar os infiéis, uma vez que esses assistiam a corridas de cavalos, espetáculos teatrais e participavam de reuniões iníquas na ágora (Ioa. Chrys., *In Matt. hom.*, 4, 8). A fim de solucionar de uma vez por todas tais situações, o bispo passou a endurecer suas palavras e ameaçar os pecadores:

Portanto, eu faço esta proclamação, em uma voz clara e alta, de que se alguém após esta exortação e ensinamento desabar de volta à desgraça ilegal do teatro, eu não o receberei dentro destes limites, não o deixarei compartilhar nos sacramentos, não permitirei que ele toque na mesa sagrada. Assim como os pastores separam as ovelhas que são afligidas pela sarna das ovelhas saudáveis, a fim de evitar que o resto pegue a doença, assim agirei da mesma maneira. Pois, se na antiguidade o leproso recebia ordens de se sentar do lado de fora do acampamento, e mesmo se fosse rei, seria expulso junto com sua coroa, muito mais deveríamos expulsar desse acampamento sagrado aquele que tem lepra em sua alma (Ioa. Chrys., *C. lud. et theat.*, 276).

As ameaças do bispo não eram simplesmente retóricas, pois o cristão que frequentasse tais locais impróprios não lidaria apenas com consequências de natureza espiritual, mas seria também punido em questões práticas, como não receber os sacramentos e ou ser admitido no

recinto da igreja, considerado um local sagrado. Ao realizar tal advertência, João Crisóstomo (*C. lud. et theat.*, 276-277) evoca sua posição como bispo e representante eclesiástico ordenado:

Pois já faz um ano desde que entrei em sua cidade e não parei de realizar frequentes e constantes lembretes sobre isso. Mas, como alguns persistiram na putrefação, bem, de agora em diante, devemos introduzir a exclusão. Se eu não possuo uma espada de ferro, pelo menos eu tenho uma palavra que é mais afiada que ferro. Se não posso tocar em fogo, tenho uma doutrina que é mais quente que o fogo e que posso queimar mais ferozmente (Ioa. Chrys., *C. lud. et theat.*, 276-277).

Para finalizar, o bispo acrescenta: “Não despreze meu decreto. Apesar de sermos inúteis e lastimáveis, no entanto, recebemos um status pela graça de Deus que pode alcançar essas coisas” (Ioh. Chrys., *C. lud. et theat.*, 277). João afirma, quando dessa homilia, que já havia se passado um ano de sua consagração episcopal, um ano consumido na luta contra os espetáculos, jogos e espaços públicos nocivos aos cristãos. O tópico tratado na homilia *Contra ludos et theatra* não era, pois, novidade para seus ouvintes. A insistência do bispo no assunto, além da preocupação com a demarcação de fronteiras entre cristãos e pagãos, revela que os cristãos da cidade costumavam apostar nas corridas de cavalo, assistir às apresentações no teatro e frequentar ambientes públicos, como banhos, praças e mercados. Inclusive, na homilia proferida após a queda de Eutrópio, em 399, João Crisóstomo utilizava o exemplo do eunuco imperial para demonstrar que as recompensas provenientes dos jogos e das tradições greco-romanas não eram duradouras. Em suas palavras:

Onde estão agora os esplêndidos ornamentos do consulado? Onde estão as tochas brilhantes? Onde estão os aplausos, os coros, as festividades e os feriados? Onde estão as coroas e estandartes? Onde está o alvoroço da cidade e as aclamações durante as corridas de bigas e os comentários lisonjeiros dos espectadores? Todos eles se foram. [...] Eles foram a noite toda um sonho e, quando o dia chegou, eles desapareceram. Eram flores de primavera e, quando a primavera passou, todas murcharam. Eles eram uma sombra e derreteram. Eles eram fumaça e dispersos. Eram bolhas e estouraram. Eles eram uma teia de aranha e foram rasgados em pedaços. É por isso que estamos entoando esta máxima espiritual, repetindo continuamente: “Vaidade das vaidades, tudo é vaidade”. Pois esta máxima deve ser inscrita permanentemente nas paredes, nas roupas, no mercado, na casa, nas ruas, nas portas, nos pórticos e, sobretudo, na consciência de cada pessoa; e deve ser estudada constantemente (Ioh. Chrys., *In Eutr.*, 1)

Em diversas circunstâncias, João (*Adv. Iud.*, 1, 6) insistia que tais lugares e as atividades ocorridas ou realizadas neles constituíam *loca* demoníacos e onde quer que os demônios habitassem, os cristãos não deveriam ali estar, mesmo que nenhuma estátua estivesse sendo adorada ou algum culto pagão estivesse sendo oficiado.

João Crisóstomo, portanto, buscou interferir em questões complexas do cotidiano e da cultura de Constantinopla, como o uso do espaço e do tempo. Mas não apenas nesses pontos concentrou seus esforços. Ao pregar um estilo de vida austero, João Crisóstomo recomendava aos fiéis o desapego aos bens materiais, incentivando as ações de caridade e a virgindade, sobretudo às ascetas do sexo feminino, que não raro doavam suas posses à Igreja, contribuindo assim com a manutenção de asilos, leprosários, hospedarias, mosteiros e igrejas. Nesse momento, o espaço da cidade ia aos poucos adquirindo marcadores cristãos, locais em que a identidade da congregação era reforçada, o que nos remete ao estudo das isotopias, o contraponto das heterotopias tão condenadas por João Crisóstomo.

### **A CRIAÇÃO DOS *LOCA SANCTA*: AS ISOTOPIAS**

Segundo Jan Assmann (2008, p. 111), os materiais físicos são moldados conforme os significados que as pessoas lhes atribuem, incluindo a dimensão física dos espaços e edifícios e a maneira pela qual as ações humanas produzem visões, sons, cheiros e sensações táteis que organizam a experiência e o significado. Em Constantinopla, à época de João, os significados não se limitavam aos aspectos físicos dos monumentos e edifícios e à sua organização espacial, mas incluíam as práticas e atividades realizadas nos recintos, como as corridas no hipódromo, as encenações do teatro e as ações que ocorriam na ágora.

João Crisóstomo acreditava que as visões e os sons experimentados nesses lugares atraíam demônios e semeavam o caos entre os espectadores, produzindo assim a discórdia, e não a solidariedade cristã (*Or. fun.*, 4, 20-21; 13, 7-25; 16, 9-16). O hipódromo era marcado pela violência, pelo derramamento de sangue, por encantamentos e gritos estridentes, próprios de “espetáculos satânicos” (Ioa. Chrys., *De Laz. conc.*, 7, 1). O teatro, por sua vez, era assolado pela nudez e lascívia, por temas sexuais transgressores e odes carregadas de erotismo que suscitavam paixões destrutivas (Ioa. Chrys., *C. lud. et theat.*, 272-278). Já as praças públicas eram repletas de tumulto e de exhibições pomposas dos ricos, o que indicava uma cidade em ruínas (Ioa. Chrys., *De Anna serm.*, 4, 1). Ao mesmo tempo que classificava lugares como “não-cristãos”, heterotópicos, João oferecia à sua audiência lugares antagônicos àqueles, lugares “cristãos”, que classificamos como isotópicos. Plenos de visões, sons e atividades alinhadas com os preceitos evangélicos, esses lugares constituíam-se para a ocupação do tempo dos fiéis.



A fim de combater as heterotopias, João Crisóstomo vale não apenas dos recursos retóricos e *topoi* discursivos apresentados neste capítulo, mas também de eventos do cotidiano e dos espaços e monumentos conhecidos por sua audiência. Após um abalo sísmico atingir a Capital, possivelmente em 398, o bispo declara, em uma de suas homilias, que os pobres, em vigília e reverência ao Senhor, foram capazes de purificar a ágora e purificar o ar da cidade, ao passo que já não se ouvia o canto do teatro e não se frequentavam mais simpósios satânicos (Ioa. Chrys., *De terr. mot.*, 714-715).

João Crisóstomo (*In Matt. hom.*, 80, 2) exorta sua congregação a imitar a mulher que ungiu os pés de Cristo com óleo e a não invejar a vaidade dos imperadores que edificaram monumentos, construíram cidades e ergueram troféus e estátuas pela cidade. Cumpre ressaltar que erigir monumentos e estátuas não eram atos propriamente condenáveis para João; no entanto, davam ensejo à atividade demoníaca, especialmente quando tais artefatos envolviam juramentos, maldições, canções e paixões próprios do hipódromo, do teatro e da ágora. Assim, em *In Acta apostolorum homiliae* (18, 4), João declara que a vanglória havia levado os proprietários fundiários a construir banhos grandiosos e ágoras e a patrocinar festivais, em lugar de financiar a construção de igrejas para os aldeões que habitavam em suas terras.

Em *In Iohannem homiliae* (32, 3), o pregador critica aqueles que discutiam sobre corridas de cavalos e performances dramáticas na ágora, quando deveriam ler a Bíblia para que pudessem aprender a fugir dos demônios e não ir a eles. Assim, João Crisóstomo (*In Ioh. hom.*, 32, 3) declara à sua audiência:

O que é mais doce, diga-me, o que é mais maravilhoso, ver um homem lutando com um homem, ou um homem esbofeteando com um demônio, um corpo se fechando com um poder incorpóreo, e aquele que é de sua raça vitorioso? Vejamos essas lutas, essas que também é conveniente e proveitoso imitar, e que imitando podemos ser coroados; mas não aqueles em que a emulação envergonha aquele que os imita. Se você contemplar um tipo de competição, você a contempla com demônios; o outro, com Anjos e Arcanjos, e o Senhor dos Arcanjos. Diga agora, se você pudesse sentar-se com governadores e reis, e ver e apreciar o espetáculo, você não consideraria uma grande honra? E aqui quando você é um espectador em companhia do Rei dos Anjos, quando você vê o diabo agarrado pelo meio das costas, esforçando-se muito para ter o melhor, mas impotente, você não corre e persegue uma visão como esta?

João Crisóstomo acreditava que os espetáculos teatrais, com sua indumentária, suas canções e danças, eram um convite ao pecado, como o eram as corridas do hipódromo e as cerimônias públicas que tinham lugar na ágora e no fórum. Dessa forma, o bispo enfatiza que residências

deveriam ser construídas, ao passo que edifícios para entretenimento e recursos de decoração, como os mosaicos, deveriam ser evitados:

Mas as artes devem se preocupar com coisas necessárias e importantes para nossa vida, para supri-las e trabalhá-las. Pois para este fim Deus nos deu habilidade, para que pudéssemos inventar métodos pelos quais fornecer nossa vida. Mas que haja figuras nas paredes ou nas roupas, para que isso é útil?, eu lhe peço. [...] Mas mesmo quanto a isso, desde que construa casas e não teatros, e trabalhe com coisas necessárias, e não supérfluas, dou o nome de uma arte (Ioa. Chrys., *In Matt. hom.*, 49, 5).

Para João Crisóstomo, portanto, era essencial que os cristãos abandonassem qualquer uso ou costume próprio da cultura greco-romana e evitassem os lugares heterotópicos, uma vez que não eram compatíveis com os preceitos divinos. Para tanto, o bispo precisou fornecer alternativas à sua congregação, na medida em que, segundo ele, “se o diabo não ousa aproximar-se de uma casa onde está o Evangelho, muito menos algum espírito maligno ou qualquer natureza pecaminosa jamais tocará ou entrará em uma alma que carrega consigo os sentimentos que ela contém” (Ioa. Chrys., *In Ioh. hom.*, 32, 3). Era necessário, pois, que João apresentasse aos seus fiéis ocasiões nas quais poderiam se proteger das ações demoníacas, as quais passamos a conhecer.

### **As procissões e litânicas como isotopias**

João Crisóstomo (*Cat.*, 3, 22) concebeu o mundo como uma paisagem na qual anjos e demônios, estabelecidos em lugares próprios, vigiavam os humanos constantemente. João (*Cat.*, 2, 20-27; *De sac.*, III, 4; VI, 4) costumava dizer à sua congregação que tanto o Espírito Santo quanto os anjos estavam presentes no altar e ao redor dele durante a celebração da Eucaristia, além de frequentarem o batistério durante os ritos batismais e acompanharem o canto coletivo dos salmos.

Além de contrastar os locais ocupados pelos demônios com as igrejas, postas sob a proteção dos anjos, João Crisóstomo (*De terr. mot.*, 714-715; *In Matt. hom.*, 32, 8) opunha as “canções satânicas” do teatro aos “salmos espirituais” das assembleias cristãs. O bispo também argumentava que as canções e visões do teatro eram equivalentes à dança de Herodias, responsável pela morte de João Batista, e por isso o teatro deveria ser evitado. Caso isso fosse feito,

[...] a vossa casa, em vez de teatro, tornar-se-á para vós uma igreja, e o diabo será posto em fuga, e entrará Cristo e o coro dos anjos. Pois onde está Cristo, também estão os anjos, e onde estão Cristo e os anjos, está o Céu, e há uma luz mais alegre que esta do sol (Ioa. Chrys., *In Matt. hom.*, 48, 2-6).

Para João Crisóstomo (*De terr. mot.*, 714-715; *In Matt. hom.*, 45, 2), a igreja e as residências dos devotos eram os locais onde o coro dos anjos e Jesus habitariam, não os teatros. Assim, exortava os membros da congregação a transformarem suas casas em igrejas e a se tornarem “cidadãos dos anjos”, abandonando o teatro e refugiando-se na igreja, um local seguro para a alma.

A alegação de que o Espírito Santo e os anjos seguiam o canto dos salmos é particularmente importante, pois tal atividade poderia ser facilmente realizada em espaços públicos, extrapolando assim os limites da igreja e permitindo aos cristãos ocupar outros lugares. João se esforçou para implementar, por meio das procissões, um conjunto de práticas que atraíssem o Espírito Santo e os anjos para as ruas da cidade, o que suplantaria as canções, os encantamentos, os juramentos, a violência e a nudez dos corpos presentes nos jogos e espetáculos associados à cultura greco-romana. Além disso, as procissões, ao levar para as ruas uma assembleia angelical, com suas celebrações e símbolos, seriam capazes de converter a própria “cidade em uma igreja” (Ioa. Chrys., *De stat.*, 15).

A cidade deveria ser “esplêndida e magnífica” não porque era decorada com colunas e estátuas, mas por causa das procissões que acompanhavam as relíquias dos mártires e preenchiam os espaços públicos com salmos, luzes e aromas destinados a atrair os anjos e a repelir os demônios (Ioa. Chrys., *De Phoc.*, 1-2). Na concepção de João Crisóstomo, uma das funções primordiais da igreja era assistir aos menos favorecidos, física e espiritualmente, sem precisar exibir riquezas materiais, pois, em seu interior, não se produzia a forja de ouro ou prata, mas se realizava uma reunião de anjos, que acompanhavam as salmodias. Inclusive, em uma de suas homilias, João (*In Matt. hom.*, 50, 4) revela seu desgosto por aqueles que doavam luxuosos presentes à igreja sem antes ajudar os pobres:

Portanto, não seja este o nosso objetivo, oferecer apenas vasos de ouro, mas fazê-lo também com ganhos honestos. Pois estes são do tipo que é mais precioso do que o ouro, estes que são inofensivos. Pois a igreja não é uma fundição de ouro nem uma oficina de prata, mas uma assembleia de anjos. Portanto, são as almas que nós necessitamos, já que, de fato, Deus as aceita por causa das almas. Aquela mesa naquele tempo não era de prata nem aquela taça de ouro, da qual Cristo deu a Seus discípulos Seu próprio sangue; mas precioso era tudo ali, e terrível, pois eles estavam cheios do Espírito (*Ef.*, 5, 18). [...] Assim mesmo o honre com esta honra, que Ele ordenou, gastando sua riqueza com os pobres. Uma vez que Deus não precisa de vasos de ouro, mas

de almas de ouro. E estas coisas eu digo, não proibindo que tais ofertas sejam fornecidas; mas exigindo que você, junto com eles, e antes deles, dê esmolas. Pois Ele aceita de fato o primeiro, mas muito mais o último. Pois em um só o ofertante é beneficiado, mas no outro também o recebedor. Aqui o ato parece ser motivo até de ostentação; mas aí tudo é misericórdia e amor ao homem.

Ao levar essa prática cristã para as ruas da Capital, João buscava converter a ágora numa igreja, ou melhor, fazer dos espaços públicos a sede de uma assembleia de anjos, o que diminuiria a importância monumental da cidade (ANDRADE, 2010, p. 178). Portanto, a preocupação de João Crisóstomo em ocupar, com os seus fiéis, as ruas da Capital não derivava apenas do seu desejo de retirar a cidade do controle dos pagãos. De fato, de acordo com Sozomeno (*Hist. eccl.*, VIII, 8), João, tão logo chegou em Constantinopla, inaugurou litânias matinais e noturnas a fim de rivalizar com aquelas conduzidas por grupos anti-nicenos:

Os arianos, tendo sido privados de suas igrejas em Constantinopla durante o reinado de Teodósio, mantiveram suas igrejas fora dos muros da cidade. Antes se reuniam à noite nos pórticos públicos, e eram divididos em bandas, de modo que cantavam antifonicamente, pois compunham certos refrões que refletiam seu próprio dogma, e ao raiar do dia marchavam em procissão, cantando esses hinos, aos lugares em que eles mantinham suas igrejas. [...] João estava temeroso de que algum de sua própria igreja fosse desviado por testemunhar essas exibições e, portanto, ordenou que cantassem hinos da mesma maneira. Os ortodoxos tornaram-se mais distintos e em pouco tempo superaram os hereges adversários em número e procissões; pois eles tinham cruces de prata e velas de cera acesas diante deles.

Cumprido notar que, nesse momento, os arianos não tinham permissão para se reunir em igrejas dentro dos muros da cidade, como confirma Sócrates (*Hist. eccl.*, VI, 8). Um detalhe importante a respeito das procissões cristãs é que as ruas e demais espaços não estavam desertos quando elas ocorriam. Ao contrário, muitas pessoas acorriam para observá-las e mesmo delas tomar parte, como afirma Lavan (2007, p. 160).<sup>278</sup> Por essa razão, é provável que, diante do temor de perder fiéis para os arianos, João tenha organizado procissões semelhantes. Essa informação é confirmada por pelo próprio bispo, que afirma ter organizado procissões como uma “linha de batalha contra os hereges” (Ioa. Chrys., *De Phoc.*, 2).

Tanto as homilias de João Crisóstomo quanto as histórias eclesiásticas descrevem como os grupos arianos e semi-arianos se moviam pelos espaços públicos de Constantinopla, indicando assim que tais procissões espalhavam pelas ruas da Capital, tomando a *Mese*, passando pelos

---

<sup>278</sup> Assim como observa Harry O. Maier (1995, p. 232-249), é possível assumir que grupos heréticos banidos de espaços públicos e igrejas operavam em ambientes domésticos em Constantinopla.

fóruns imperiais e pelas praças decoradas com pórticos.<sup>279</sup> E mais, segundo Sócrates (*Hist. eccl.*, VI, 8), os participantes das procissões de João carregavam tochas, velas e cruzeiros luxuosos ofertados pela família imperial:

Pois como os homoousianos executavam seus hinos noturnos com maior ostentação – pois foram concebidas por João cruzeiros de prata para eles, nas quais eram carregadas velas de cera acesas, fornecidas às custas da imperatriz Eudóxia –, os arianos, que eram muito numerosos, nutridos de inveja, resolveram se vingar por um ataque desesperado e desenfreado contra seus rivais.

Sócrates (*Hist. eccl.*, VI, 8, 10-12) sugere que tanto a assembleia de João Crisóstomo quanto a de seus adversários anti-nicenos evocavam a mesma tradição de salmodia, iniciada em Antioquia, por Inácio, após o mártir ter tido uma visão em que anjos cantavam hinos à Trindade. Eventualmente, os esforços das facções cristãs para controlar as ruas e espaços públicos de Constantinopla incitaram a violência e o derramamento de sangue, o que levou à suspensão das procissões arianas por Arcádio, como narram Sócrates (*Hist. eccl.*, VI, 8) e Sozomeno (*Hist. eccl.*, VIII, 8).

Diante da proibição de Arcádio, as procissões tornaram-se um recurso ainda mais valioso para a cristianização da cidade conforme as aspirações de João Crisóstomo. Tais atividades eram encenadas regularmente e ocorriam sobretudo quando as relíquias dos mártires eram recebidas na cidade ou quando se celebravam as festas dos santos, como observamos em *Homilia dicta postquam reliquiae martyrum etc.* e *De s. hieromartyre Phoca*, por exemplos. Segundo João Crisóstomo (*De stud. praes.*, 2), ao cantarem em uníssono, os salmistas erradicavam as divisões que os separavam e criavam um coro caracterizado pela “igualdade de fala”, de maneira que faziam da Terra uma imagem do Céu. Ao se referir a uma procissão pública, João (*Post. reliq. mart.*, 2) argumenta que seus integrantes portavam duas tochas, uma de fogo e outra de inspiração divina (*prothymia*), elogiando-os por transformar a noite em dia, por esvaziarem o centro urbano, por fazerem do deserto uma cidade e por produzirem rio de fogo que infundia “inspiração” e alegria em seus corações. Nas palavras do próprio bispo:

É por isso que estou pulando de emoção e voando sob a influência do prazer – porque esvaziando a cidade você fez do deserto uma cidade; porque hoje você nos demonstrou a riqueza da igreja. Veja quantas ovelhas estão aqui e nenhum lobo à vista; quantas videiras, e nenhum cardo em lugar algum; quantas espigas de grãos e nenhuma erva daninha! Um mar que se estendia da

---

<sup>279</sup> As ruas mais importantes de Constantinopla foram colonadas. Estes incluem a *Mese*, a extensão noroeste da *Mese*, a estrada norte-sul que liga o *Strategion* ao *Augustaion* e a estrada norte-sul que liga o Corno de Ouro ao porto de Juliano (MANGO, 2001, p. 30-31).

cidade até o local atual – um mar desprovido de ondas, que não traz naufrágios e está livre de rochas; um mar mais doce do que qualquer mel, mais gostoso de beber do que a água pura. Não seria errado chamar este mar também de rio de fogo. Assim, durante toda a noite, as lâmpadas empilhadas em uma linha contínua que se estendia até este martírio forneciam a visão de um rio ardente para aqueles que observavam (Ioa. Chrys., *Post. reliq. mart.*, 2).

Ao que tudo indica, as procissões de João Crisóstomo surtiram um efeito positivo, ao menos sobre a sua congregação. Paládio (*Dial.*, V), referindo-se à luminosidade das procissões, afirma que a salmodia de João havia introduzido a “cor da piedade” em Constantinopla.

Embora a realização de cerimônias religiosas em locais públicos tenha sido uma importante estratégia de cristianização empregada por João Crisóstomo, o espaço da igreja não deveria ser subestimado, pois, para o bispo, ao orarem em tal recinto com seus “irmãos”, os cristãos poderiam adquirir a *homonoia* (harmonia da mente) e se deleitar com uma sinfonia audível (harmonia do som) (Ioa. Chrys., *De incompr. hom.*, 3, 380-394).

Assim, João (*C. anom.*, 11, 3; *Si esur. inim.*, 3) exorta sua congregação a comparecer aos cultos, pois a presença de cada indivíduo no recinto da igreja traria inspiração (*protimia*) para seus vizinhos e familiares. Em suas palavras:

Por todos os lados lobos o cercam, mas seu rebanho não é destruído. Um mar revoltado, tempestades e ondas cercaram constantemente este navio sagrado, mas aqueles que navegam nele não são engolidos pelas águas. Os fogos da heresia ameaçam com suas chamas circundantes por todos os lados, mas aqueles que estão no meio da fornalha desfrutam da bênção de um orvalho celestial. Da mesma forma, é uma coisa inesperada e maravilhosa ver como esta igreja foi encravada nesta parte da cidade. Vê-la aqui é como ver uma oliveira em flor, carregada de frutos, mas de pé no meio de uma fornalha (Ioa. Chrys., *C. anom.*, 11).

Na homilia acima, João Crisóstomo se referia especificamente à *Magna Ecclesia*, a Grande Igreja de Constantinopla. Para ele, era um privilégio e uma bênção dispor de uma estrutura tão edificante como aquela, no centro da Capital. Além disso, João buscava ressaltar os benefícios que os cristãos poderiam adquirir ao frequentar as igrejas e realizar suas orações. Para o bispo, seria possível superar as diferenças individuais por meio da Eucaristia, do perdão dos pecados, do Batismo e da recepção dos dons do Espírito Santo. Tais ritos permitiriam à congregação compartilhar uma unidade que jamais poderia ser adquirida fora dos espaços isotópicos por ele indicados (Ioa. Chrys., *De terr. mot.*, 714-715; *In Matt. hom.*, 82, 5; *Hom. in 1 Cor.* 24, 2; *In Gal. comm.*, 3, 5).

Segundo João Crisóstomo (*De res. mort.*, 7), a transcendência individual seria obtida para sempre no plano celeste, onde o corpo ressuscitado experimentaria a superação definitiva da matéria corruptível, tornando-se mais brilhante e luminoso. Do mesmo modo, ao participar da liturgia eclesial, os cristãos poderiam replicar, no tempo presente, essa experiência luminosa transcendente. Unidos, os fiéis formariam um corpo espiritual, compartilhando o fogo do Espírito Santo, assim como os apóstolos, em Pentecostes (Ioa. Chrys., *In Act. apost. hom.* 4, 2; 11, 1; *In Matt. hom.*, 6, 5; *In Gen. hom.*, 24, 8). Já nas salmodias processionais, as tochas, a inspiração e o dom da graça espiritual derreteriam as divisões carnis para compor um único rio de fogo (Ioa. Chrys., *Post. reliq. mart.*, 2). Mediante esse laço espiritual, todo o povo e o clero compartilhariam uma mesma “nobreza” (*eugeneia*) e, por meio da sincronia de suas vozes (*symphonia*) e do fogo do Espírito Santo, alcançariam a solidariedade corporativa (Ioa. Chrys., *De stud. praes.*, 2).<sup>280</sup> Ao participar das procissões, os fiéis, segundo João (*De stat.*, 21, 2), se tornariam anjos potencialmente indistinguíveis dos anjos que os acompanhavam, pois o “Deus dos cristãos faz anjos de humanos”.

As cerimônias litúrgicas, as litanias, os cânticos e as procissões de João Crisóstomo davam ensejo à superação da divisão entre Céu e Terra e a distinção entre os corpos carnis, produzindo um coro angelical sublime, entoado do mesmo modo por pessoas de diferentes status, idades e etnias. Nessas ocasiões, as mulheres se equiparavam aos homens em sua inspiração espiritual, sendo impossível discernir divisões sociais ou diferenças de gênero, uma vez que todos compartilhavam a mesma *eugeneia* (Ioa. Chrys., *Post reliq. mart.*, 2; *De stud. praes.*, 2).<sup>281</sup>

Assim, o bispo João fazia questão de reiterar que os laços espirituais gerados pela comunhão em Cristo estavam em desacordo com as divisões da comunidade cívica de Constantinopla e com o ordenamento sustentado pelo imperador e pelo Senado. De acordo com João (Ioa. Chrys., *Post reliq. mart.*, 2; *De Phoc.*, 1), o imperador e a imperatriz somente poderiam demonstrar sua solidariedade com a população urbana se deixassem de lado o diadema e a púrpura e se unissem às festividades cristãs portando as “vestes de humildade”. Da mesma forma, “até os magistrados deixavam para trás suas carruagens e carregadores de pessoal e guarda-costas e se acotovelavam

---

<sup>280</sup> No entanto, as noções idealizadoras de João sobre a harmonia da igreja não significavam que ele e sua congregação estivessem de pleno acordo. Como evidenciado por Jaclyn L. Maxwell (2009, p. 164-167), os membros da congregação de João em Antioquia desenvolveram suas próprias práticas cristãs independentemente de sua instrução.

<sup>281</sup> Apesar de tais reivindicações, João também defendia uma divisão de atividades ligada a performances de masculinidade e feminilidade (LEYERLE, 1993, p. 159-174).

com as pessoas comuns”, ao participarem das procissões, pois ali era um local sagrado (Ioa. Chrys., *Post reliq. mart.*, 2).

De acordo com Tiersch (2002, p. 213-214), as homilias de João foram responsáveis por definir as qualidades ideais de um cristão, opondo-se diretamente às formas de representação sustentadas pelo poder imperial e pelas estruturas sociais que organizavam o cívico corpo da cidade. Já as procissões diminuía, por um momento, o prestígio dos símbolos imperiais e estabeleciam um contraste com o palácio imperial, onde todos deveriam manter silêncio na presença do imperador (Ioa., Chrys. *De stud. praes.*, 2).

É notável, pois, que as ações de João, no sentido de cristianizar os espaços e as tradições de Constantinopla, contradiziam o ideal de comunidade cívica sustentado pela casa imperial, tendo em vista que os imperadores, mesmo sendo cristãos, patrocinavam jogos, espetáculos e festividades condenadas por João (TIERSCH, 2002, p. 244-248). Essa era uma situação complexa dentro da Capital, posto que o imperador e muitos membros cristãos da elite senatorial, além de contribuir para as cerimônias imperiais, construíram e apoiaram a construção de igrejas e monumentos cristãos. Como afirma Bowes (2008, p. 116-120), a condenação, por João, das cerimônias imperiais da Capital desafiava os membros da elite como cristãos-modelo, apesar da contribuição que deram à cristianização da cidade.

É preciso ressaltar que, além dos sentidos da visão e do som, as procissões de João Crisóstomo promoviam a solidariedade cristã por meio do olfato. Nos séculos IV e V, os cristãos estavam cada vez mais fazendo uso de incenso e perfumes em seus rituais, a fim de aproximar a condição humana da ordem cósmica (HARVEY, 2006, p. 99-100). Embora a utilização desses novos aparatos ritualísticos estivessem se expandindo, Andrade (2010, p. 182) defende que as procissões de João parecem não ter envolvido incenso, provavelmente porque essa era uma prática de longa data associada aos sacrifícios pagãos. Todavia, como presbítero em Antioquia, João (*De Pelag.*, 1, 4) havia dito à sua congregação que deveria “encher a rua de incensários” após o término da festa da mártir Pelágia. Em outro sermão, João afirmou que sua congregação era como um incensário imperial, pois respirava mirra celestial e a fragrância do Espírito (Ioa. Chrys., *In 2 Cor. hom.*, 5, 2). A esse respeito, Harvey (2006, p. 299) argumenta que as declarações de João assinalam uma mudança do uso do incenso nos ritos religiosos para a sua invocação do incenso com sinal da presença do Espírito.

No entanto, é preciso recordar que as procissões organizadas por João incorporavam apenas velas de cera ou tochas alimentadas por papiro ou azeite, o que também evocava a presença do



Espírito Santo (*Or. fun.*, 80, 19-20). Nesse sentido, a luz e o fogo, alimentados por combustíveis vegetais, provocaria uma experiência distinta das cerimônias imperiais e pagãs, pois transformariam a congregação de Constantinopla num “mar mais doce que o mel e mais potável que todas as águas dos rios” (Ioa. Chrys., *Post reliq. mart.*, 2).

Talvez um dos relatos mais importantes a respeito das atividades organizadas por João Crisóstomo com o propósito de cristianizar o perímetro de Constantinopla seja aquele contido em sua oração fúnebre, como vemos a seguir:

O abençoado Constantino há muito tempo havia transformado aquele espaço em um hipódromo antes de fundar a cidade. Em consequência, parece-me que se deve a esse homem [João] que todas as suas obras [de Constantino] se tornaram igrejas, nomeadamente as ruas com colunatas (*stoai*), a ágora, a cidade, os banhos, o hipódromo (*Or. fun.*, 97, 7-16).

O excerto acima ilumina uma característica importante dos esforços de João Crisóstomo em cristianizar os espaços de Constantinopla à sua maneira. Sabemos que ele havia instituído procissões destinadas a ocupar a paisagem urbana com vigílias e orações e a transformar os edifícios de Constantino em “igrejas”. Por meio de tais procissões, a igreja deveria assumir a ágora em nome e função. Ou seja, ir à ágora equivaleria a ir à igreja nos momentos solenes, já que ambas se tornariam locais onde a assembleia cristã poderia se reunir (ANDRADE, 2010, p. 162). Essa prática, consolidada por João, tornou-se comum em Constantinopla, pois, após os episódios de 404, que levaram ao exílio do bispo, sua congregação passou a celebrar cerimônias em várias partes da paisagem urbana, incluindo um dos banhos públicos e um circo que Constantino havia construído em um terreno fora das muralhas.

A respeito do empenho de João Crisóstomo em consolidar o domínio dos cristãos sobre Constantinopla, o autor anônimo de sua *Oratio funebris* declara:

Ele gastou inúmeras palavras contra o amor ao dinheiro; contra a embriaguez e sua filha, a fornicção, mãe da morte; contra a ganância; contra os obcecados por carruagens; contra aqueles que se aglomeravam nos teatros, que não acreditavam que eles estavam pecando muito, mas estavam fazendo isso por algum [suposto] melhoramento de suas almas, sem saber que estavam arruinando em vez de melhorar suas almas, que estavam trocando a vida eterna por um prazer pequeno e inútil, e que estavam voluntariamente deixando se desviarem do rebanho de Cristo. *Ele transformou todos em amantes do canto dos salmos, por meio dos quais eles fizeram da noite dia, da praça pública uma igreja e da igreja céu* (*Or. fun.*, 31, 18-20, grifo nosso).

Além dos ataques aos teatros, hipódromos e espetáculos, a passagem acima revela que as procissões de João Crisóstomo eram bastante frequentadas em Constantinopla, sendo elas ainda

responsáveis por transformar a noite em dia, a ágora em igreja e a igreja em céu. As procissões de João conectaram, portanto, dimensões visuais, auditivas e olfativas para gerar a experiência de uma comunidade angelical unida por ritos compartilhados. Chamas, cantos e aromas que pairavam no ar minavam a sensação de divisão, individualidade e hierarquia social. Ao tomar as ruas colunadas e as praças públicas, as procissões de João conferiam-lhe novos significados ao enfatizar que a beleza da cidade não residia na arquitetura, mas no espetáculo da virtude cristã (ANDRADE, 2010, p. 183).

Assim, o autor da oração fúnebre afirma que, de modo similar, durante a ordenação de João, as aclamações da multidão foram tão sublimes que ultrapassaram a *physis* humana e se aproximaram da estatura angelical e que até mesmo os anjos se uniram à multidão em seus louvores (*Or. fun.*, 16, 9-11). Essa identidade comum da igreja, na qual “todos têm o mesmo grau, e uma voz é emitida de muitas línguas”, proporcionava uma experiência significativa para os cristãos de Constantinopla (Ioa. Chrys., *De stud. praes.*, 2).

### **As igrejas e os *martyria***

Para compreender como João Crisóstomo e sua prédica se integravam na vida religiosa da cidade, é importante levar em consideração o ambiente litúrgico de Constantinopla no final do século IV e início do V, uma vez que o bispo recomendava esses eram locais aos fiéis como forma de se protegerem das maleficências da cidade e receberem as graças divinas.

A igreja na qual João parece ter pregado com mais frequência era a *Magna Ecclesia*, a Grande Igreja. Isso porque, juntamente com o *episkopeion*, que lhe era adjacente, formava o centro administrativo da congregação da Capital (MAYER, 2000, p. 281). João também pregava na Igreja dos Santos Apóstolos, na Santa Irene, na Santa Anastácia e em São Paulo (Ioa Chrys., *Adv. eos qui non adf.*, 1-4; *Quod freq. conven.*, 1-3; *Dict. in temp. Anast.*, 1-4; *Post. presb. Goth.*, 1-7).<sup>282</sup> Na época em que João pregou nessa última, o recinto se encontrava em poder de uma congregação de godos nicenos, que mantinha seu próprio clero e executava seus ofícios

---

<sup>282</sup> A Igreja de São Paulo recebeu o nome de um ex-bispo niceno da cidade, cujos restos mortais haviam sido trasladados da Armênia, em 381, por Teodósio e depositados um tanto ironicamente em uma igreja que havia sido construída por um adversário semi-ariano (Soz., *Hist. eccl.*, VII, 10; Soc., *Hist. eccl.*, V, 9).

religiosos em sua língua nativa, o gótico, o que não era apreciado por João Crisóstomo, um entusiasta da língua grega.<sup>283</sup>

Em Constantinopla, a Santa Irene, vizinha à *Magna Ecclesia* e ao palácio imperial, funcionou como igreja episcopal de Constantino até a conclusão da Grande Igreja, em 360. Apesar disso, continuou a operar mesmo depois de essa última tê-la substituído. A Igreja de Santa Anastácia, originalmente uma residência privada na qual Gregório de Nazianzo havia oficiado ao retomar o culto niceno na cidade, em 379, continuou a ser usada para fins religiosos depois que as igrejas da cidade foram devolvidas à comunidade nicena por Teodósio, em novembro de 380. Santa Anastácia parece ter sido localizada a meio caminho entre a *Magna Ecclesia* e a Igreja dos Santos Apóstolos (BERNARDI, 1995, p. 184).

A Igreja dos Santos Apóstolos, por sua vez, apresentava um status peculiar, na medida em que era um mausoléu construído por Constantino dentro dos limites da cidade, mais especificamente no final do eixo norte das duas rotas cerimoniais que Constantino instituiu dentro na recém-inaugurada Constantinopla. O recinto foi aumentado e, em 370, foi transformado em uma igreja cruciforme, modelo arquitetônico que se popularizou na época tardia. Quando da chegada de João à cidade, a Igreja dos Santos Apóstolos abrigava os restos mortais não apenas de Constantino e Teodósio, mas também dos apóstolos Lucas, André e Timóteo, o que lhe conferia o status de *martyrium*. Ressaltamos que, em Constantinopla, as relíquias dos mártires costumavam ser depositadas em *martyria* suburbanas, mas, a partir de 381, passaram a ser depositadas também nas igrejas urbanas, como a de São Paulo (MAYER, 2000, p. 285).

O complexo edifício religioso de Constantinopla deve ter impressionado bastante João Crisóstomo no início de seu episcopado. Além disso, variações na forma de cada edifício e na maneira como a audiência e o pregador estavam dispostos em seu interior devem ter influenciado a maneira como João pregou na Capital. Em Antioquia, a *Domus Aurea* era octogonal, com galerias nos andares superiores em torno de um átrio central, coberto por uma cúpula alta (PAVERD, 1970, p. 3-8). O ambão,<sup>284</sup> ou local de onde as escrituras eram lidas e João discursava, provavelmente estava situado sob a cúpula no centro do átrio. Em Constantinopla, por sua vez, a *Magna Ecclesia* era uma basílica retangular, com dois a quatro corredores flanqueando a nave e galerias (MATHEWS, 1977, p. 11-19; KRAUTHEIMER,

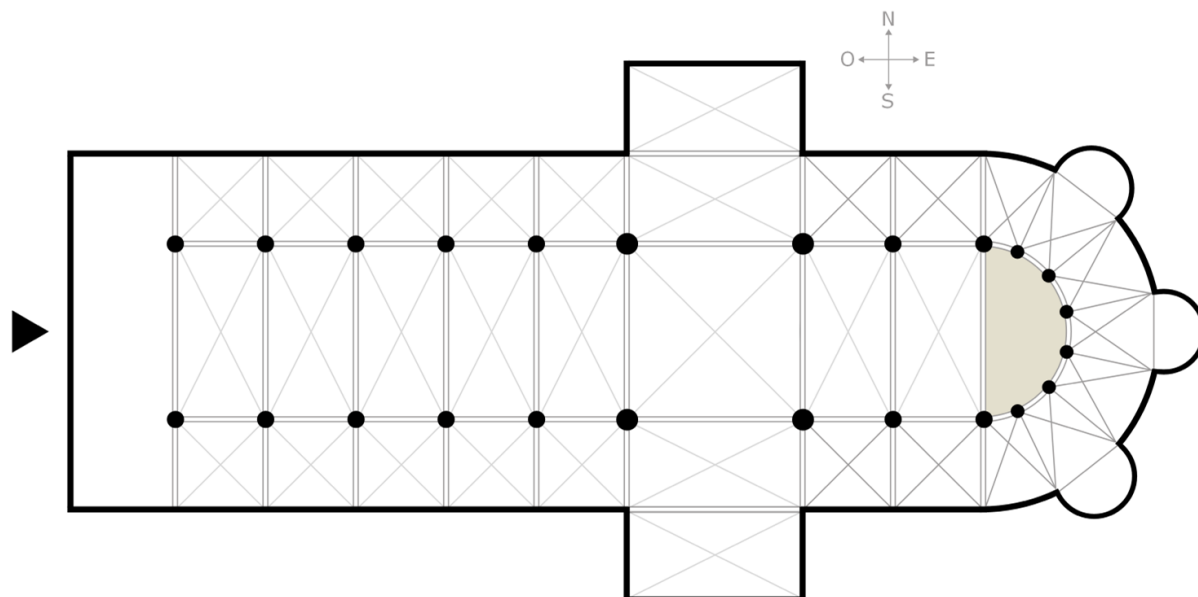
---

<sup>283</sup> Mayer (1997a, p. 73) demonstra, por meio das homilias do bispo, a atividade de João Crisóstomo em diversas igrejas de Constantinopla. Para mais informações, sugerimos consultar a autora.

<sup>284</sup> O ambão, também conhecido como estrado, era uma tribuna na nave ou no coro das igrejas primitivas que mais tarde foi substituído pelo púlpito.

1983, p. 52-55). No projeto do edifício, o ambão estava no centro da nave, enquanto a *cathedra* estava situada no centro do nível superior de um *synthronon* na abside, como vemos na Figura 36.<sup>285</sup>

**Figura 36** – Formato tradicional de uma basílica, com destaque para a abside



Fonte: Lusitana (2005).

Em um edifício com o formato representado acima, a linha de visão do pregador em relação à plateia era um pouco distinta, pois ocorria a distribuição de homens e mulheres entre a frente e os fundos da igreja, e não entre o lado esquerdo e direito da nave, ou entre o rés-do-chão e as galerias (ELTESTER, 1937, p. 272; PAVERD, 1970, p. 9). Já a Igreja dos Santos Apóstolos, como citado, foi erguida em formato de cruz, o que fazia com que a linha de visão do público fosse um pouco mais focada e o potencial de distração teoricamente menor (Greg. Naz., *Somn. Anastas. eccl.*, 37).

Além da planta arquitetônica do edifício, as variações relacionadas com o mobiliário litúrgico também poderiam provocar diferenças sutis nos modos de pregar e ouvir uma homilia ou mesmo transmitir mensagens de humildade ou ostentação. Tal como julgava João Crisóstomo, era pecaminoso o emprego dos recursos eclesiais para ornar as igrejas quando tantos sofriam com a pobreza (Pal., *Dial.*, V), razão de o bispo vender as lajotas de mármore

<sup>285</sup> *Synthronon* (σύνθρονον) é uma estrutura em camadas semicircular na parte de trás do altar, na abside litúrgica de uma igreja ortodoxa oriental, que combina bancos reservados para o clero, com o trono do bispo ao centro (JOHNSON; CUTLER, 1991, p. 1996).

compradas para decorar a Igreja de Santa Anastácia logo após ascender ao episcopado de Constantinopla.

Cumpra também notar que há uma discussão a respeito dos objetos litúrgicos das igrejas nas quais os cultos eram realizados regularmente em oposição aos *martyria*, pois supõe-se que, nesses últimos, a Eucaristia era celebrada em poucas ocasiões (PAVERD, 1970, p. 11-12). Na sua *Homilia in martyres* (1), no entanto, João Crisóstomo faz uma possível alusão à Eucaristia ao referir-se às diferenças entre o pão ázimo dos judeus e dos cristãos:

Pois a festa é caracterizada na pureza da consciência. Paulo também deixou isso claro quando disse: “Por isso, não nos banqueteemos com o velho fermento do mal e da maldade, mas com os pães ázimos da sinceridade e da verdade” (*1 Cor.*, 5, 23). Lembre-se, pão ázimo existe entre os judeus, como também entre nós. Mas no caso deles o pão ázimo é feito de farinha, no nosso é pureza de vida e um modo de vida livre de todo mal.

Recordemos ainda de Constantino, que providenciou que uma *cathedra* fosse erguida em seu mausoléu, que veio a se tornar a Igreja dos Santos Apóstolos, mesmo contra a praxe eclesiástica (Eus., *Vita Const.*, IV, 58-60).

Portanto, se os tronos episcopais seriam encontrados em todas as igrejas de Constantinopla ou apenas na *Magna Ecclesia* e que tipo de assento para o clero existia nos *martyria* são questões que ainda precisam ser respondidas pelos arqueólogos. De uma forma ou de outra, havia tronos episcopais na Igreja dos Santos Apóstolos, na Santa Anastácia, na Santa Irene e, é claro, na *Magna Ecclesia* (MANGO, 1990; MAYER, 2000, p. 283; MAYER; ALLEN, 2000, p. 25).

Mayer (2000, p. 286) propõe que João Crisóstomo adaptou-se à tradição constantinopolitana de celebrar a eucaristia em todas as igrejas urbanas sob sua jurisdição, um costume para o qual não há evidências em Antioquia. Tal prática talvez tenha se desenvolvido durante as décadas em que as igrejas estiveram sob o controle de arianos, semi-arianos e novacianos, como um meio de os bispos reforçarem sua reivindicação sobre elas. Ao fim e ao cabo, a presença de João Crisóstomo nesses recintos era quase sempre acompanhada por procissões, cantos e demais solenidades. A afirmação de Mayer (2000) é plausível, uma vez que a ocupação de vários espaços pela assembleia de Constantinopla era algo visto com bons olhos por João, que enfatizava os males de se frequentar o teatro, o hipódromo, as festividades pagãs, as praças e os banhos.

Na concepção de João Crisóstomo, as igrejas ofereceriam recompensas muito maiores do que aquelas obtidas nos lugares heterotópicos. Recordemos, uma vez mais, do sermão proferido por

João após a queda de Eutrópio. Em sua homilia, o bispo declara: “De fato, a igreja contra a qual você fez guerra abriu seus braços e o acolheu, enquanto os teatros em que você esbanjou cuidado e em nome de quem você muitas vezes se zangou conosco o traíram e destruíram” (Ioa. Chrys., *In Eutr.*, 1).

Cumprir notar que Eutrópio havia conseguido a aprovação de uma lei que abolia o asilo nas igrejas, e isso não passou despercebido por João Crisóstomo (*In Eutr.*, 3) e a assembleia da Capital:

Não guarde rancor, companheiro! Somos servos daquele que foi crucificado e que diz: “Perdoai-os, porque não sabem o que fazem” (*Lc.*, 23, 34). “Mas”, alguém diz, “ele impediu o asilo aqui por meio de documentos e várias leis”. Mas veja, pela experiência ele aprendeu o que fez e, pelo que fez, é o primeiro a infringir a lei. Tornou-se um espetáculo para o mundo e, embora calado, a partir dessa experiência profere palavras de conselho a todos: “Não faça esse tipo de coisa, caso contrário você terá o mesmo destino!”

O pregador prossegue sobre a generosidade encontrada nas igrejas:

(Ele veio a saber) sua generosidade pelo fato de que a Igreja contra a qual ele guerreou está agora colocando seu escudo, e o colocou sob suas asas, e o colocou em completa segurança. Nem guardou rancor por ferimentos passados, mas abriu os braços para ele com muita compaixão. Pois isso é mais magnífico do que qualquer troféu; esta é uma vitória manifesta; isso mina os pagãos, isso envergonha os judeus também; isso mostra a igreja com um rosto radiante – que poupou seu inimigo quando o levou cativo e que, quando todos os outros o ignoraram em seu isolamento, só ela o escondeu sob seus véus como uma mãe compassiva, e enfrentou a ira do imperador, a ira popular e o ódio insuportável (Ioa. Chrys., *In Eutr.*, 2).

O ato de perdoar Eutrópio e fazer dele um exemplo de generosidade concedida pela Igreja seria, para João Crisóstomo, uma vitória contra as tradições pagãs e um motivo de vergonha para os judeus. O recinto eclesiástico proporcionaria, ainda, compaixão, e serviria de escudo contra a ira e o ódio encontrado fora dela. Por esse motivo, João (*De terr. mot.*, 714-715; *C. anom.*, 11; *Adv. eos qui non adf.*, 1) aconselha os seus fiéis a frequentá-la, com seus filhos, amigos, vizinhos e todos que pudessem levar consigo às igrejas, recinto forte e seguro criado para o coro de Deus.

Além das igrejas urbanas, existia, em Constantinopla, um número substancial de igrejas suburbanas e *martyria*, tais como: São Tomé, em Dripeia (JANIN, 1969, p. 251-252); São Mócio e São Acácio, ambas além da muralha de Constantino (DAGRON, 1974, p. 393-395); São João Batista, em Hebdomon (JANIN, 1969, p. 413-415); Santa Eufêmia, em Calcedônia; São Pedro e São Paulo, em Rufiniana (PARGOIRE, 1899-1900, p. 156); uma igreja dos

Macabeus do outro lado do Corno de Ouro, em Gálata (JANIN, 1969, p. 313-314); e uma igreja não identificada para a qual a cidade se dirigiu na Ascensão através do Corno de Ouro, no subúrbio de Elaia. Foi, inclusive, para a Igreja de São Tomé que Eudóxia e os cristãos caminharam em procissão solene (Ioa. Chrys., *Post. reliq. mart.*, 1-3). Já a igreja à qual João Crisóstomo e sua congregação chegaram de barco na tempestuosa quarta-feira da homilia contra os jogos e teatros foi a Igreja de São Pedro e São Paulo, em Rufiniana (Ioa. Chrys., *C. lud. et theat.*, 272-278). Sem dúvida, havia, em Constantinopla, outros *martyria* suburbanos e mesmo igrejas, mas as mencionadas acima são aquelas que podem ser identificadas à época de João, tendo funcionado como verdadeiras isotopias para a congregação da cidade, conforme os preceitos de seu bispo.<sup>286</sup>

Ao contrário de Antioquia, que passou por um processo paulatino de cristianização ao longo da era imperial e possuía uma abundância de sepulturas de mártires, poucos edifícios de Constantinopla abrigaram restos de santos e mártires locais. Por essa razão, um número considerável de relíquias precisou ser importado e depositado em igrejas ou nos *martyria* das zonas suburbanas (WOODS, 1991). Como mencionamos, em 360, os restos mortais dos apóstolos André, Lucas e Timóteo foram trazidos para Constantinopla por Constâncio II e sepultados nas fundações da Igreja dos Santos Apóstolos, motivo pelo qual João Crisóstomo (*C. lud. et theat.*, 272) se refere à *pólis* como a “Cidade dos Apóstolos”.

A maioria dos traslados de relíquias para Constantinopla fora efetuada na segunda metade do século IV, tendo vários desses traslados ocorridos durante o episcopado de João Crisóstomo, como ressaltam suas homilias em homenagens aos santos e suas relíquias (Ioa. Chrys., *De ss. mart.*, 1-24; *In mart. aegypt.*, 1-5; *Eleaz. et sept. puer.*, 1-16; *In mart. omn.*, 1-17; *De Phoc.*, 1-12).<sup>287</sup> Um bom exemplo dessas atividades encontra-se na recepção de restos mortais dos mártires não identificados que Eudóxia e a congregação da Capital escoltaram em procissão solene da Grande Igreja para seu local de sepultamento definitivo, na Igreja de São Tomé (Ioa. Chrys., *Post. reliq. mart.*, 1-3). Por meio da homilia proferida no dia seguinte, ficamos sabendo que a celebração durou dois dias (Ioa. Chrys., *Dict. praes. imp.*, 2), assim como ocorreu quando as relíquias de Focas foram trazidas do Ponto, sob os olhares do imperador, da imperatriz e dos

---

<sup>286</sup> Por exemplo, há menção, na *Vida de Isaac* (4, 18), de um martírio de Santo Estêvão financiado por Aureliano, um dos adversários de João Crisóstomo.

<sup>287</sup> Todas as homilias mencionadas foram pronunciadas em Constantinopla ou tem a Capital como seu provável local de origem. Para mais informações, consultar Mayer e Neil (2006).

fiéis, que seguiram em procissão (Ioa. Chrys., *De Phoc.*, 1).<sup>288</sup> Como parte da solenidade, uma flotilha de barcos e piras bem iluminadas acompanharam as relíquias do mártir sobre as águas que cercavam a cidade (MAYER, 1998b, p. 459-468). De acordo com Mayer e Allen (2000, p. 23), o costume de atravessar estreito de Bósforo em barcos e realizar celebrações na festa de São Pedro e São Paulo, em 29 de junho, deve ter sido estabelecido alguns anos antes da chegada de João a Constantinopla.

Alguns *martyria* eram ocupados não apenas nas festas dos santos e mártires, mas também em certas festas litúrgicas, que envolviam uma procissão de um local sagrado para outro, como vimos no tópico anterior. Datas solenes, como a Sexta-feira Santa e a Ascensão, são particularmente mencionadas por João Crisóstomo, em suas homilias festivas (Ioa. Chrys., *In asc.*, 1). É preciso lembrar que os *martyria* tendiam a ser usados apenas ocasionalmente para culto devido à sua localização extramuros. Isso não quer dizer que os fiéis não pudessem visitá-los por conta própria. Ao contrário, tais monumentos atraíam peregrinos de todas as partes do Império, servindo como santuários para os visitantes (GREGORY, 1979, p. 35).

João Crisóstomo (*In asc.*, 1) indica que os leigos tinham o hábito de se dirigir aos *martyria* para rezar. Em um de seus sermões festivos, o bispo encoraja o público a visitar esses locais regularmente, e não apenas nos dias de festa:

Assim, a pessoa que mantém sua vida livre de sujeira e mácula celebra uma festa todos os dias, está constantemente observando um dia santo, mesmo que não seja no dia ou não esteja nos santuários dos mártires, mas na verdade sentado em casa. Quero dizer que também é possível celebrar a festa dos mártires sozinho. Digo também estas coisas não para que evitemos estar presentes nos túmulos dos mártires, mas para que, quando estivermos presentes, nos aproximemos com o devido zelo e mostremos a mesma reverência não apenas em seus dias, mas também fora esses (Ioa. Chrys., *Hom. in mart.*, 662).

---

<sup>288</sup> Focas, também conhecido como Focas, o Jardineiro, é venerado como mártir pelas Igrejas Católica e Ortodoxa Oriental. Sua biografia é um tanto quanto confusa, uma vez que pode ter sido proveniente de uma fusão de informações a respeito de três indivíduos distintos: “Focas de Antioquia”, “Focas, o Jardineiro”, e “Focas, bispo de Sinope”. Em todo caso, a tradição cristã costuma descrevê-lo como um jardineiro de Sinope, próximo ao Mar Negro, que usava suas colheitas para alimentar os pobres e ajudar os cristãos perseguidos. Durante as perseguições de Diocleciano, Focas teria oferecido hospitalidade aos soldados enviados para executá-lo. Os soldados, sem saber que seu anfitrião era a vítima, aceitaram a assistência. Enquanto os carrascos dormiam, Focas teria cavado sua própria cova, rezado e arranjado a distribuição de seus bens aos pobres após sua morte. Na manhã seguinte, Focas revelaria sua identidade aos soldados, que hesitariam e se ofereceriam para informar ao comandante que a busca não teve resultados. Apesar da oferta, Focas a recusaria. Como resultado, teria sido decapitado e enterrado na sepultura que ele próprio havia cavado, em 117 (FARMER, 2004).



Na mesma *homilia*, João também recomenda ao seu público, que, ao frequentar os *martyria*, aproveitem o momento, pois as relíquias ali depositadas proporcionariam uma série de bênçãos para os fiéis. Em suas palavras:

Fique ao lado do túmulo do mártir; lá derrame fontes de lágrimas. Tenha uma mente prostrada; obtenha uma bênção do túmulo. Tome-o como mediador em suas orações e mergulhe perpetuamente nas histórias de suas lutas. Abraça o caixão, crave-o em seu peito. Não apenas os ossos dos mártires, mas até seus túmulos e baús transbordam de muitas bênçãos. Pegue o óleo sagrado e unja todo o seu corpo – sua língua, seus lábios, seu pescoço, seus olhos – e você nunca cairá no naufrágio da embriaguez. Pois por meio de seu cheiro agradável, o óleo lembra as lutas dos mártires, refreia e reprime toda devassidão em considerável paciência e vence as doenças da alma (Ioa. Chrys., *Hom. in mart.*, 664-665).

O relato acima alude não apenas aos benefícios individuais conferidos pelas relíquias dos mártires, mas também ao comportamento esperado dos cristãos em tais lugares, que deveria ser de profundo respeito e comoção. Para João Crisóstomo, a importância dos *martyria* é significativa na criação de espaços isotópicos, pois, além das bênçãos emanadas dos restos mortais, a visita a esses monumentos sagrados fornecia as bases para a criação de uma tradição cristã. Além do mais, a localização afastada dava ensejo à realização de procissões, que partiam das igrejas do centro da Capital até os *martyria*, geralmente instalados na zona suburbana da cidade. Nos dias em que se realizasse o serviço religioso num desses locais, o rito litúrgico poderia ser composto pelas seguintes atividades: procissão, vigília noturna, leitura das Escrituras, sermão e Eucaristia, mas isso dependeria da situação, da distância, do clima e de outros fatores relacionados ao calendário da sé (MAYER; ALLEN, 2000, p. 20).<sup>289</sup>

Em se tratando do calendário litúrgico encontrado por João Crisóstomo em Constantinopla, este era, ao mesmo tempo, familiar e sutilmente diferente. Isso porque a celebração da festa do Natal, ao que parece, ainda não havia sido introduzida em Constantinopla, sendo o Nascimento e o Batismo de Jesus celebrados juntos na festa da Epifania, em 6 de janeiro.<sup>290</sup> Apesar disso, as outras festividades, como Páscoa, Ascensão e Pentecostes, faziam parte do calendário da Capital. Inclusive, na Páscoa, como João (*De regres.*, 1-2) nos informa, muitas pessoas

---

<sup>289</sup> Os quatro elementos são descritos por João na *Homilia sobre os mártires*, proferida em Constantinopla. A estrutura do serviço delineada nessa homilia, no entanto, provavelmente foi excepcional (PAVERD, 1970, p. 10-12).

<sup>290</sup> Em Antioquia, por exemplo, a festa do Natal, realizada em 25 de dezembro, à qual refere-se em *De beato Philogonio* (1, 2), havia sido introduzida alguns anos antes da ordenação de João como presbítero (Ioa. Chrys., *In diem nat.*, 1). Na mesma homilia, o bispo menciona a celebração da Epifania, Páscoa, Ascensão e Pentecostes.

aguardavam o ofício do Batismo pelas mãos do bispo local. Em outro sermão, João (*In Acta apost. hom.*, 1) declara, no entanto, que não era costume batizar-se em Pentecostes:

Agora, se alguém perguntar, por que também não batizamos naquela época de Pentecostes? Podemos responder que a graça é a mesma agora como então; mas a mente torna-se mais elevada agora, sendo preparada através do jejum. E a época de Pentecostes também fornece uma razão não improvável. O que pode ser isso? Nossos pais consideravam o batismo apenas o freio adequado à concupiscência do mal, e uma lição poderosa para ensinar a ter a mente sóbria mesmo em tempos de deleites.<sup>291</sup>

Para João Crisóstomo, portanto, o Batismo era um sacramento que exigia longa preparação, ao invés de ser algo feito por que se esperava. Assim, o bispo recomenda à sua audiência que “não façamos nada ao acaso, mas passemos nosso tempo em jejuns, orações e muita sobriedade de espírito” (Ioa. Chrys., *In Acta apost. hom.*, 1). Na Páscoa, o ofício do Batismo era precedido por um período de intensa instrução, que se prolongava por mais uma semana após a cerimônia (Ioa. Chrys., *Cat.*, 8).<sup>292</sup> Embora eventos locais pudessem interromper a sequência dos serviços litúrgicos, nesse período, eles eram realizados todas as noites, de segunda à sexta-feira (PAVERD, 1991, p. 161-201). Assim, toda a comunidade cristã se uniria em um momento solene, ocupando seu tempo com atividades cristãs, o que diminuiria o desperdício do tempo com atividades consideradas nocivas à salvação dos fiéis.

\*\*\*

Diante do exposto até aqui, podemos dizer que as ações de João Crisóstomo em Constantinopla demonstram que o significado dos espaços urbanos poderia ser reinventado, seja por descrédito, abandono, destruição ou por reapropriação. Sabemos que os monumentos públicos da Capital foram investidos com símbolos de legitimidade imperial e dinástica, ao passo que cerimônias imperiais foram realizadas nesses espaços, que funcionavam como microcosmos da ordem cívica que sustentavam. As reuniões públicas no hipódromo, por exemplo, facilitaram as expressões de solidariedade entre os habitantes de Constantinopla, ao mesmo tempo que reafirmavam a autoridade da família imperial e da elite cívica (DAGRON, 1974, p. 344-347; MCCORMICK, 1986, p. 99-100).

---

<sup>291</sup> Em Antioquia, por sua vez, João estava familiarizado com a realização de batismos no Pentecostes (Ioa. Chrys., *De pent. hom.*, 1-2).

<sup>292</sup> É digno de nota o fato que a Quaresma observada em Constantinopla durava sete semanas, ao passo que, em Antioquia, a duração era de oito semanas (PAVERD, 1991, p. 250-254).

Apesar da cristianização de Constantinopla estar alinhada às ações imperiais, de Constantino a Arcádio, os governantes se valiam dos espaços públicos, edifícios, cerimônias e modalidades de entretenimentos para reforçar a cultura política da realeza e, ao mesmo, para criar uma comunidade mais ou menos coesa, que abrigava tradições políticas e religiosas oriundas da cultura greco-romana (BASSETT, 2004, p. 90-113). Essas tradições incluíam as corridas no hipódromo, os espetáculos teatrais encenados em vários espaços públicos, as procissões imperiais que se moviam ao longo da *Mese* e pelas diversas ágoras da cidade, além da quantidade expressiva de estátuas, mosaicos, edifícios e outros monumentos que rememoravam o culto aos imperadores e a *gloria Romanorum*.

Nesse cenário, o bispo não tinha licença para remodelar os espaços públicos como bem desejasse, a não ser com o consentimento imperial. Todavia, ao organizar procissões no perímetro urbano, administrar instituições de assistencialismo e edificar monumentos, como os *martyria*, os bispos podiam reinventar simbolicamente certos espaços e reforçar uma identidade cristã cada vez mais enraizada no cotidiano citadino.

No exercício de seu episcopado, João Crisóstomo definiu retoricamente os significados dos espaços públicos de Constantinopla, dividindo-os em heterotópicos e isotópicos à luz dos preceitos cristãos. Segundo essa mesma lógica, o bispo organizou procissões que interagiam com os espaços públicos, uma vez que os cortejos percorriam as ruas e praças da cidade, buscando esvaziar a memória da cultura greco-romana e substituí-la por outra, ao mesmo tempo que redefiniu sentidos e práticas associadas a elas (SHEPARDSON, 2007, p. 487). Por esse motivo, a visão de João Crisóstomo colidia com a das autoridades imperiais e cívicas sobre o que os espaços, a paisagem material, os monumentos, o calendário e os rituais cívicos da Capital representavam para a sociedade.

Ao fim e ao cabo, a cruzada de João Crisóstomo por uma cidade cristã, segundo os seus preceitos, envolveu discursos pedagógicos e morais a respeito de locais e práticas dignas de um cristão, da ocupação e ressignificação dos espaços públicos, do controle do tempo e do calendário, da construção de monumentos e edifícios religiosos, da realização de festividades e procissões, da recepção das relíquias dos mártires, do enfrentamento com os grupos ascéticos, do cuidado com as devotas e do estabelecimento de uma rede de colaboradores fiéis ao bispo. Mediante esse conjunto de variáveis, João Crisóstomo impulsionava a cristianização de Constantinopla ao mesmo tempo que buscava esvaziar a cidade de seu *ethos* pagão.

## REFORMAS EPISCOPAIS E TURBULÊNCIA POLÍTICA

Vimos, ao longo da tese, que, à medida que a cristianização avançava, a influência dos bispos passava a ser exercida também em outros domínios, como na administração da justiça, na organização do abastecimento de víveres em tempos de escassez, no assistencialismo aos doentes e menos favorecidos e na representação do *populus* junto à corte. Esse acúmulo de funções sociais permitiu à figura episcopal ser reconhecida como detentora de uma posição de autoridade tanto pelo poder imperial quanto pela sociedade em geral (BAUMGARTNER, 2001, p. 88-89). Foi precisamente por essa razão que a influência dos bispos sobre a paisagem e o cotidiano das cidades aumentou de modo significativo, como observamos no caso de João Crisóstomo, defensor assíduo de uma *pólis* organizada segundo os preceitos da Boa Nova.

Nos cinco anos e meio em que atuou como bispo de Constantinopla, João Crisóstomo lidou tanto com os seus deveres episcopais quanto com os vários grupos que disputavam o controle do espaço e do tempo na cidade, fossem eles associados à cultura greco-romana ou ao próprio cristianismo, que se repartia em diversas facções localizadas dentro e fora dos muros da cidade (MAYER; ALLEN, 2000, p. 8). Durante sua gestão, João foi ativo na supervisão das dioceses vizinhas a Constantinopla, convocando sínodos, repreendendo o clero, oferecendo suas próprias soluções para os problemas eclesiásticos, combatendo grupos considerados heréticos e exibindo uma relação de proximidade com a casa imperial.

As ações de João Crisóstomo, contudo, nem sempre foram aceitas passivamente, pois o bispo logo entrou em choque com diversos indivíduos e grupos em Constantinopla e além. Apesar de as situações envolverem personagens e problemas distintos, as ações de Crisóstomo demonstram certo padrão, o que contribuiu para sua posterior deposição, exílio e morte. Argumentamos que o estilo de vida ascético de João e suas considerações sobre o papel dos sacerdotes, como expusemos no capítulo anterior, direcionaram suas decisões em Constantinopla, fosse para o bem ou para o mal, em relação a si mesmo.

Sobre isso, as fontes evidenciam ações que renderam a João Crisóstomo uma imagem, no mínimo, contraditória, na medida em que causaram estranhamento e desagrado a alguns e profunda comoção e respeito a outros (*Vita Olymp.*, 5, Pal., *Dial.*, V). Além disso, defendemos que a atuação de Crisóstomo, por vezes virulenta ou contraditória, fazia parte das estratégias de cristianização da cidade por ele promovidas.

As denúncias apresentadas contra João Crisóstomo perante o Sínodo do Carvalho, o qual decidiu pela sua deposição entre setembro e outubro de 403, informam-nos que o bispo costumava exigir dos seus sacerdotes uma disciplina severa e que frequentemente os acusava de corrupção e incompetência, tendo, inclusive, expulsado muitos presentes dos recintos cristãos. Durante o tempo em que respondeu pela sé da Capital, João também se dedicou ao combate da prática corrente de coabitação dos ascetas com as virgens (as *subintroductae*), algo que reputava como indecoroso (VENTURA DA SILVA, 2010b, p. 136).

No âmbito da administração financeira, João Crisóstomo interveio de maneira enfática, controlando diretamente a arrecadação e as despesas dos fundos eclesiásticos. Além disso, suprimiu os gastos que julgava supérfluos para a manutenção do *episkopeion* e transferiu o excedente para os serviços de caridade, construindo estabelecimentos de assistência aos doentes, pobres e viajantes de todo o Império (Pal., *Dial.*, V). João também descontinuou a prática de ofertar banquetes eclesiásticos e vendeu as lajotas de mármore compradas por Nectário para a Igreja de Santa Anastácia. Sua preocupação com as mulheres evidenciou-se na reforma da ordem das viúvas, realizando investigações para detectar aquelas cujo comportamento não era compatível com as exigências da posição que ocupavam, a quem recomendou evitar os banhos públicos e observar jejuns mais rigorosos. O bispo também introduziu o hábito das litânicas noturnas, o que, de acordo com Paládio (*Dial.*, V), desagradou ao clero, acostumado a dormir a noite inteira.

Ao que parece, o descontentamento com a atuação de João Crisóstomo também era grande entre os círculos monásticos da cidade, na medida em que Isaque, um dos fundadores do monacato em Constantinopla, atuou como um dos principais articuladores da deposição de João (LIEBESCHUETZ, 1984, p. 85-111). A divergência que se estabeleceu entre João e os monges da cidade girava em torno de concepções cristãs distintas, especialmente sobre a vida monástica, pois, segundo Sozomeno (*Hist. eccl.*, VIII, 9), o bispo:

[...] tinha em alta conta os monges que permaneciam em quietude, nos mosteiros, e aí praticavam a filosofia. Ele os protegia de toda injustiça e de modo solícito os provia de quaisquer necessidades. Mas os monges que transpunham as portas [do mosteiro] e se exibiam nas cidades, ele os insultava.

A disputa entre o bispo e os monges ultrapassou a esfera teológica e repercutiu até mesmo entre os representantes imperiais, uma vez que o *magister* Saturnino e o prefeito do pretório Aureliano faziam parte da rede social de Isaque. Por esse motivo, uma disputa originada no âmbito da congregação de Constantinopla passou a envolver membros da administração pública

que não concordavam com todos os posicionamentos de João Crisóstomo, agora à frente do episcopado da Capital (VENTURA DA SILVA, 2010b, p. 117).

Além das reformas eclesiásticas promovidas por João Crisóstomo, ao chegar a Constantinopla, o bispo precisou enfrentar os anomoeanos, os quais mantinham edifícios próprios na região extramuros e realizavam procissões elaboradas, acompanhadas de salmos e hinos. Claudia Tiersch (2012, p. 114) defende que, em 381, quando Gregório Nazianzeno foi nomeado bispo da Capital, a influência pró-ariana de seu antecessor levou não apenas à opressão, mas a uma quase dissolução da comunidade nicena local. Mesmo após o édito *Cunctos populos*, de Teodósio, que reconhecia a fé nicena como a religião do Império e proibia outras denominações, incluindo os anomoeanos, a existência destes últimos ainda era um fato no início do século V (*Cod. Theod.*, XVI, 1, 2; VI, 5, 11-13). O apoio financeiro de alguns membros da elite da cidade, sem dúvida, foi essencial para a resiliência dos seguidores de Eunômio, antigo bispo ariano (*Soz., Hist. eccl.*, VII, 5; *Soc., Hist. eccl.* V, 20). As assembleias dos anomoeanos ainda se realizavam quando Crisóstomo chegou a Constantinopla, embora as igrejas anomoeanas tenham sido repelidas para fora das muralhas (LIEBESCHUETZ, 1990, p. 147-159). Em relação às igrejas domésticas da cidade, João reconheceu seu perigo e se esforçou para privar os proprietários do controle de recursos financeiros (LAIRD, 2013, p. 144-145).<sup>293</sup>

Como vimos nas seções anteriores, a existência de igrejas anomoeanas fora dos muros e a realização de procissões litúrgicas regulares pela cidade, nas quais eram entoados cânticos antifonais que proclamavam o símbolo anomoeano e desprezavam o niceno, foram tidas como ameaça para João Crisóstomo e sua congregação. Assim, com patrocínio imperial, o bispo instituiu procissões nicenas, que logo se tornaram maiores e mais frequentes do que as dos anomoeanos, até o ponto no qual o embate violento dos anomoeanos com os nicenos levou Arcádio a proibir que os adversários de João ocupassem as ruas (*Soz. Hist. eccl.*, VIII, 8).

Dessa forma, a atuação de João Crisóstomo nesse episódio foi além de impedir as procissões dos anomoeanos, pois as procissões nicenas se tornaram uma estratégia vital, na visão de Crisóstomo (*In Matt. hom.*, 1), para converter os espaços públicos de Constantinopla em expressões da *politeia* cristã, em oposição à *politeia* pagã, cujas tradições eram empregadas pela corte para promover sua glória. Mas as ações de João foram notavelmente bem-sucedidas até o bispo entrar em conflito com a corte imperial (LAIRD, 2013, p. 145-146).

---

<sup>293</sup> Para Kim Bowes (2008, p. 118-119), a impopularidade gerada por essa ação foi a principal razão para a morte de João Crisóstomo.

Outro obstáculo na gestão do episcopado por João Crisóstomo era a presença de um grande número de godos no Oriente, em especial no exército romano, em Constantinopla. A administração imperial adotou uma política pró-germânica em relação aos godos, talvez devido à necessidade de contar com eles no campo de batalha. No entanto, os godos ofereciam as cerimônias cristãs em sua própria língua, o que, para João, não era algo recomendável. Em todo caso, o bispo buscava lidar com eles de modo estratégico (LAIRD, 2013, p. 146).

Todavia, devemos recordar do caso de Gainas e da recusa de João Crisóstomo em permitir que os soldados godos tivessem sua própria igreja dentro do perímetro urbano de Constantinopla. Gainas foi um líder militar durante os governos de Teodósio (378-395) e Arcádio (395-408). Sua carreira se iniciou a partir da atuação como soldado de infantaria, tendo participado de várias batalhas, como aquela travada contra Eugênio, em 394, e a campanha contra Rufino, em 395, na qual combinou forças com Estilício e Eutrópio (WILLIAMS; FRIELL, 1999, p. 9-12; 105). As vitórias renderam bons frutos para Gainas, a exemplo da sua nomeação, em 395, para o cargo de *comes rei militaris*, uma espécie de conselheiro para assuntos militares. Mais tarde, em 399, foi nomeado *magister militum* por Arcádio (BURNS, 1994, p. 155). Ao ascender à posição de *magister militum*, Gainas obteve o exílio dos oficiais Aureliano, João e Saturnino, que lhes faziam oposição, passando assim a exercer cada vez mais influência em Constantinopla.

Gainas era um oficial de prestígio no exército romano e mantinha correspondência com Nilo, O Eremita, sobre assuntos teológicos (LIEBESCHUETZ, 1990, p. 103). Devido a sua familiaridade com assuntos de natureza teológica, Gainas constituía uma ameaça real para a comunidade nicena da Capital. Não fosse isso, João Crisóstomo, um ferrenho defensor da decisão imperial que manteve Constantinopla livre de igrejas ditas heréticas por duas décadas, talvez não tivesse entrado em conflito com Gainas. Todavia, devido à ascendência deste último sobre a cidade, o bispo de Constantinopla não estava disposto a correr riscos (MARTINDALE; JONES; MORRIS, 1980, p. 380; WILLIAMS; FRIELL, 1999, p. 11-12; STEPHENS, 2009, 181-200; LAIRD, 2013, p. 147).

Em meio a esses eventos, a imperatriz Eudóxia, segundo Zósimo (*Hist. Nova*, V), estava insatisfeita com a permanência de Eutrópio na corte, o que viria a interessar Gainas, uma vez que este já conspirava contra seu ex-aliado.<sup>294</sup> Tão logo a oportunidade surgiu, Gainas solicitou

---

<sup>294</sup> Para mais informações a respeito de Gainas e de seus planos contra Eutrópio, conferir Martindale, Jones e Morris (1992).

ao imperador a deposição do *praepositus sacri cubiculi*, o que o levou a fugir da corte e a buscar asilo junto a João Crisóstomo, entre julho e agosto de 399 (Soz., *Hist. Eccl.*, VIII, 2; Soc.; *Hist. Eccl.*, V, 6). Após acolhê-lo, João, tomando Eutrópio como exemplo, elaborou um sermão no qual denunciou os males da riqueza e da ganância (Ioa. Chrys., *In Eutr.*, 391-396). Sem considerar a opinião do bispo, Arcádio, com o apoio de Eudóxia, deporta Eutrópio para Chipre, além de confiscar suas propriedades (Soz., *Hist. Eccl.*, VIII, 7). Mais tarde, o *praepositus* foi julgado por traição e executado em Calcedônia (BURNS, 1994, p. 171).

Já Gainas logo perdeu o favor imperial por estar envolvido com Tribigildo, general ostrogodo, inimigo da corte, o que o obrigou a se deslocar para o outro lado do Helesponto, um estreito a noroeste da Ásia Menor que liga o Egeu ao Mar de Mármara, onde, após um confronto militar, foi derrotado por Fravita, um godo a serviço do Império. Gainas torna a fugir, dessa vez pelo Danúbio, onde é capturado pelos hunos, que o decapitam e enviam sua cabeça a Arcádio, em 400 (Soz., *Hist. Eccl.*, VIII, 4; Soc., *Hist. Eccl.*, VI, 6; MARTINDALE; JONES; MORRIS, 1980, p. 380). Para celebrar sua vitória, o imperador construiu um monumento em sua própria homenagem, a chamada Coluna de Arcádio, como vimos na Figura 22, no capítulo 3.

Após a derrocada de Gainas, João Crisóstomo (*Cum Sat. et Aur.*, 413-420), inclusive, se valeu dos episódios que envolveram o general ostrogodo para pronunciar uma homilia sobre a avareza e seus malefícios entre os fiéis. Apesar do apoio de sua assembleia, observamos um choque entre João e Eudóxia após as desavenças com Gainas e Eutrópio (Soc., *Hist. Eccl.*, VI, 11; Soz., *Hist. Eccl.*, VIII, 10). Em 402, outro contratempo opõe mais vez mais o bispo e a imperatriz: a expulsão de Severiano de Gabala de Constantinopla, após o retorno de João das sés da Ásia Menor. Durante a ausência de Crisóstomo, entre o final de 401 e a Páscoa de 402, Serapião, um arqui-diácono da congregação da cidade, esteve ao cargo de administrar a igreja, ao passo que coube a Severiano de Gabala exercer o papel de principal pregador. Os dois logo entraram em atrito, tendo Serapião insultado Severiano por se recusar a ficar de pé durante a passagem do bispo. Severiano, em resposta, exigia que o arqui-diácono fosse deposto de seu cargo. João tomou partido de Serapião, pedindo que Severiano retornasse para Gabala. Todavia, Severiano mantinha boas relações com Eudóxia. Arcádio solicita a João que se reconcilie com o bispo, mas sem obter êxito, o que desagrade a casa imperial (Pal., *Dial.*, VII-VIII). Tal situação, por certo, constrangeu João, que sentiu sua autoridade episcopal diminuída.

O descontentamento da casa imperial com o bispo de Constantinopla se torna ainda mais evidente por ocasião do batismo de Teodósio II, em 401. João Crisóstomo já havia batizado as



princesas Pulquéria e Arcádia. Contudo, dessa vez, o responsável pelo batismo do herdeiro imperial foi ninguém menos que Severiano de Gabala, um dos mais ferrenhos opositores de Crisóstomo (BARNES; BEVAN, 2013, p. 32). Convém ressaltar que as principais fontes literárias escritas após a morte de João, como as obras de Paládio, Sócrates e Sozomeno, são geralmente favoráveis a ele, optando por omitir esse episódio, tido como uma espécie de humilhação pública para o bispo de Constantinopla.

A situação de João Crisóstomo se complicou ainda mais ao enfrentar Teófilo de Alexandria no caso dos “Grandes Irmãos”, um grupo de monges de Nitria, seguidores de Orígenes. Esses monges defendiam a natureza incorpórea de Cristo, ao contrário da tese defendida por Teófilo, na qual Cristo teria sofrido o processo de encarnação por intermédio de uma virgem (VENTURA DA SILVA, 2010b, p. 118). Irritado com os monges, Teófilo convoca um sínodo para condená-los, mas sem lhes dar chance de defesa. Temerosos, os monges fogem para a Palestina. Teófilo teria, então, escrito aos bispos da Palestina, exortando-os a expulsar os monges. Estes, aflitos com a perseguição de Teófilo, chegam a Constantinopla, onde João os acolhe (Pal., *Dial.*, VII). De acordo com Paládio (*Dial.*, VIII), João pensou que poderia defender a causa dos monges e contornar o problema com Teófilo. Por isso, supriu as necessidades emergenciais dos Grandes Irmãos e escreveu uma carta ao bispo alexandrino em favor deles, mas sem sucesso.

Acuados por Teófilo, os monges recorrem a Eudóxia a fim de obter o apoio imperial. A imperatriz os acolhe e decide convocar o bispo de Alexandria à corte para prestar contas das queixas contra ele feitas pelos fugitivos. Ou seja, a presença de Teófilo foi requisitada em Constantinopla pelo poder imperial com o objetivo de resolver um problema religioso. Segundo Kelly (1995, p. 215), João sustentou perante a imperatriz que os assuntos religiosos deveriam ser tratados dentro da própria Igreja, e não fora dela. Diante dessa advertência, instaurou-se um estranhamento irreversível entre o bispo e a corte que terminou por selar o destino de João Crisóstomo (VENTURA DA SILVA, 2010b, p. 118).

## **O CONFLITO ENTRE A IMPERATRIZ E O BISPO**

No que se refere às relações mantidas com a corte imperial, em Constantinopla, João Crisóstomo gozou por algum tempo da simpatia dos imperadores. Até mesmo Eudóxia, considerada uma das agentes de sua deposição, era favorável ao bispo, pois a imperatriz também

era adepta do ascetismo. A relação de João com Eudóxia era, no início, de respeito mútuo, mas não estável. Houve momentos em que João perdeu o favor da imperatriz, como no caso de Porfírio, bispo de Gaza. A imperatriz desejava que Porfírio recebesse aprovação para destruir templos pagãos em sua respectiva diocese, mas Crisóstomo criticou Eudóxia pela cobiça em se apropriar dos santuários (LIEBESCHUETZ, 1985, p. 4). Todavia, mesmo diante de tal situação, bastante delicada, João conseguiu recuperar o favor da imperatriz, pois esta ainda nutria grande respeito por ele.

No decorrer de seu episcopado, João organizou uma cerimônia para a recepção das relíquias de mártires do norte da Península Itálica enviadas por Vigílio, bispo de Trento, e identificadas como pertencentes a Sisínio, Martírio e Alexandre. Na cerimônia, a população de Constantinopla, incluindo funcionários de alto cargo, senadores e a própria imperatriz, participou com círios em uma longa procissão (BARNES; BEVAN, 2013, p. 30). Ao concluir o trajeto da procissão, já na igreja, João proferiu uma homilia na qual exaltava o desapego da imperatriz. Eudóxia, como fiel e devota, prosseguiu a pé para ficar o mais próximo possível das relíquias, o que, para João, era uma demonstração de humildade, uma vez que a imperatriz teria, por respeito aos mártires, abdicado da elegância imperial (Ioa. Chrys., *Post. reliq. mart.*, 469).

Devido ao seu comportamento no cortejo de recepção das relíquias, o atributo de cristã humilde teria sido exaltado em Eudóxia, que adquiriu uma imagem positiva perante o bispo e a população cristã da Capital (HOLUM, 1982, p. 57). João saudou Eudóxia como a única imperatriz que teria honrado os mártires com tal zelo, piedade e humildade, comparando-a às heroínas do Novo Testamento, como Febe e Priscila (Ioa. Chrys., *Post. reliq. mart.*, 471; *At.*, 18, 2, 26; *Rm.*, 16, 1). Portanto, até esse momento não havia um confronto entre Eudóxia e João. Ao contrário, o que havia era uma demonstração de relativa harmonia e respeito recíproco (BARNES; BEVAN, 2013, p. 31).

Sabemos que, ao discorrer sobre o feminino, João Crisóstomo costumava adotar uma posição rigorosa e crítica, pautada por sua convicção como asceta. Para João, as mulheres, por natureza, eram detentoras da marca de Eva. De índole pecadora, as mulheres eram vistas como necessárias, mas perigosas àqueles que pretendiam conservar a decência. Além disso, para João, as mulheres foram destituídas por Deus do direito à liderança espiritual, uma vez que, em posições de autoridade, insinuar-se-iam sempre que possível (Ioa. Chrys., *De virg.*, 46-47; *Comm. in Is.*, 3, 8; *De sac.*, III, 9). Contudo, João Crisóstomo aprovava certas mulheres, aquelas que apresentavam modéstia no vestir, nos hábitos, na fala e que eram obedientes aos sacerdotes

e ao bispo (HOLUM, 1982, p. 71). Sem dúvida, entre os grupos de virgens e viúvas, bem como entre as diaconisas, João encontrava exemplos de mulheres que obtinham sua aprovação, como Pentádia, Procle e, em especial, Olímpia, sua amiga e partidária (Pal., *Dial.*, V, 10, 16-17).

Até o momento em que Eudóxia exibiu os atributos esperados de uma mulher cristã, sua relação com o bispo mostrou-se tranquila. No entanto, as ações de Eudóxia não se resumiam às de uma devota, considerada inofensiva ao poder eclesiástico. A imperatriz constantemente aparecia em público, emitia opiniões e intervinha em assuntos político-religiosos. A concessão do título de *Augusta* a Eudóxia, certamente, facilitava aquilo que McCormick (1991, p. 694) definia como uma vida pública largamente separada entre as *Augustae* e os imperadores que afetava até mesmo as cerimônias imperiais. Tais atitudes, mesmo que não interferissem diretamente no exercício das atividades de João, aos seus olhos, eram dignas de reprovação. Esse é um ponto chave que, na maioria das vezes, não é problematizado ao se analisar a relação entre o bispo e a imperatriz. Há razões apologéticas para João fundamentar seu discurso contra figuras femininas que fugiriam ao modelo que julgava apropriado para as cristãs e que serviriam de mau exemplo às mulheres, especialmente ao aparecer e se portar indevidamente em espaços públicos (Ioa. Chrys., *De virg.*, 1-84; *De non iter. coniug.*, 1-11; *Ad vid. iun.*, 1-7).

À medida que o tempo passava, João prosseguia com sua política de reforma eclesiástica e de interferência no espaço citadino, além de opinar em assuntos de outras sés e reafirmar que a “Nova Roma” possuía autoridade especial entre as demais igrejas do Oriente, o que desagradava os bispos das congregações mais antigas. Em outras palavras, a atitude enfática de João, por mais que tenha conquistado a população da Capital, desagradou importantes figuras do círculo eclesiástico. Portanto, a relação de antipatia com a casa imperial foi mais uma entre outras situações conflituosas nas quais o bispo se envolveu.

O pronunciamento mais famoso de João Crisóstomo a respeito de Eudóxia é mencionado por Paládio (*Dial.*, VIII), ao afirmar que, durante o Sínodo do Carvalho, em 403, o bispo de Constantinopla teria comparado a imperatriz a Jezebel, a personificação da rainha malévola nos escritos bíblicos. Nas *Histórias eclesiásticas* de Sócrates e Sozomeno, uma famosa homilia em que João também compara Eudóxia a Herodias é mencionada, aludindo-se à decapitação de João Batista pelas mãos de Herodes Antipas (*Mt.*, 14, 1-12; *Mc.*, 6, 14-29; *Lc.*, 9, 7-9). Porém, os especialistas a inserem logo após o primeiro exílio do bispo, como justificativa para a deposição definitiva de João (BARNES; BEVAN, 2013, p. 36).

A veracidade da comparação entre Eudóxia e Jezebel formulada por João Crisóstomo em suas homilias é questionada pelos historiadores. Ao traduzir e analisar os dois sermões atribuídos a João (*Ant. ir. in exsil.*, 1-18; *Cum ir. in exsil.*, 1-12) antes de seu exílio, nos quais o bispo forneceria pistas acerca dos motivos de sua deposição, Emilio Bonfiglio (2011, p. 224-225) chega à conclusão de que não há razão para desacreditarmos o primeiro deles, o *Sermo antequam iret in exsilium*. Embora comente sobre as injustiças sofridas na Capital, o bispo não faz qualquer alusão direta à imperatriz em tal homilia. É apenas na segunda delas, o *Sermo cum iret in exsilium*, onde temos acesso às comparações de Eudóxia a Jezebel, a Herodias e a prostituta egípcia (*Cum ir. in exsil.*, 7; 9; 11). O suposto pronunciamento de João, portanto, iria de encontro aos mencionado por Paládio, Sócrates e Sozomeno. Apesar disso, Bonfiglio (2011, p. 225-227) conclui que esta segunda se trata de uma homilia espúria.<sup>295</sup>

A discussão sobre a autenticidade de *Sermo cum iret in exsilium* e das declarações de João Crisóstomo são amplamente discutidas e eivadas de discordâncias. Ommeslaeghe (1979, p. 131-155), por exemplo, declara que, se sermões tão ofensivos ao palácio foram pronunciados, é bem provável que passagens tenham sido suprimidas das edições posteriores das homilias por aqueles responsáveis por sua circulação. Já para Holum (1982, p. 75) e Kelly (1995, p. 235), dúvidas quanto à autenticidade das palavras de João são infundadas, na medida em que a aceitação dos sermões como autênticos é baseada em citações e assuntos abordados em sermões anteriores. Opinião essa contestada por Voicu (2005, p. 102-105), ao sugerir que ambas as homilias foram criadas por membros da comunidade joanina, exibindo um estilo distinto das demais homilias de Crisóstomo. Bonfiglio (2011, p. 225-227), por sua vez, contesta a explicação de Voicu, declarando que vários motivos poderiam ter gerado diferenças estilísticas entre as homilias do bispo – como o pouco tempo para elaboração ou a falta de uma edição final –, mas concorda que o *Sermo cum iret in exsilium*, é provavelmente resultado de uma criação dos seguidores de João. Inclusive, na *Oratio funebris*, que sabemos que foi elaborada por um joanita próximo ao bispo, Eudóxia é chamada de Jezebel em três passagens, reafirmando-se a acusação presente em outras fontes (*Or. fun.*, 3; 36; 138), como se segue:

Como é grande o desânimo que domina a nossa assembleia, igualmente grande eu acho que é o prazer que apreendeu o coro dos santos, cada um dos quais recebeu a quem ele desejava. [...] Nem mesmo o bendito Jó oferece o lugar ao lado dele no coro a qualquer coisa em preferência a este homem justo; pois ele reconhecerá nele essas lutas que ambos tiveram contra o Diabo, e em que

---

<sup>295</sup> Bonfiglio (2011) faz um minucioso exame de *Sermo antequam iret in exsilium* e *Sermo cum iret in exsilium*. Para mais informações a respeito da autenticidade e da transmissão de tais sermões, recomenda a leitura de sua tese de doutorado, na qual traduz e analisa ambas as homilias.

se superaram e ganharam do Senhor a mesma proclamação da vitória. Davi também dança com o bom pastor, que durante toda a noite e dia afastava os animais selvagens para longe do seu rebanho (*1 Sm.*, 16, 11, 19; 17, 34-37; *Sl.*, 22, 1). Elias beija o inimigo zeloso de *Jezebel*, que durante muito tempo resistiu ao seu ataque a Deus (*1 Re.*, 18-21) [...] (*Or. fun.*, 3, grifo nosso).

[...] Qual é então a maior arma que eu acho que tenho? Aquela com o qual uma vez eu persuadi *Jezebel* a destruir a famosa Nabot (*1 Re.*, 21, 1-16). Já tenho entre os presbíteros instrumentos praticados nas artes da calúnia, e eu tenho uma mulher desse tipo, a quem tenho feito prisioneiro por sua avareza insaciável, a qual está investida de poder e maldade, grande maldade. [João] é muito problemático para essa mulher, a quem ele vê com desconfiança [...] (*Or. fun.*, 36, grifo nosso).

[...] O que você acha, meu bom homem? Você não estava em comunhão por causa da injustiça: você está em comunhão depois do assassinato, como se o assassinato tenha apagado a injustiça? Ou será que você odeia *Jezebel* até a apreensão da vinha de Naboth [...], mas quando ela o matou, você deu o seu ódio contra ela ao mesmo tempo em que [desistiu de sua] vida? (*1 Re.*, 21, 1-16) [...] (*Or. fun.*, 138, grifo nosso).

Tendo João Crisóstomo ofendido Eudóxia abertamente em seus sermões ou não, a relação entre ambos estava fragilizada. As múltiplas ofensas à imperatriz, seja por João ou pelos joanitas, não foram apenas motores de discórdia, mas consequência da relação turbulenta que mantinham. Além das situações supracitadas, outro episódio de conflito entre a imperatriz e João Crisóstomo estaria relacionado à dedicação de uma estátua de prata a Eudóxia por Simplício, prefeito da cidade de Constantinopla, em 403. Tal episódio envolve questões mais complexas que apenas a ereção de um monumento, como veremos a seguir.

## **ESPAÇO E IDENTIDADE CRISTÃ VS. IDENTIDADE IMPERIAL**

De acordo com Tiersch (2002, p. 261), o ministério de João Crisóstomo oferecia um potencial de realinhamento social, razão pela qual o bispo teria ameaçado a legitimidade que a família imperial procurava colher para si mesma. Como descrito anteriormente, os imperadores teodosianos executaram projetos de edifícios para se apresentarem como os legítimos sucessores da dinastia constantiniana. Em referência aos vultosos empreendimentos de Teodósio, responsáveis por expandir o perímetro de Constantinopla para o oeste e ampliar sua beleza (*kallos*) como metrópole, Temístio (*Or.* 18, 222-223) enalteceu o imperador como o sucessor de Bizas e Constantino.<sup>296</sup> No entanto, a construção de monumentos não foi a única razão pela qual Temístio e os membros da elite cívica alegaram que Teodósio deveria ser

<sup>296</sup> Para uma análise mais detalhada da *kallos* dos monumentos de Constantinopla, consultar Saradi (1995).

considerado um dos “fundadores” de Constantinopla. Segundo o orador, a fundação da cidade por Constantino foi caracterizada pela construção de monumentos e edifícios, como teatros, ágoras, ginásios, colunas e estátuas, e sua cidade era, portanto, composta por estruturas materiais (BASSETT, 2004, p. 74-75). Teodósio, no entanto, também deveria conceber Constantinopla como uma “cidade de homens”, não edifícios, e ele deveria fazê-lo cumulando o Senado de honras (Them., *Or.* 14, 183). Dessa forma, o imperador poderia fazer de Constantinopla uma “segunda Roma, se os homens são uma cidade”. De acordo com Temístio (*Or.* 14, 183), Teodósio deveria afirmar seu direito a legítimo sucessor de Constantino por meio de projetos monumentais, mas também de favores concedidos à elite senatorial.

Por esse motivo, os esforços de João Crisóstomo para realinhar a comunidade cívica de Constantinopla segundo os preceitos cristãos geraram tensões significativas com a casa imperial. João havia pregado um sermão que atacava os vícios das mulheres, o que acabou contribuindo para acusações de que havia feito comentários caluniosos contra a imperatriz (Soz., *Hist. eccl.*, VIII, 16, 1; Soc., *Hist. eccl.*, VI, 15, 2-3). A família imperial, em face disso, optou por apoiar certos bispos provinciais e clérigos dissidentes que conspiravam contra João; ele então foi deposto por um sínodo hostil, e o imperador ordenou seu exílio (Pal., *Dial.*, VI-VIII; *Or. fun.*, 53-56; Soc., *Hist. eccl.*, VI, 15-16; Soz., *Hist. eccl.*, VIII, 17-18). No entanto, em vez de resolver a oposição entre João e a corte, o exílio incitou a congregação da cidade a investir ainda mais nas procissões como uma forma de manifestar o desagrado à deposição do bispo e reafirmar o controle dos nicenos sobre a topografia urbana (ANDRADE, 2010, p. 185).

Quando João Crisóstomo deixou Constantinopla, uma multidão de seguidores se reuniu no portão do palácio imperial, no *Augustaion*, de onde exigiu o retorno do bispo (Soc., *Hist. eccl.*, VI, 16). Quando o imperador concedeu a anistia a ele, os partidários de João organizaram uma procissão cantando salmos à luz de tochas pelas ruas e praças da cidade, em direção ao subúrbio onde o bispo os esperava. Eles então o escoltaram até a Igreja dos Santos Apóstolos, de onde João discursou para o seu público (Soz., *Hist. eccl.*, VIII, 18).<sup>297</sup> Embora João aparentemente não tenha cruzado a cidade, seus seguidores começaram a procissão no centro de Constantinopla e avançaram além dos muros da cidade para encontrá-lo. Dessa forma, seu retorno se assemelhava ao *adventus* imperial, cerimônia que fortalecia os laços entre as autoridades romanas e a população urbana (Soz., *Hist. eccl.*, VIII, 18).

---

<sup>297</sup> O discurso proferido foi transmitido em duas versões latinas um tanto diferentes (PG 52, 439-442). Tiersch (2002, p. 358-359) enfatiza a diferença entre este sermão e o segundo discurso de retorno proferido pouco depois.

Para o autor anônimo da *Oratio funebris* (80, 5-20), que afirmou ter estado presente ao evento, a procissão celebrando o regresso de João Crisóstomo marcou um momento sublime na história de Constantinopla. A cisão inerente da cidade teria sido eclipsada pelas vozes, chamas e cheiros do cortejo de salmos que escoltou o bispo de volta à cidade. De acordo com o inominado, vários membros da congregação de Constantinopla rapidamente compuseram hinos que cantavam enquanto caminhavam.<sup>298</sup> Cada devoto carregava uma tocha, as quais foram fornecidas pelos escravos dos cidadãos mais abastados. Juntos, ricos, pobres e escravos marcharam ao lado de João, e tal acontecimento teve um profundo impacto visual e auditivo sobre a população. Segundo o anônimo, a cidade brilhava como um jardim de rosas, e o aroma de papiro queimado, azeite e cera enchia o ar (*Or. fun.*, 80, 5-20).

No domingo seguinte, João Crisóstomo (*Post red. a pr. exsil.* 1, 2, 3) fez uma homilia na qual elogiava o comportamento recente de sua congregação. Nela, o bispo recapitulou os propósitos primários das procissões que havia organizado. João argumentou que a cidade teria sido fundada novamente, pois o mar se tornou uma cidade e a ágora, uma igreja, devido aos seus partidários, entre os quais não havia mais distinções sociais, uma vez que até Eudóxia teria se unido à procissão.<sup>299</sup> Constantinopla havia se tornado uma igreja, de modo que as ruas, os espaços públicos e até o ar se tornaram sagrados (Ioa. Chrys., *Post red. a pr. exsil.* 1, 2, 2). A nobreza (*eugeneia*) da fé que os habitantes da cidade haviam exibido demonstrou tanto sua beleza (*eumorphia*) que as pedras e os muros proclamaram seu encômio. A Capital havia triunfado não pelos materiais, mas pela fé, e foi abençoada não por suas colunas ou seu teto de ouro, mas por sua virtude (Ioa. Chrys., *Post red. a pr. exsil.*, 1, 2, 2).<sup>300</sup>

Dessa forma, a homilia de João Crisóstomo contrastava a cidade espiritual que ele havia edificado com o arcabouço material do passado. Enquanto os imperadores teodosianos haviam proclamado sua glória por meio de edifícios, estátuas, cerimônias e inscrições, a assembleia de João o fez por meio de hinos e orações. Pela perspectiva dos joanitas, os imperadores não teriam

---

<sup>298</sup> O autor da *Oratio funebris* tende a dirigir-se ao seu público com substantivos, incorporando tanto homens e mulheres. Para Wallraff (2007, p. 21), o anônimo recorre a essa formulação porque queria promover a solidariedade em seu público durante o período de crise após a morte de João. Como o discurso de retorno de João Crisóstomo (*Post red. a pr. exsil.* 1, 2, 3) afirma que homens e mulheres marcharam juntos nas procissões, é plausível assumir que o uso de ἄνδρες (*andres*) pelo anônimo abrange participantes masculinos e femininos.

<sup>299</sup> Embora a autenticidade desse sermão tenha sido considerada duvidosa, pois se refere a um “batistério encharcado de sangue” durante o primeiro exílio de João, uma ocorrência até então desconhecida, o autor da oração fúnebre descreve o mesmo evento (*Or. fun.*, 79). Para mais informações sobre a autenticidade dessa homilia, ver Ommeslaeghe (1974, p. 202), Kelly (1995, p. 233-237) e Tiersch (2002, p. 358-359).

<sup>300</sup> O “telhado dourado” provavelmente é uma referência ao *Milion* do *Augustaion*, um tetrápilo dourado exibindo uma imagem da *Týchē* da cidade e as semelhanças de Constantino e Helena (JANIN, 1964, p. 103-104).

sido, portanto, como Temístio sugeriu, os novos fundadores da cidade, mas sim João, o responsável por converter toda a cidade numa igreja.

A casa imperial e as autoridades cívicas não pareciam compartilhar do mesmo entusiasmo de João Crisóstomo, mantendo-se unidos, naturalmente, às tradições greco-romanas. Pouco depois do regresso de João, o Senado dedicou uma coluna e uma estátua de prata em honra a Eudóxia. As fontes textuais que se referem ao monumento não são precisas sobre sua localização. De acordo com Sozomeno (*Hist. eccl.*, VIII, 20), teria sido diante da cúria senatorial, no *Augustaion*. Já Sócrates (*Hist. eccl.*, VI, 18, 1) afirma que o monumento “não era muito perto e nem muito longe” da *Magna Ecclesia*, havendo uma rua larga entre ambas. Já Teófanos, o Confessor (*Chron.*, 79), séculos mais tarde, declara que a estátua teria sido instalada em uma localidade chamada *Pittakia*, perto de *Hagia Eirene*.

Do ponto de vista arqueológico, apenas a base do monumento resistiu ao tempo, como podemos ver na Figura 37. A base da coluna ática foi trabalhada a partir de um bloco de mármore branco, com altura de 79,5 cm e largura de 145 cm. O diâmetro inferior da base da coluna é de 1,11 m, o que sugere uma altura de aproximadamente 8,5 m para a coluna que ficava em cima dele (JORDAN-RUWE, 1995, p. 163).

**Figura 37** – Base da estátua de Eudóxia, em Constantinopla, 403



Fonte: The Byzantine Legacy, 2008.



O campo epigráfico da estátua encontra-se na base, apresentando as inscrições em faces opostas. Os vestígios foram encontrados em 1847, durante a construção de uma universidade otomana, nas proximidades da *Hagia Eirene* (MANGO, 1951, p. 63), a três metros abaixo do nível da rua moderna, em uma superfície pavimentada (JORDAN-RUWE, 1995, p. 163), ou seja, ao norte do *Augustaion*, na área da residencial de *Pittakia*. Os relatos da escavação realizada no século XIX não informam com precisão se a base foi encontrada *in situ*, mas Mango (1959, p. 60) considera que “deve ter sido muito perto de sua localização original”.

Apesar de não termos certeza se a estátua de Eudóxia foi erguida no *Augustaion* ou em *Pittakia*, a inauguração do monumento foi celebrada com jogos e espetáculos em um domingo, o que gerou tumulto, perturbando João Crisóstomo na *Magna Ecclesia*, uma vez que a ágora próxima à igreja estava repleta (Soz., *Hist. eccl.*, VIII, 20, 1-2; Soc., *Hist. eccl.*, VI, 18, 1-2). Ao dedicar uma imagem de prata à imperatriz, o Senado estava conferindo a ela um notável elogio sob a forma de um monumento (KELLY, 1995, p. 239; HOLUM, 1982, p. 76).

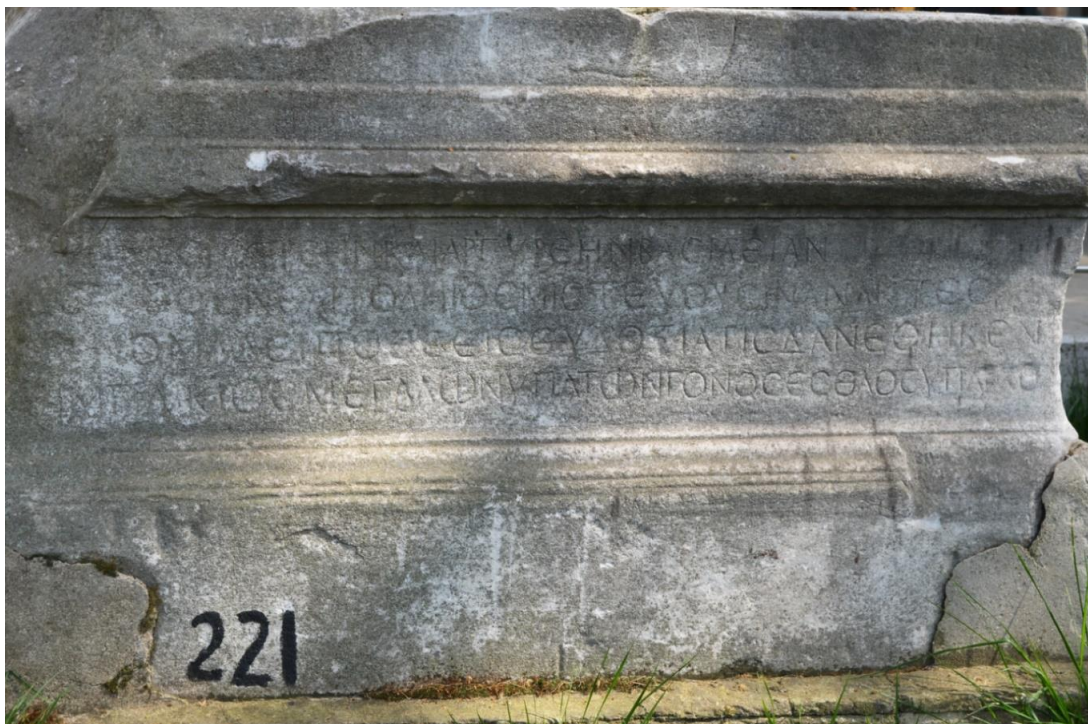
Caso a estátua tenha sido erigida no *Augustaion*, a praça construída em homenagem à mãe de Constantino, ela faria parte de um conjunto estatuário que incluía esculturas de Helena, Constantino e Teodósio (BASSETT, 2004, p. 24). Malgrado o local, a afirmação do culto imperial é sugerida pelas inscrições em sua base, como podemos observar nas Figuras 38 e 39.

**Figura 38** – Inscrições latinas na base da estátua de Eudóxia, em Constantinopla, 403



Fonte: The Byzantine Legacy, 2008.

**Figura 39** – Inscrições gregas na base da estátua de Eudóxia, em Constantinopla, 403



Fonte: The Byzantine Legacy, 2008.

Na Figura 38, podemos observar, em um dos lados da base da estátua, uma inscrição latina, em duas linhas de prosa, na qual se afirma que o monumento foi dedicado à imperatriz Eudóxia por Simplício, o prefeito da Capital. A inscrição diz o seguinte: “D(ominiae) n(ostrae) Ael(iae) Eudoxiae, semper Augustae, / v(ir) c(larissimus) Simplicius, praef(ectus) urbi, dedicavit” (CIL, III, 736). Numa tradução direta, temos: “À nossa senhora Élia Eudóxia, para sempre *augusta*. Simplício, de grau *clarissimus*, prefeito da cidade, [a] dedicou”.

Na face oposta, encontramos outra inscrição, desta vez em grego e muito mais completa que a latina, como exposto na Figura 39. Tal inscrição trata-se de um verso redigido em quatro hexâmetros, por meio dos quais se elogia a cidade imperial e a nobre ascendência de Eudóxia, além de fornecer mais detalhes a respeito do monumento:

[Κίον[α] πορφυρέην καὶ ἀργυρέην βασίλειαν / [δ]έ[ρ]κεο, ἔνθα πόλιι  
θεμιστύουσιν ἄμιστεύουσιν ἄννι θεμιστύουσιν. / [τοῦ]νομα δ', εἰ ποθέεις,  
Εὐδό[ξι]α. τίς δ' ἀνέθηκεν; / [Σι]μπλίκιος, μεγάλων ὑπάτων γόνος, ἐσθλὸς  
ὑπαρχο[ς] (CIG, IV, 8614).

Veja a coluna de pórfiro e a imperatriz de prata, no lugar onde os imperadores governam a cidade! Qual o nome dela?, você pode perguntar. Eudóxia. Quem a erigiu? Simplício, filho de poderosos cônsules, o nobre prefeito.

A inscrição em grego nos permite concluir que a base apoiava uma coluna de pórfiro com uma estátua de prata de Eudóxia. Fontes escritas também registram uma estátua de prata da imperatriz, colocada em uma coluna de pórfiro, que deve ser a mesma (STICHEL, 1982, p. 96; JORDAN-RUWE, 1995, p. 227-228).

De uma forma ou de outra, a dedicação de uma estátua de prata a Eudóxia, os eventos públicos de sua inauguração e as inscrições contidas em sua base não devem ter agradado a João Crisóstomo, pois, além de todos os ritos clássicos envolvidos e o tumulto que atrapalhou os serviços litúrgicos na *Magna Ecclesia*, a inscrição grega da estátua convidava os transeuntes a contemplar o pilar de pórfiro e a estátua da imperatriz na cidade, o que desafiava o bispo que havia criticado a vaidade de tais monumentos (BAUR, 1960, p. 284).<sup>301</sup> Para Andrade (2010, p. 188), ao erguer uma coluna de pórfiro com uma estátua em homenagem a Eudóxia e realizar uma celebração dramática no local, Simplício e os membros do Senado reafirmaram a experiência de uma comunidade cívica ainda calcada nos valores da cultura greco-romana.

Cumprir notar que até o momento em que Eudóxia exibiu os atributos esperados de uma mulher cristã, sua relação com o bispo mostrou-se tranquila. Contudo, as ações de Eudóxia não se resumiam as de uma devota, considerada inofensiva ao poder eclesiástico. A imperatriz, revestida pelo título de *Augusta*, em 4 janeiro de 400, constantemente aparecia em público, emitia opiniões, e intervinha em assuntos político-religiosos. A concessão do título de *Augusta* a Eudóxia, certamente, facilitava aquilo que McCormick (1991, p. 694) definia como uma vida pública largamente separada entre as *Augustae* e os imperadores que afetava até mesmo as cerimônias imperiais. Tais atitudes, mesmo que não interferissem diretamente no exercício das atividades de João, aos seus olhos, eram dignas de reprovação. Esse é um ponto chave que, na maioria das vezes, não é problematizado ao se analisar a relação entre o bispo e a imperatriz. Há razões apologéticas para João fundamentar seu discurso contra figuras femininas que fugiriam ao modelo que julgava apropriado para as cristãs e que serviriam de mau exemplo às mulheres. Além do mais, segundo os historiadores eclesiásticos, João Crisóstomo teria então acusado a imperatriz de *hybris* desmedida, comportamento reservado aos tiranos e usurpadores (Soz., *Hist. eccl.*, VIII, 20, 2; Soc., *Hist. eccl.*, VI, 18, 2). Por essa razão, a família imperial,

---

<sup>301</sup> Para as inscrições, consultar ILS 822.

com o incentivo dos inimigos de João, mostrou-se cada vez mais indisposta com o bispo, resultando na convocação do Sínodo do Carvalho, em 403.<sup>302</sup>

## O SÍNODO DO CARVALHO

Os eventos descritos acima se entrelaçam com o Sínodo do Carvalho, um sínodo provincial realizado em Constantinopla, em julho de 403, responsável por destituir João Crisóstomo do cargo episcopal da Capital. Assim como afirma o autor da *Oratio funebris* (95, 7-9), o comportamento de João à frente do episcopado e sua relação com a realeza pautava-se pelo desejo em refundar a cidade material de Constantino como uma comunidade espiritual unida por laços de solidariedade cristã. De tal modo, o choque com a casa imperial foi significativo para a acolhida, por parte de Arcádio e Eudóxia, às acusações feitas contra Crisóstomo pelos inimigos do bispo da Capital, as quais são detalhadas por seus biógrafos.

De forma geral, as fontes tendem a atribuir a culpa do exílio de João Crisóstomo a Teófilo que, ao chegar a Constantinopla para conversar com o imperador, teria entrado em contato com outros inimigos do bispo e, juntos, teriam incitado Eudóxia contra o pregador. Entre os participantes da trama, havia dois diáconos que tinham sido expulsos da congregação por João, sob a acusação de cometer infrações. Teófilo, então, os teria persuadido a apresentar provas contra o bispo de Constantinopla, prometendo restaurá-los aos seus cargos (Pal., *Dial.*, VIII).<sup>303</sup>

Como vimos, João Crisóstomo havia cultivado inúmeras inimizades em Constantinopla, sobretudo por sua conduta incisiva em realizar seus planos de reforma eclesiástica e transformação do ambiente urbano. Ao receber notícia de diversas acusações contra João, Teófilo realizou uma reunião na casa de certa viúva, por nome Eugráfia. Nessa ocasião, estavam presentes Severiano, Antfoco, bispo de Ptolemaida, Acácio, bispo de Bereia, e diversas outras pessoas que não eram entusiastas de João. Provavelmente, Isaque, um dos fundadores e líderes do monacato na Capital, assim como um monge de nome João, estavam presentes na reunião em que se decidiu realizar um sínodo contra o bispo. Estes dois últimos, inclusive, foram os

---

<sup>302</sup> Para mais informações a respeito do conflito entre João Crisóstomo e Eudóxia, recomendamos a leitura de nossa dissertação de mestrado, intitulada “Gênero, conflito e liderança feminina na cidade pós-clássica: a atuação de Eudóxia e Olímpia sob o episcopado de João Crisóstomo” (FURLANI, 2017a).

<sup>303</sup> Uma análise interessante a respeito dos eventos que levaram ao Sínodo do Carvalho é a de Susanna Elm (1998, p. 66-93). A autora busca revitalizar a imagem de Teófilo, que foi prejudicada pelas fontes antigas – geralmente simpáticas a João Crisóstomo.

responsáveis por pronunciar as 47 acusações feitas no Sínodo do Carvalho (Pal., *Dial.*, VI; VIII; *Syn. Quer.*, 1-47).

Paládio (*Dial.*, VIII) acusa Teófilo de oferecer dinheiro em troca do apoio das autoridades contra João Crisóstomo e, ainda, por meio de bajulação e promessas de promoção, de angariar partidários entre o clero de Constantinopla. Juntos, os desafetos de João apresentaram várias acusações contra o bispo, que foram registradas em uma carta entregue a ele e lida em voz alta perante a congregação, na qual o convocavam a comparecer diante do Sínodo do Carvalho, reunido entre setembro e outubro de 403. O sínodo, repleto de bispos do Egito leais a Teófilo e de outros prelados hostis a João, considerou culpado o bispo, não pelas acusações apresentadas, mas por não responder à convocação para comparecer perante os bispos conciliares.

A carta sinodal acusava João Crisóstomo de exigir uma disciplina severa de seus sacerdotes e de frequentemente os repreender por corrupção e incompetência, além de expulsar muitos deles e de interferir na vida religiosa da assembleia (*Syn. Quer.*, 1-47). Sem dúvida, João havia realizado diversas intervenções no cotidiano da cidade e da congregação, que incluíram mudanças na rotina do clero (Pal., *Dial.*, V). Essas alterações na gestão eclesiástica foram profundas, tendo sido sentidas pelos clérigos, que não ficaram satisfeitos. Ou seja, as acusações levantadas contra ele perante o Sínodo do Carvalho teriam sido resultado da sua própria atuação em Constantinopla.<sup>304</sup>

Diante das repetidas recusas de João Crisóstomo em comparecer perante os bispos conciliares, o prelado criou uma situação desfavorável para si, que resultou na perda da aprovação de Arcádio que, por longo tempo, o havia apoiado. Mas, dessa vez, parecia que não havia como evitar o que estava por vir: a deposição. João se recusou a comparecer perante o sínodo, mesmo tendo sido formalmente convocado, o que acarretou sua expulsão para a Bitínia. Devido às violentas manifestações que eclodiram na Capital, a ordem para seu banimento não foi cumprida por vários dias. Alarmado com a reação dos cristãos leais ao bispo, Arcádio decidiu autorizar o regresso de João. Teófilo, por sua vez, teve de deixar a cidade, pois corria riscos se ali permanecesse (Pal., *Dial.*, VIII-IX).

---

<sup>304</sup> Autores como Maraval (1995, p. 926) acreditam que Teófilo há muito tempo desejava prejudicar João Crisóstomo, desde a candidatura de Isidoro, um presbítero de Alexandria. Nesse sentido, Teófilo passaria a sustentar um profundo ressentimento contra João, que jamais cessaria. Acreditamos que tal situação pode ter contribuído para a inimizade entre Teófilo e João, mas dificilmente seria um catalisador do Sínodo do Carvalho, caso o comportamento do bispo de Constantinopla fosse outro.

Sem disposição para retornar até que certas condições fossem atendidas, João Crisóstomo hesitou, instalando-se numa vila suburbana de propriedade de Eudóxia até que novos episódios de violência na Capital o fizessem ceder. Assim, a vitória de João sobre seus inimigos parecia ter sido definitiva, uma vez que o imperador foi obrigado a chamá-lo de volta a Constantinopla devido aos protestos da população. Porém, segundo Paládio (*Dial.*, IX), essa paz foi relativa e não durou muito tempo, pois os inimigos de João ainda planejavam depô-lo.

Nos meses entre seu retorno, de outubro de 403 à Páscoa de 404, João Crisóstomo estava pronto para retomar todos os seus deveres normais. À medida que a Páscoa se aproximava, no entanto, a tensão entre ele e a corte imperial recrudescia e, embora continuasse a residir no *episkopeion*, João foi temporariamente proibido por decreto de entrar na *Magna Ecclesia* ou officiar os serviços da Páscoa. Uma tentativa de realizar os batismos programados para a vigília pascal em um local alternativo resultou em um confronto sangrento entre os simpatizantes de João e os soldados enviados para impedir a cerimônia (Pal., *Dial.*, IX).

Teófilo tinha receio de voltar à Capital devido às circunstâncias de sua última estada. Assim, resolveu enviar três bispos como seus representantes: Paulo, Poimeno e outro, recém-consagrado, do qual não sabemos o nome. A intenção de Teófilo era pedir a Arcádio que ratificasse a deposição de João Crisóstomo, pois o bispo teria sido expulso por um sínodo legítimo e não poderia retornar à sua sé, sem que outro sínodo o autorizasse. O imperador, por respeito aos bispos conciliares, solicitou que João deixasse a *Magna Ecclesia*. Este, em resposta, declarou que não poderia abandoná-la e que apenas sairia à força (Pal., *Dial.*, IX).

Na noite da vigília pascal de 404, soldados são enviados para expulsar das igrejas os partidários do bispo, o que provoca uma intensa comoção popular. No dia seguinte, parte do clero fiel a João Crisóstomo decide ocupar os banhos públicos, os chamados Banhos de Constâncio, para celebrar a festa da Páscoa, numa audaciosa demonstração de desacato ao decreto que os desalojava de seus lugares de culto. Em seguida, passam a se reunir fora dos muros da cidade (VENTURA DA SILVA, 2010b, p. 118-119). Houve, então, uma exigência para que as pessoas fossem impedidas de permanecer no local. O oficial de plantão objetou que era noite e que a quantidade de pessoas reunidas era grande, o que poderia dar margem a algum incidente. De acordo com Paládio (*Dial.*, IX), Acácio de Bereia e sua facção apelaram contra a vigília noturna fora da igreja, declarando que, se o imperador fosse até a igreja e não encontrasse ninguém lá, iria reconhecer o carinho do povo para com João, perdendo sua autoridade. As forças imperiais, então, decidiram deter os membros do clero leais a João, expulsando alguns da Capital. Ao

mesmo tempo, emitiram-se ameaças contra aqueles que não renunciassem à comunhão com o bispo deposto.

O ambiente da Capital se tornou bastante tenso e, segundo Sozomeno (*Hist. eccl.*, VIII, 21), teriam ocorrido duas tentativas de assassinato contra João Crisóstomo, o que obrigou os joanitas a manterem o bispo sob constante vigilância. Após dois meses de expectativa, Arcádio, por fim, ordenou o exílio do bispo que, em 20 de junho de 404, deixou Constantinopla (VENTURA DA SILVA, 2010b, p. 119). Daí por diante, os partidários de João Crisóstomo formaram uma espécie de facção autônoma dentro da igreja de Constantinopla. Tal acontecimento serviu como pretexto para mais acusações contra João por parte dos bispos Antíoco, Severiano e Acácio.

Paládio (*Dial.*, X), ainda sobre o episódio da deposição de João Crisóstomo, declara que as prisões foram transformadas em igrejas, pois nelas hinos foram cantados, oblações e mistérios continuaram a ser celebrados pelos prisioneiros. Um dos emissários da corte teria avisado a João que um soldado, de nome Lúcio, estaria pronto para levá-lo à força para fora da cidade. Assim, João partiu em direção ao batistério para encontrar Olímpia, Pentádia e Procle, diaconisas da congregação de Constantinopla, bem como Silvina, todas pertencentes à ordem das viúvas. Nesse encontro, João lhes teria aconselhado a não esquecer de suas palavras e a respeitar o futuro bispo da Capital.

Os seguidores de João Crisóstomo e parte da população manifestaram-se contrários à decisão imperial, promovendo uma grande agitação na cidade. Como resultado, um incêndio irrompeu na igreja em que João pregava e na cúria, o recinto de reunião do Senado, o que ocasionou a destruição de boa parte dos edifícios, como o Senado (Soz., *Hist. eccl.*, VIII, 22). Paládio (*Dial.*, X) ressalta que, mesmo que ninguém tenha se ferido, em poucas horas o fogo consumiu ambas as estruturas, tornando-se um dos episódios mais marcantes da deposição do bispo de Constantinopla, além de suscitar mais descontentamento contra os joanitas. Na esteira de tal destruição, os seguidores de João foram violentamente reprimidos, e o imperador emitiu um decreto proibindo-os de se reunir fora dos recintos das igrejas (*Cod. Theod.*, XVI, 2, 37).<sup>305</sup>

Diversos sacerdotes partidários de João Crisóstomo foram mantidos na prisão, outros foram expulsos da cidade e outros se esconderam. Junto com João, Ciríaco e Eulísio foram levados para a Bitínia sob a acusação de também terem ateado fogo à *Magna Ecclesia*. Tendo sido julgados, foram absolvidos. João, entretanto, não teve o mesmo destino, pois foi enviado, sob

---

<sup>305</sup> Para proibições semelhantes promulgadas por Arcádio, ver *Código Teodosiano* (XVI, 4, 5-6).

escolta, para Cucuso, uma aldeia distante, na Armênia. Convém ressaltar que essa área sofria com os ataques de isaurianos, sendo bastante hostil para os viajantes (Ioa. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 17, 1).<sup>306</sup>

O autor anônimo da *Oratio funebris* apresentou os resultados do Sínodo do Carvalho como um período de conversão de Constantinopla numa *pólis* cristã, enfatizando o papel de João Crisóstomo como sucessor de Constantino na “refundação” da cidade. Isso porque a congregação de João continuou a intervir na paisagem cívica de Constantinopla mesmo depois de ter sido banida das igrejas e praças da cidade, decidindo realizar suas cerimônias nas Termas de Constantino e, depois, em um circo fora dos muros da cidade (*Or. fun.*, 4, 16-24).

Após o exílio de João Crisóstomo, Arsácio, irmão de Nectário, foi nomeado bispo de Constantinopla. No entanto, Arsácio manteve-se no cargo por apenas quatorze meses, pois veio a falecer. Com o cargo novamente vago, Ático, um sacerdote que tinha participado ativamente na luta contra João, é quem assume o bispado. Paládio (*Dial.*, X) observa que a população e os membros da igreja que eram partidários de Crisóstomo não aceitavam o novo bispo (*Vita Olymp.*, 10). Assim, criou-se, na Capital, um embate entre Ático e aqueles que não reconheciam sua autoridade.

Enquanto isso, João Crisóstomo residia em Cucuso, onde permaneceu por cerca de um ano. Sua estada na região foi marcada por sua intensa pregação e pelo contato epistolar com os joanitas, os seus partidários em Constantinopla e Antioquia, o que desagradava seus inimigos. Por esse motivo, João é mais uma vez transferido, dessa vez para Arabisso, expondo-o a diversas dificuldades, pois a jornada foi feita a pé (Ioa. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 1-17). Por último, João foi transferido para Pítio, um local desolado em Tzane, na costa do Mar Negro.

Paládio (*Dial.*, XI) argumenta que os soldados do prefeito do pretório que compunham sua escolta apressavam João, pois, segundo as instruções que obtiveram, se ele morresse à beira da estrada, seriam promovidos. Se existiu tal instrução ou promoção, não podemos afirmar, mas, sem dúvida, João Crisóstomo era motivo de preocupação permanente para a casa imperial e para as facções cristãs rivais, pois, mesmo distante, ainda mantinha contato com seus antigos seguidores em Constantinopla e cada vez mais angariava apoio pelos locais que visitava, como demonstra seu *corpus* epistolar.

---

<sup>306</sup> As epístolas aqui referenciadas fazem parte de um *corpus* documental específico, denominado *Cartas a Olímpia*, composto por 17 cartas redigidas por João Crisóstomo e endereçadas a Olímpia. Ou seja, a numeração de um a dezessete restringe-se ao referido *corpus* e não à numeração das epístolas compiladas na PG.



Apesar do exílio, a pregação de João Crisóstomo continuava ativa e exercendo influência sobre os cristãos. Nesse sentido, não é totalmente inviável o desejo de que o bispo desaparecesse, o que realmente aconteceu, uma vez que, quando se aproximava de Comana, passando pelo santuário de Basilisco, um mártir local, João veio a falecer, em 14 de setembro de 407 (Pal., *Dial.*, XI).

## CONCLUSÃO

Um árduo percurso foi realizado até chegarmos a esta conclusão, mas decerto necessário para o desenvolvimento e resolução dos problemas aqui discutidos. As hipóteses apresentadas na introdução de nossa tese foram responsáveis por conduzir este trajeto, delimitando, em grande parte, o que deveria ou não ser aprofundado. Por essa razão, é pertinente retomar as hipóteses que nortearam esta pesquisa e as conclusões advindas de suas investigações.

Em primeiro lugar, argumentamos que a cristianização do Império Romano foi um processo lento e não uniforme, resultante de uma série de fatores. Dentre eles, a influência sobre o espaço e o cotidiano citadino, bem como a formulação de isotopias e de heterotopias, foram essenciais para a construção da paisagem urbana mais próxima dos distintos preceitos cristãos. A intensa atividade edilícia, a ressignificação do espaço comum e das estruturas pagãs, e a apropriação e demarcação de datas festivas constituíram um conjunto de estratégias político-religiosas que visavam à transformação da cidade sob a ótica dos líderes eclesiásticos que as fomentavam, uma vez que interferiam diretamente na paisagem e no cotidiano citadino, como visto em Constantinopla.

Como demonstramos a partir do exemplo da Nova Roma, a ideia de que a cidade já teria surgido como uma *pólis* cristã não passa de um exagero. Constantinopla, é certo, veio a se tornar parte fundamental da geografia do sagrado na Antiguidade Tardia, sendo um local de peregrinação de fiéis, de busca por milagres, de abrigo de relíquias, de pronunciamento de homilias de importantes Padres da Igreja e de poder eclesiástico entre as demais sés, como bem atestam os concílios realizados na Capital. Não obstante, apenas a refundação de Bizâncio, em 330, não foi capaz de transformar Constantinopla num modelo de cidade cristã do dia para a noite. No decorrer do século IV, o cristianismo, como um todo, ainda caminhava em direção ao calibre que exhibirá nos séculos seguintes.

Para o avanço da cristianização, portanto, uma série de táticas e instrumentos foram utilizados ao longo do tempo. A apropriação e (re)representação de objetos, datas, festividades e lugares; a adição de símbolos cristãos a monumentos pagãos; a reutilização de recintos; o emprego da literatura, da retórica, de *exempla*, da psicologia, da violência, do apagamento e construção da memória estão entre as estratégias mais eficazes envolvidas nesse processo.

Outra estratégia de consolidação foi a invenção ou reinterpretção de práticas sociais e, talvez, o exemplo mais claro disso seja o exercício da caridade. Confrontados com a necessidade de

estabelecer um *modus vivendi* e uma identidade próprias que os distinguíssem de judeus e pagãos e que lhes permitissem interferir nos ritmos da vida urbana, os cristãos fizeram da assistência aos necessitados uma prática regular, por meio da qual os bispos, à sua maneira, abraçaram a caridade e o amor aos pobres como profissão de fé, extrapolando o espaço físico das igrejas e mosteiros, interferindo diretamente nas redes de poder operantes na cidade. Em meados do século IV, associadas a igrejas e mosteiros, instituições como as *ptokhotrophiai*, os *nosokomia* e os *xenodochia* multiplicaram-se por toda a parte. Com base na expansão dessas estruturas sociais, as transformações no espaço urbano implementadas pelo cristianismo indicam uma visão peculiar dos bispos sobre o território e o cotidiano da cidade, que buscavam transformar, tendo como base os preceitos cristãos, cada vez mais difundidos no Império Romano.

Ao tratarmos da cristianização da cidade antiga, não podemos nos esquecer dos principais responsáveis por esse processo, que possuíam encargos mais ou menos bem definidos de acordo com a hierarquia eclesiástica. Bispos, presbíteros, diáconos, diaconisas, virgens, viúvas, leitores, ascetas, mártires, todos eles ocupam um lugar específico no modelo pedagógico cristão e, conseqüentemente, no processo de conversão ao cristianismo.

Nos séculos IV e V, a intensificação dos ideais cristãos atingiu, em grande escala, a aristocracia romana, o que representou um abalo nas tradições pagãs que constituíam o *mos maiorum*, das quais esta aristocracia era o baluarte. As transformações pelas quais passaram os usos e costumes greco-romanos não apenas nos permitem verificar a expansão do cristianismo, tendo em vista o patrimônio clássico do qual era herdeiro e, ao mesmo tempo, inimigo. Isso ilustra o fato de o cristianismo ter sido incorporado segundo os estratos nos quais a sociedade antiga se repartia.

No caso de Constantinopla, o cristianismo praticado na cidade foi fortemente influenciado por características imperiais estabelecidas por Constantino. Tanto celebrações em igrejas quanto cerimônias nas vias e recintos públicos faziam parte das práticas cristãs constantinopolitanas, numa amálgama entre as cerimônias oficiais do Império Romano e as celebrações cristãs. Por essa razão, os membros da hierarquia eclesiástica, especialmente os bispos, logo precisaram aprender a lidar com essa nova configuração política-religiosa. Apoiando-se nos favores imperiais, os líderes da sé da Capital obtiveram sucesso na construção de novas estruturas cristãs e na administração de edifícios públicos e templos de outros seguimentos religiosos.

Em segundo lugar, defendemos que o ofício episcopal exibiu, nos séculos IV e V, uma importância significativa e em constante crescimento, tanto em prestígio quanto na possibilidade de intervenção nos rumos da cidade antiga. Como detentores de influência política e importância social, de autoridade pragmática, espiritual e ascética, os bispos exerceram um papel de líder em suas respectivas cidades, na medida em que ocupavam uma posição que os habilitava a tomar decisões não apenas de natureza doutrinária e pastoral, mas também político-administrativa, atuando assim além da esfera estritamente religiosa, o que lhes conferia uma posição estratégica para a cristianização da cidade antiga.

Ao longo da tese, percebemos que, mesmo diante de todas as variações acerca da atuação do episcopado ao longo dos séculos IV e V, os bispos foram artífices notáveis da sociedade romana tardia. A influência de tais indivíduos extrapolava os limites de suas respectivas dioceses e chegava até a corte imperial, passando pelos homens comuns e pelo cotidiano da cidade. Uma série de disposições recolhidas no *Código Teodosiano* testemunham a ascensão dos bispos, que se tornam uma presença constante na vida urbana. Não podemos deixar de mencionar que os bispos foram responsáveis por uma vasta produção intelectual e por atuar tanto no combate às denominadas heresias e às práticas pagãs quanto na definição da moralidade cristã, interferindo no cotidiano e no ambiente construído das cidades. Para tanto, valeram-se amiúde de performances oratórias, tanto para controlar o discurso público quanto para construir uma ortodoxia religiosa.

Além das fontes textuais, uma plethora de vestígios arqueológicos nos fornece informações sobre a vida urbana no período tardio e a participação dos bispos nela. As crescentes recordações festivas de bispos falecidos indicam que uma parcela da sociedade romana da época enxergava os bispos como notáveis o suficiente para lhes garantir a preservação da sua memória, seja por meio de inscrições funerárias, elogios funerários ou por *vitae*. A celebração da morte dos bispos tornou-se motivo de orgulho cívico e de afirmação da identidade local, como revela João Crisóstomo nas orações fúnebres que dedicou a outros bispos.

Por mais que as abordagens acerca do alcance do poder dos bispos na época tardia sejam conflitantes, não resta muita dúvida quanto ao papel de liderança exercido por essas personagens. Para nós, os bispos, na condição de líderes, ocupavam uma posição que lhes permitia influenciar decisões estratégicas que impactavam o coletivo de suas congregações e, mais que isso, de suas cidades. Portanto, é possível afirmar que os bispos atuavam como agentes políticos. Mas, é preciso esclarecer que, mesmo que a legislação constantiniana não tenha

produzido uma alteração radical no status dos bispos, a lei forneceu o apoio imperial às atividades episcopais existentes e, mediante a aceitação e a incorporação do cristianismo, acelerou o processo de cristianização e fomentou o aumento do prestígio do episcopado entre os séculos IV e V, com destaque para os imperadores da dinastia teodosiana.

Em terceiro e último lugar, defendemos que João Crisóstomo, ao ser ordenado bispo de Constantinopla, implementou uma série de reformas eclesiásticas na sé da Capital baseadas em sua concepção das funções sacerdotais, em sua experiência como presbítero de Antioquia e em seus preceitos ascéticos, reformas estas que afetaram tanto o clero quanto os fiéis. Valendo-se da posição de liderança que o cargo episcopal lhe conferia e de suas próprias convicções religiosas, João buscou interferir na configuração do espaço urbano e no cotidiano de Constantinopla na tentativa de romper com as tradições e memórias da cultura clássica greco-romana que esses lugares possuíam. Para isso, o pregador fez uso de sua formação retórica e de todos os recursos que lhe eram disponíveis na condição de bispo, fossem eles materiais ou simbólicos, o que terminou por colocá-lo em rota de colisão com todos aqueles que foram contrariados por suas ações, incluindo Arcádio e Eudóxia. As ações de João Crisóstomo como bispo nos permitiram entendê-lo como um importante agente da cristianização nas províncias do Oriente, sobretudo em Constantinopla.

O nexó entre João Crisóstomo a cristianização de Constantinopla, bem como entre o bispo e o espaço da Capital, foi por longo tempo ignorado. Acreditamos que isso se deveu a uma série de motivos, além da agenda historiográfica, mas talvez o principal deles tenha sido a predileção dos autores antigos, como Pseudo-Martírio, Paládio, Sócrates, Sozomeno e Teodoreto de Cirro, por uma narrativa que privilegiasse as injustiças sofridas pelo bispo e o conflito com a corte imperial e demais inimigos. Por essa razão, fez-se necessário investigar Constantinopla, seus espaços, monumentos e manifestações culturais a fim de compreender o impacto da atuação de João sobre o ambiente da Capital.

Assim, ao analisarmos as referências aos locais e práticas culturais mencionadas nas homilias de João Crisóstomo, não resta dúvida que a pregação foi uma ferramenta importante na cristianização do solo urbano. A mensagem direta, as figuras de linguagem, a preocupação e a frustração com os seus ouvintes, os inúmeros exemplos extraídos do cotidiano, o emprego de fatos recentes para transmitir lições e as alusões aos textos bíblicos demonstram o desejo de João em comover seu público e efetuar uma mudança de comportamento em prol de sua visão ideal de cristianismo.

A constante citação das Escrituras por João Crisóstomo, sobretudo das cartas paulinas, pode ser interpretada como um recurso para ancorar seus ensinamentos na autoridade de Paulo e, com isso, obter o favor da audiência. João, em diversas passagens, deixa claro que as homilias eram ferramentas pedagógicas poderosas, bem como um modo eficaz de persuadir e forjar vínculos com os fiéis. Enquanto a forma de seus sermões era moldada por sua educação e trajetória, era o calendário litúrgico da Capital, em conjunto com o calendário cívico e os eventos locais, que influenciavam, em grande medida, os conteúdos das homilias pronunciadas por João Crisóstomo, seja na *Magna Ecclesia*, nas demais igrejas da cidade, nos recintos religiosos suburbanos ou nos *martyria*.

Vimos que, ao chegar à Capital, em 397, João Crisóstomo se deparou com um tipo muito diferente de cristianismo, baseado no modelo da religião cívica e cooptado pelo poder imperial. De fato, a Constantinopla de finais do século IV e início do V era, sem dúvida, uma cidade importante para o cristianismo, e ainda mais para o Império. Devemos recordar que um aspecto marcante do remodelamento da Capital dizia respeito ao uso de imagens, às construções públicas e privadas e à própria ampliação do perímetro urbano, que contribuíram para exaltar a glória do imperador e reforçar o culto imperial. As colunas, as decorações e os elementos arquitetônicos não eram fortuitos. Por meio deles, os soberanos almejavam forjar uma representação de grandeza para o Império e, em especial, para sua Capital. A *Mese*, principal via urbana de Constantinopla, foi projetada para atravessar quase toda a cidade e abrigar procissões imperiais em datas festivas. Os fóruns de Constantino, Arcádio e Teodósio, os palácios, as termas, o hipódromo, as praças, o teatro, as muralhas, todas essas construções proclamavam a *gloria Romanorum*. Via de regra, estátuas, obeliscos, mosaicos e outros monumentos que reforçavam a majestade imperial eram erguidos nos referidos espaços. Seria, portanto, um equívoco ignorar a potencialidade da cultura material em armazenar ou evocar memórias, pois mesmo que os objetos não tenham memória própria, eles são capazes de nos fazer recordar algo devido aos sentimentos e afeições com os quais os revestimos.

Os discursos de João Crisóstomo como bispo de Constantinopla encerram uma preocupação constante com as práticas religiosas conectadas aos cristãos da cidade. Para João, os seguidores de Cristo deveriam se abster dos entretenimentos mundanos associados à cultura greco-romana, como o teatro e as competições do hipódromo. Os fiéis nem mesmo deveriam compartilhar, além do necessário, os espaços frequentados por não-cristãos, como fóruns, praças, mercados e banhos. Firme em seus ideais ascéticos, o pregador interferiu em questões complexas do cotidiano citadino, como o uso do espaço e do tempo. Além disso, João propôs reformas que

atingiram a elite eclesiástica da Capital e até mesmo de outras dioceses, como as da Ásia, o que o levou ao enfrentamento com diversos grupos cristãos, a exemplo dos monges, novacianos e arianos.

Em face da atuação de João Crisóstomo, em Constantinopla, percebemos que a potência de comunicação e performatividade do ambiente construído não ficou restrita à política oficial do Império. João e seus seguidores souberam utilizar edifícios, monumentos, *martyria* e basílicas para se contrapor à tradição greco-romana e professar seu credo, não somente por meio do discurso oral, mas também por discursos visuais, imagéticos e metafóricos. Assim, com João, uma nova geografia começava a se consolidar no espaço urbano da Capital, fortemente influenciada pelos cristãos, tanto em termos físicos quanto em termos simbólicos.

Além do mais, as instituições filantrópicas e a atuação dos ascetas e dos membros mais ricos da congregação na prestação de cuidados assistenciais tornaram-se essenciais para a cristianização, segundo os ideais João Crisóstomo, que enxergava o ambiente construído de Constantinopla como um território a ser ressignificado simbolicamente. A Igreja, em seus mais diversos âmbitos, deveria fornecer os meios para isso, mas, para a efetivação da transformação da cidade, os preceitos cristãos precisavam ser expostos à população, por todos os agentes possíveis, sempre guiados pelo bispo.

Sem dúvida, os usos, costumes e entretenimentos de matriz greco-romana, bem como o panteão de deuses representados em estátuas e mosaicos, constituíam um empecilho para o projeto de conversão da paisagem da cidade clássica em cidade de Deus, de maneira que a fixação das isotropias cristãs exigia que as heterotopias, os lugares de alteridade, fossem esvaziados da sua dignidade e importância. João Crisóstomo compreendia o espaço citadino como um *locus* marcado pelo movimento, onde corpos transitavam, agiam e respondiam a ele. Logo, a relação entre esse espaço e a memória dos valores tradicionais greco-romanos era de retroalimentação, necessitando ser rompida para que o processo de cristianização ocorresse. Para combater as práticas e locais heterotópicos e definir suas contrapartidas isotópicas, o bispo valeu-se de uma pletera de recursos retóricos, assim como se aproveitou dos episódios cotidianos e dos próprios monumentos conhecidos de sua audiência, enfatizando a importância das residências dos cristãos, das igrejas e dos *martyria* como lugares apropriados para os cristãos frequentarem e praticarem seus ritos religiosos.

Apesar de os bispos não terem autorização para construir no solo urbano sem o consentimento imperial, ao organizar festividades e procissões, administrar instituições de

assistencialismo e edificar monumentos extramuros, como os *martyria*, podiam reinventar os significados de certos espaços e reforçar uma identidade cristã cada vez mais enraizada na cidade. Por essa lógica, João Crisóstomo organizou procissões que interagiam com os espaços públicos ao percorrerem as ruas e praças, buscando assim esvaziar a Capital da sua memória greco-romana, substituindo-a pela cristã.

Ao fim e ao cabo, a busca contumaz de João Crisóstomo por fazer de Constantinopla uma *pólis* cristã, conforme as suas convicções, comprometeu seu cargo episcopal, assinalando sua ruína pelo levantamento de inimigos que agiram contra ele de forma a afastar e calar, inicialmente, pelo exílio e, finalmente, pela morte. No entanto, sua contribuição para que a Capital figurasse, no contexto do Império Romano, como uma *hagia pólis*, uma cidade sagrada conforme os preceitos cristãos, foi decisiva, como buscamos demonstrar ao longo da tese. Na sua vasta produção intelectual, João Crisóstomo continua a falar do seu tempo e das suas crenças, mantendo viva a sua memória de patrono da cristianização da cidade antiga.



## REFERÊNCIAS

### OBRAS DE JOÃO CRISÓSTOMO

GIOVANNI CRISOSTOMO. *Discorsi sul povero Lazzaro*. A cura di M Signifredi. Roma: Città nuova, 2009.

GIOVANNI CRISOSTOMO. L. *A Stagirio tormentato da un demone*. A cura di Lucio Coco, introduzione di Claudio Moreschini. Roma: Città Nuova, 2002.

IOHANNIS CHRYSOSTOMUS. 4305-5197. In: CORPVS CHRISTIANORVM. *Clavis Patrum Graecorum: Ab Athanasio ad Chrysostomum*. Cura et studio Mauritius Geerard. Turnhout: Brepols, 1974. v. II.

JEAN CHRYSOSTOME. *A Théodore*. Introduction, texte grec et traduction latine critiques, traduction française et notes par Jean Dumortier. Paris: Éditions du Cerf, 1966.

JEAN CHRYSOSTOME. *Homélie sur la résurrection, l'ascension et la pentecôte*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Nathalie Rambault. Paris: Éditions du Cerf, 2013. t. 1.

JEAN CHRYSOSTOME. *Homélie sur la résurrection, l'ascension et la pentecôte*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Nathalie Rambault. Paris: Éditions du Cerf, 2014. t. 2.

JEAN CHRYSOSTOME. *Homélie sur les épîtres de saint Paul: Lettre aux Romains, Lettre aux Éphésiens*. Édition abrégée, établie et présentée par Jacques de Penthos. Paris: François-Xavier de Guibert, 2009. t. 2.

JEAN CHRYSOSTOME. *Homélie sur les épîtres de saint Paul: Lettre aux Galates, Lettre aux Philippiens, Lettre aux Colossiens, Lettres aux Thessaloniciens*. Édition abrégée, établie et présentée par Jacques de Penthos. Paris: François-Xavier de Guibert, 2009. t. 3.

JEAN CHRYSOSTOME. *Homélie sur les épîtres de saint Paul: Lettres aux Corinthiens*. Édition abrégée, établie et présentée par Jacques de Penthos. Paris: François-Xavier de Guibert, 2009. t. 1.

JEAN CHRYSOSTOME. *Homélie sur les épîtres de saint Paul: Lettres à Timothée, Lettre à Tite, Lettre à Philémon*. Édition abrégée, établie et présentée par Jacques de Penthos. Paris: François-Xavier de Guibert, 2009. t. 4.

JEAN CHRYSOSTOME. *Homelies Sur Ozias (In Illud, Vidi Dominum)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Dumortier. Paris: Éditions du Cerf, 1981.

JEAN CHRYSOSTOME. *L'eucharistie école de vie: sélection de sept homélie sur l'eucharistie*. Introduction, traduction, notes, guide thématique et index par Jacky Marsaux. Paris : Migne, 2009.

JEAN CHRYSOSTOME. La Consolation à Stagire. In : MATHIEU-GAUCHÉ, E. *La Consolation à Stagire, de Jean Chrysostome: introduction, traduction et notes*. Lille: Atelier national de Reproduction des Thèses, 2004.

JEAN CHRYSOSTOME. *La Virginité*. Texte et introduction critiques par H. Musurillo; Introduction générale, traduction et notes par B. Grillet. Paris: Du Cerf, 1966.

JEAN CHRYSOSTOME. *Panegyriques de Saint Paul*. Paris: Introduction, texte critique, traduction et notes par Auguste Piédagnel. Éditions du Cerf, 1982.

JEAN CHRYSOSTOME. Première homélie lorsqu'il fut ordonné prêtre. In : JEAN CHRYSOSTOME. *Sur le sacerdoce: dialogue et homélie*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980, p. 367-420.

JEAN CHRYSOSTOME. *Sur le sacerdoce: dialogue et homélie*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980.

JEAN CHRYSOSTOME. *Trois catéchèses baptismales*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Auguste Piédagnel, avec la collaboration de Louis Doutreleau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.

JOÃO CRISÓSTOMO. Cartas a Olímpia. In: JOÃO CRISÓSTOMO. *Da incompreensibilidade de Deus; Da providência de Deus; Cartas a Olímpia*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 199-309.

JOHN CHRYSOSTOM. A homily on Pelagia, Virgin and Martyr. In: LEEMANS, J.; MAYER, W.; ALLEN, P.; DEHANDSCHUTTER, B. (ed.). *'Let us die that we may live': Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-AD 450)*. London: Routledge, 2003, 148-157.

JOHN CHRYSOSTOM. A homily on the holy martyrs. In: LEEMANS, J.; MAYER, W.; ALLEN, P.; DEHANDSCHUTTER, B. (ed.). *'Let us die that we may live': Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-AD 450)*. London: Routledge, 2003, 115-125.

JOHN CHRYSOSTOM. A homily on the martyr Babylas. In: LEEMANS, J.; MAYER, W.; ALLEN, P.; DEHANDSCHUTTER, B. (ed.). *'Let us die that we may live': Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-AD 450)*. London: Routledge, 2003, 140-147.

JOHN CHRYSOSTOM. An Encomium on Egyptian Martyrs. In: ST. JOHN CHRYSOSTOM. *The cult of the saints: select homilies and letters*. Introduced, translated, and annotated by Wendy Mayer with Bronwen Neil. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2006.

JOHN CHRYSOSTOM. Concerning blessed Philogonius. In: MAYER, W.; ALLEN, P. (ed.). *John Chrysostom*. London: Routledge, 2000, p. 85-92.

JOHN CHRYSOSTOM. Homily delivered after the remains of the martyrs. In: MAYER, W.; ALLEN, P. *John Chrysostom*. London: Routledge, 2000, p. 85-92.

JOHN CHRYSOSTOM. Homily to those who had not attended the assembly: and on the apostolic saying, 'If thine enemy hunger, feed him,' etc. (Rom. XII.20), and concerning resentment of injuries. In: SCHAFF, P. (ed.). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Series 1*. Translated by W.R.W. Stephens. New York: The Christian Literature Company, 1889. v. 9.

JOHN CHRYSOSTOM. In diem natalem. In: DUNLOP, B. E. *Earliest Greek patristic orations on the Nativity: a study including translations*. Dissertation (Doctorate in Philosophy) – Boston College, Boston, Mass., 2004.

JOHN CHRYSOSTOM. In Isaiah. In: GARRETT, D. A. *An Analysis of the Hermeneutics of John Chrysostom's Commentary on Isaiah 1-8 with an English Translation*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992. (Studies in the Bible and Early Christianity, 12).

JOHN CHRYSOSTOM. Letter to a Young Widow. In: SCHAFF, P. *Nicene and Post-Nicene Fathers, first series*. Translated by W. R. W. Stephens. New York: Christian Literature Publishing, 1889. v. 9, p. 119-128.

JOHN CHRYSOSTOM. Letters to Olympias. In: SCHAFF, P. (ed.). *Saint Chrysostom: On the Priesthood; ascetic treatises; select homilies and letters; Homilies on the statues*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996.

JOHN CHRYSOSTOM. On All the Martyrs. In: ST. JOHN CHRYSOSTOM. *The cult of the saints: select homilies and letters*. Introduced, translated, and annotated by Wendy Mayer with Bronwen Neil. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2006.

JOHN CHRYSOSTOM. On Eleazar and the Seven Boys. In: ST. JOHN CHRYSOSTOM. *The cult of the saints: select homilies and letters*. Introduced, translated, and annotated by Wendy Mayer with Bronwen Neil. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2006.

JOHN CHRYSOSTOM. On Eutropius. In: MAYER, W.; ALLEN, P. (ed.). *John Chrysostom*. London: Routledge, 2000, p. 132-139.

JOHN CHRYSOSTOM. *On Repentance and Almsgiving*. Translated by G. G. Christo. Washington: The Catholic University of America Press, 1998.

JOHN CHRYSOSTOM. On Saint Meletius. In: ST. JOHN CHRYSOSTOM. *The cult of the saints: select homilies and letters*. Introduced, translated, and annotated by Wendy Mayer with Bronwen Neil. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2006.

JOHN CHRYSOSTOM. On Saint Phocas. In: ST. JOHN CHRYSOSTOM. *The cult of the saints: select homilies and letters*. Introduced, translated, and annotated by Wendy Mayer with Bronwen Neil. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2006.

JOHN CHRYSOSTOM. On the beginning of Acts. In: COMPTON, M. B. *Introducing the Acts of the Apostles: a study of John Chrysostom's On the beginning of Acts*. Dissertation (Doctorate in Philosophy) – University of Virginia, Charlottesville, 1996.

JOHN CHRYSOSTOM. On the Holy Martyrs. In: ST. JOHN CHRYSOSTOM. *The cult of the saints: select homilies and letters*. Introduced, translated, and annotated by Wendy Mayer with Bronwen Neil. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2006.

JOHN CHRYSOSTOM. On the necessity of guarding virginity. In: CLARK, E. A. (ed.). *Jerome, Chrysostom, and friends: essays and translations*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1979, p. 209-248.

JOHN CHRYSOSTOM. On the Subintroductae. In: CLARK, E. A. (ed.). *Jerome, Chrysostom, and friends: essays and translations*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1979, p. 164-208.

JOHN CHRYSOSTOM. *On Virginity; Against Remarriage*. Translated by S. R. Shore. Introduction by E. A. Clark. New York: Edwin Mellen, 1983.

JOHN CHRYSOSTOM. On: 'I opposed him to his face'. In: MAYER, W.; ALLEN, P. (ed.). *John Chrysostom*. London: Routledge, 2000.

JOHN CHRYSOSTOM. *Sermo antequam iret in exsilium*. In: BONFIGLIO, E. John Chrysostom's discourses on his first exile: Prolegomena to a critical edition of the *Sermo antequam iret in exsilium* and of the *Sermo cum iret in exsilium*. Dissertation (Doctorate in Philosophy) – Pembroke College, University of Oxford, Pembroke College, 2011.

JOHN CHRYSOSTOM. *Sermo cum iret in exsilium*. In: BONFIGLIO, E. John Chrysostom's discourses on his first exile: Prolegomena to a critical edition of the *Sermo antequam iret in exsilium* and of the *Sermo cum iret in exsilium*. Dissertation (Doctorate in Philosophy) – Pembroke College, University of Oxford, Pembroke College, 2011.

JOHN CHRYSOSTOM. The Commentary and homilies on the epistles of St. Paul the apostle to the Galatians and Ephesians. In: SCHAFF, P. (ed.). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Series 1*. Translated by G. Alexander. New York: The Christian Literature Company, 1889. v. 13.

JOHN CHRYSOSTOM. The homilies on the Acts of the Apostles. In: SCHAFF, P. (ed.). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Series 1*. J. Translated by J. Walker and H. B. Sheppard, revised by G. B. Stevens. New York: The Christian Literature Company, 1889. v. 11.

JUAN CRISÓSTOMO. *Diálogo sobre el sacerdocio*. Introducción, traducción y notas de Juan José Ayán Calvo y Patricio de Navascués Benlloch. Madrid: Ciudad Nueva, 2010.

S. JOANNES CHRYSOSTOMUS. Homilia ante exsilium. In: *Patrologia Graeca*. Paris: J.-P. Migne, 1850

S. JOANNES CHRYSOSTOMUS. Sermo cum iret in exsilium. In: *Patrologia Graeca*. Paris: J.-P. Migne, 1850. t. LII

SÃO JOÃO CRISOSTOMO. *Comentário às cartas de São Paulo: Homilias sobre as cartas, primeira e segunda a Timóteo, a Tito, aos Filipenses, aos Colossenses, primeira e segunda aos Tessalonicenses, a Filemon, aos Hebreus.* São Paulo: Paulus, 2013. v. 27/3.

SFINTUL IOAN HRISOSTOM. Omilie la Inaltarea Domnului nostru Iisus Hristos [Homilie über die Erhöhung unseres Herrn Jesus Christus. Trad. G. Badea. *Mitropolia Moldovi si Sucevei*, v. 7/9, p. 632-638, 1982.

ST JOHN CHRYSOSTOM. *Homilies on Genesis.* Translated by R.C. Hill. Washington: Catholic University of America Press, 1986, 1990, 1992. 3 v.

ST. CHRYSOSTOM. Homilies on First and Second Corinthians. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and post-nicene fathers, first series.* New York: Cosimo Classics, 2007. v. XII.

ST. CHRYSOSTOM. Homilies on the Gospel of St. Matthew. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, first series.* New York: Cosimo Classics, 2007. v. X.

ST. CHRYSOSTOM. On the Priesthood, ascetic Treatises, select Homilies and letters, Homilies on the Statues. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, first series.* New York: Cosimo Classics, 2007. v. IX.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. *A comparison between a king and a monk; Against the opponents of the Monastic Life.* Edited and translated by D. G. Hunter. New York: Edwin Mellen Press, 1988.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. Against the games and theatres. In: MAYER, W.; ALLEN, P. (ed.). *John Chrysostom.* London: Routledge, 2000.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. *Commentary on Saint John the Apostle and Evangelist.* Translated by Thomas Aquinas Goggin. Washington: Catholic University of America Press, 1957-1960.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. Demonstration against the Pagans that Christ is God. In: ST. JOHN CHRYSOSTOM. *Apologist.* Translated by M. A. Schatkin and P. W. Harkins. Washington: Catholic University of America Press, 1985.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. Discourse on Blessed Babylas and against the Greeks. In: ST. JOHN CHRYSOSTOM. *Apologist.* Translated by M. A. Schatkin and P. W. Harkins. Washington: Catholic University of America Press, 1985.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. *Discourses against Judaizing Christians*. Translated by Paul W. Harkins. Washington: Catholic University of America Press, 1979.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. *Old Testament Homilies: Homilies on Hannah, David and Saul*. Translated by R.C Hill. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2003. v. 1.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. *On the Incomprehensible Nature of God*. Translated by P. W. Harkins. Washington: Catholic University of America Press, 1984.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. Second Instruction to Catechumens. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers, first series*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1889, p. 165-171. v. 9.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. The homilies on the epistle to the Hebrews In: SCHAFF, P. (ed.). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Series I. J*. Translated by F. Gardiner. New York: The Christian Literature Company, 1889. v. 14.

ŚW. JAN CHRYSZOSTOM. Ze względu na niebezpieczeństwo rozpusty należy się żenić. Tłum. Tatiana Krynicka, wstęp i komentarz Stanisław Longosz. *Vox Patrum*, v. 31, t. 56, p. 579-595, 2011.

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução, prefácio, notas biográficas e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. v. 3.

AMBROSE. Letters. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II*. New York: Cosimo Classics, 2007. v. X.

AMBROSIASTER. Quaestiones Veteris et Novi Testament. In: MIGNE, J.P-. (ed.). *Patrologia Latina*. Paris: J.-P. Migne, 1864. t. XXXV.

AMBROSIO DE MILAN. *Sobre las virgenes y sobre las viudas*. Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lissón. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.

AMMIANUS MARCELLINUS. *History: Books 14-19*. Translated by J. C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1950. v. 1.

ANONYMUS VALESIANUS. The origin of Constantine: the *Anonymus Valesianus pars prior (Origo Constantini)*. Translated by Jane Stevenson, with introduction and notes by Sam Lieu. In: LIEU, S. N. C.; MONTSERRAT, D. (ed.). *From Constantine to Julian: a source history*. London: Routledge, 1996, p. 39-62.

ARISTOTLE. *Physics*. Translated, with Introduction and Notes by C. D. C. Reeve. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2018.

ATHANASE D'ALEXANDRIE. *Apologie a l'empereur Constance; Apologie pour sa fuite*. Introduction, texte critique, traduction et notes de J. M. Szymusiak. Paris: Du Cerf, 1958.

ATHANASIUS. Against the Arians (*Orationes contra Arianos IV*). In: SCHAFF, P.; HENRY W. (ed.). *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series: St. Athanasius - Select works and letters*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978, p. 303-447. v. 4.

ATHANASIUS. Arian History (*Historia Arianorum ad Monachos*). In: SCHAFF, P.; HENRY W. (ed.). *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series: St. Athanasius - Select works and letters*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978, p. 266-302. v. 4.

ATHANASIUS. On the Councils of Ariminum and Seleucia (*De Synodis*). In: SCHAFF, P.; HENRY W. (ed.). *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series: St. Athanasius - Select works and letters*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978, p. 448-480. v. 4.

AUGUSTINE. *Contra Cresconium Grammaticum Donatistam libri quatuor*. In: MIGNE, J.-P. (ed.). *Patrologia Latina*. Paris: J.-P. Migne, 1845. p. 445-594. v. XLIII.

AUGUSTINE. Letters. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, first series*. New York: Cosimo Classics., 2007. v. 1.

AUGUSTINE. On Nature and Grace. In: AUGUSTINE. *Four anti-Pelagian writings*. Washington: Catholic University of America Press, 2013, p. 22-90.

AUGUSTINUS HIPONENSES EPISCOPUS. *Contra litteras Petiliani Donatistoe Cirtenssi episcopi libri tres*. In: . In: MIGNE, J.-P. (ed.). *Patrologia Latina*. Paris: J.-P. Migne, 1845. p. 245-390. v. XLIII.



AURELIUS VICTOR. *Liber de Caesaribus*. Translated with an introduction and commentary by H. W. Bird. Liverpool: University Press, 1994.

BASILE DE CESARÉE. *Contre Eunome*. Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboüé. Paris: Du Cerf, 1982. t. 1.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras de San Cipriano, Tratados, Cartas*. Introducción, versión y notas de Julio Campos. Madrid: BAC, 1964.

CLEMENT. The first epistle of Clement to the Corinthians. In: MENZIES, A. (ed.). *Ante-Nicene Fathers*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1896, p. 229-248. v. IX.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Protréptico*. Introducción, traducción y notas de Consolación Istar Hernández. Madrid: Gredos, 2008.

CONSTANTINE. The Oration to the Assembly of the Saints. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, second series: Eusebius Pamphilius: Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans, 1980. v. 1, p. 561-580.

DEMETRIUS. On Style. In: ARISTOTLE; LONGINUS; DEMETRIUS. *Poetics; On the Sublime; On Style*. Translated by Stephen Halliwell; translated by W. Hamilton Fyfe and revised by Donald A. Russell; translated by Doreen C. Innes based on W. Rhys Roberts. Cambridge: Harvard University Press, 1995, p. 309-525.

DIO CASSIUS. *Roman History*. Cambridge: Harvard University Press, 2006. v. 6.

DIO CASSIUS. *Roman History*. Cambridge: Harvard University Press, 2006. v. 9.

DIODORO SÍCULO. *Biblioteca histórica: Libros XV-XVII*. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch y Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 2012.

EPIPHANIUS. *The Panarion of Epiphanius of Salamis: book II and III. 'De Fide'*. Second revised edition. Translated by Frank Williams. Leiden: Brill, 2013.

ESTRABÓN. *Geografía: Libros V-VII*. Madrid: Gredos, 2001. v. 3.

EUSEBIUS. *Epistola*. In: ATHANASIUS. *Werke*. Ed. H-G. Opitz. Berlin: De Gruyter, 1940. v. 2.1.

EUSEBIUS. *Life of Constantine*. Translated with introduction and commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall. Oxford: Clarendon Press, 1999.

EUSEBIUS. *The Church History*. Translation and commentary by Paul L. Maier. Grand Rapids: Kregel Academic & Professional, 2007.

EUTROPIUS. *Breviarium*. Translated with an introduction and commentary by H. W. Bird. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.

GAIUS SUETONIUS TRANQUILLUS. *The Lives of the Twelve Caesars*. Translated by Robert Graves; Introduction, editorial matter and revisions to the translation by James Rives. London: Penguin Classics, 2007.

GALLETIER, É. (éd.). *Panegyriques latins*. Texte établi et traduit. Paris: Les Belles Lettres, 1949-1955. 3 t.

GELÁSIO. Epístola XII. In: PEDRERO-SÁNCHEZ, M. G. *História da Idade Média: textos e testemunhas*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000, p. 121-122

GELASIUS II PONTIFEX ROMANUS. *Epistolae et privilegia*. In: MIGNE, J.-P. (ed.). *Patrologia Latina*. Paris: J.-P. Migne, 1854, p. 487-512. t. CLXIII.

GELASIUS PAPA I. *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*. In kritischem Text herausgegeben und untersucht von Ernst von Dobschütz. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1912.

GREGORII EPISCOPI TURONENSIS. Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli. Ed. M. Bonnet. In: ARNDT, W.; KRUSCH, B. (ed.). *Monumenta Germaniae Historica: Scriptorum rerum merovingicarum*. Hanover, v. 1/2, p. 371-396, 1969.

GREGORII THEOLOGI. Poemata de seipso. In: MIGNE, J. P. (ed.). *Patrologia Graeca*. Paris, 1857, p. 969-1450. t. XXXVII.

GREGORY OF NAZIANZEN. Letters. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II*. New York: Cosimo Classics, 2007, p. 437-568. v. VII.

GREGORY OF NAZIANZEN. Select orations. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II*. New York: Cosimo Classics, 2007, p. 203-436. v. VII.

GREGORY OF NAZIANZEN. Select orations. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II*. New York: Cosimo Classics, 2007, p. 203-436. v. VII.

GREGORY. Epistola ad Mellitum. In: BEDE. *The Ecclesiastical History of the English People*. The greater chronicle. Bede's letter to Egbert. Edited and translated by Judith McClure and Roger Collins. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.

HERODIANO. *Historia del Imperio romano después de Marco Aurelio*. Traducción, introducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1985.

HERÓDOTO. *História*. Tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1964.

HESIOD. *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Edited and translated by Glenn W. Most. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

HESYCHIUS ILLUSTRIS. Πάτρια Κωνστινουπόλεως. In: SCRIPTORES ORIGINUM CONSTANTINOPOLITANARUM. Recensuit Theodorus Preger. Leipzig: B. G. Teubner, 1989, p. 135-150. f. 1.

HILAIRE DE POITIERS. *Contre Constance*. Introduction, texte critique, traduction et notes par André Rocher. Paris: Du Cerf, 1987.

HIPPOLYTUS. On the twelve apostles. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J. (ed.). *Ante-Nicene Fathers: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1999. v. 5.

HOMER. *The Iliad*. A new translation by Peter Green. Oakland: University of California Press, 2016.

HOMER. *The Odyssey*. Translated by Robert Fagles; introduction and notes by Bernard Knox. Harmondsworth: Penguin Books, 1997.

IGNATIUS. Epistles. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J. (ed.). *Ante-Nicene fathers: the apostolic fathers, Justin Martyr, Irenaeus*. Revised and chronologically arranged, with brief prefaces and occasional notes by A. Cleveland Coxe. Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1885. v. 1.

IOANNIS SCHOLASTICUS. *Ioannis Scholastici Synagoga L titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica: iussu ac mandato Academiae Scientiarum Bavaricae*. Editiert von V. N. Benešević. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1937. t. 1.

ISIDORO. *El "De Viris Illustribus" de Isidoro de Sevilla*. Estudio y edición crítica de Carmen Codoñer. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997.

JEROME. Letters and Select Works. In: SCHAFF, P. (Ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II*. New York: Cosimo Classics, 2007. v. VI.

JOANNES ZONARAS. Annales. In: MIGNE, J.P.-. (ed.). *Patrologia Graega*. Paris: J.-P. Migne, 1864. t. CXXXIV.

JOHN LYDUS. *On the months (De Mensibus)*. Translated and edited by Anastasius C. Bandy; with associate editors Anastasia Bandy, Demetrios J. Constantelos, and Craig J. N. de Paulo; with a preface by Michael Maas. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2013.

JOHN MALALAS. *The Chronicle of John Malalas*. Translated by Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys and Roger Scott. Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 1986.

JOSEPHUS. *The Jewish Antiquities: Books 12-13*. Translated by Ralph Marcus. Cambridge: Harvard University Press, 1943. v. V.

JOSEPHUS. *The Jewish Antiquities: Books 9-11*. Translated by Ralph Marcus. Cambridge: Harvard University Press, 1937. v. IV.

LEO THE GREAT. Letters. SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II: Leo the Great, Gregory the Great*. New York: Cosimo Classics, 2007. v. XII.

LEONTIUS OF BYZANTIUM. *Complete Works*. Edited and translated, with an introduction, by Brian E. Daley. Oxford: Oxford University Press, 2017.

LIBANIUS. *Imaginary speeches: a selection of declamations*. Translated with notes by D A. Russell. London: Duckworth, 1996.

LIBANIUS. *Libanii opera: Orationes XXVI-L*. Edited by Richard Foerster. Hildesheim: Georg Olms, 1963. v. 3.

LIBANIUS. *Selected letters of Libanius from the Age of Constantius and Julian*. Translated with commentary by S. Bradbury. Liverpool: Liverpool University Press, 2004.

LIBANIUS. *Selected Orations: Julianic Orations*. Edited and translated by A. F. Norman. Cambridge: Harvard University Press, 1969. v. 1.

LIBANIUS. *Selected Orations*: Orations 2, 19-23, 30, 33, 45, 47-50. Edited and translated by A. F. Norman. Cambridge: Harvard University Press, 1977. v. 2.

LIFE OF OLYMPIAS. In: CLARK, E. A. (ed.). *Jerome, Chrysostom, and friends: essays and translations*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1979, p. 127-144.

LUCIFERI CALARITANI. *De non conveniendo cum haereticis*. Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Antonio Piras. Roma: Herder, 1992.

MATTHEWS, J. The Notitia Urbis Constantinopolitanae. In: GRIG, L.; KELLY, G. (ed.). *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 81-115.

NONNOS. *Dionysiaca*: Books XVI-XXXV. With an English translation by W. H. D. Rouse, mythological introduction and notes by H. J. Rose, and notes on text criticism by L. R. Lind. Cambridge: Harvard University Press, 1940. v. 2.

ORATIO FUNEBRIS IN LAUDEM SANCTI IOHANNIS CHRYSOSTOMI: Epitaffio attribuito a Martirio di Antiochia (BHG 871, CPG 6517). Edizione critica di Martin Wallraff; traduzione di Cristina Ricci. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2007.

ORIGEN. *On First Principles*. Foreword by John C. Cavadini; Introduction by Henri de Lubac; translated by G. W. Butterworth. Notre Dame: Christian Classics, 2013.

OVID. *Metamorphoses*. Translated by A. D. Melville; introduction and notes by E. J. Kenney. Oxford: Oxford University Press, 2008.

PALLADIOS. *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*. Introduction, texte critique, et notes par Anne-Marie Malingrey. Paris: Sources Chrétiennes, 1988. 2 t.

PALLADIUS. *Dialogue on the Life of St. John Chrysostom*. Translated and edited by Robert T. Meyer. New York: Newman Press, 1985.

PALLADIUS. *The Dialogue of Palladius concerning the Life of St. John Chrysostom*. Translated and edited by H. Moore. London: The Macmillan Company, 1921.

PALLADIUS. *The Lausiaca History of Palladius*: introduction and text. Edited by D. C. Butler. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. v. 2.

PARMENIDES. *The Fragments of Parmenides: a critical text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary.* Edited by A. H. Coxon, revised and expanded edition with new translations by Richard McKirahan. Las Vegas; Zurich; Athens: Parmenides Publishing, 2009.

PAULINUS OF NOLA. *The Poems of St. Paulinus of Nola.* Translated and annotated by P G. Walsh. New York: Newman Press, 1975.

PAUSANIAS. *Description of Greece: Books I-II.* Translated by W. H. S. Jones and H. A. Omerod. Cambridge: Harvard University Press, 1918.

PHILO. *On the Creation; Allegorical interpretation of Genesis 2 and 3.* Translated by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Cambridge: Harvard University Press, 1929.

PHILO. *On the unchangeableness of God. On husbandry. Concerning Noah's work as a planter. On drunkenness. On sobriety.* Translated by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Cambridge: Harvard University Press, 1930.

PHILO. *On Flight and Finding. On the Change of Names. On Dreams.* Translated by F. H. Colson, G. H. Whitaker. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

PHILO. *On the Confusion of Tongues. On the Migration of Abraham. Who Is the Heir of Divine Things? On Mating with the Preliminary Studies.* Translated by F. H. Colson, G. H. Whitaker. Cambridge: Harvard University Press, 1932.

PHILO. *On the Special Laws, Book 4. On the Virtues. On Rewards and Punishments.* Translated by F. H. Colson. Cambridge: Harvard University Press, 1939.

PHILOSTORGIUS. *Church History.* Translated with an Introduction and Notes by P. R. Amidon. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

PHOTIUS. Nomocanon. In: MIGNE, J.-P. (ed.). *Patrologia graeca.* Paris: J.-P. Migne, 1860. t. CIV.

PHOTIUS. *The Bibliotheca.* Translated with notes by N.G. Wilson. London: Duckworth, 1994.

PLINY. Letter to Trajan. In: CUNNINGHAM, A. (ed.). *The Early Church and State.* Philadelphia: Fortress Press, 1982, p. 27-29.

PLINY. *Natural History*. Edited by E. H. Warmington, with an English translation by H. Rackham. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1967.

PLUTARCH. *Moralia*. Translated by Frank Cole Babbitt. Cambridge: Harvard University Press, 1936. v. IV.

POLYBIUS. *The Histories: Books 3-4*. Translated by W. R. Paton. Revised by F. W. Walbank and Christian Habicht. Cambridge: Harvard University Press, 2010. v. II.

POLYBIUS. *The Histories: Books 9-15*. Translated by W. R. Paton. Revised by F. W. Walbank and Christian Habicht. Cambridge: Harvard University Press, 2011. v. IV.

POSSIDIUS. *Life of St. Augustine*. Edited with revised text, introduction, notes, and an English version by Herbert T. Weiskotten. Princeton; London: Princeton University Press; Humphrey Milford Oxford University Press, 1919.

PROCOPIUS. *On Buildings*. Translated by H. B. Dewing and G. Downey. Cambridge: Harvard University Press, 1940. v. 2.

PRUDENTIUS. *Against Symmachus 2; Crowns of Martyrdom; Scenes from History; Epilogue*. Translated by H. J. Thomson. Cambridge: Harvard University Press, 1953. v. 2.

QUINTUS AURELIUS SYMMACHUS. Memorial. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II*. New York: Cosimo Classics, 2007. v. X.

S. CYRILLI ALEXANDRINUS. Homilia XI. In: MIGNE, J.-P. (ed.). *Ελληνική Πατρολογία*. Αθήνα: Κέντρο Πατερικών Εκδόσεων, 1994, p. 1030-1039. t. 77.

S. GREGORIUS NYSSENUS. Oratio de deitate Filii et Spiriti Sancti. In: MIGNE, J.-P. (ed.). *Ελληνική Πατρολογία*. Αθήνα: Κέντρο Πατερικών Εκδόσεων, 1997, p. 554-576. t. 46.

S. PROCULUS CONSTANTINOPOLITANUS. Oratio XX. In: MIGNE, J.-P. (ed.). *Ελληνική Πατρολογία*. Αθήνα: Κέντρο Πατερικών Εκδόσεων, 2003, p. 827-834. t. 65.

SAINT AUGUSTINE. *The Retractions*. Translated by M. I. Bogan. Washington: Catholic University of America Press, 1968.

SAINT GREGORY THE GREAT. *Dialogues*. Translated by Odo John Zimmerman. New York: Catholic University of America Press, 1959.

SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE. *Historia Augusta: Caracalla. Geta. Opellius Macrinus. Diadumenianus. Elagabalus. Severus Alexander. The Two Maximini. The Three Gor.* Translated by David Magie. Cambridge: Harvard University Press, 2007. v. II.

SOCRATES SCHOLASTICUS. *The Ecclesiastical History.* Revised, with Notes, by A. C. Zenos. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996. v. 2.

SOCRATES SCHOLASTICUS. *Εκκλησιαστική Ιστορία.* εκδόσεως του Migne Επιμελεία και δαπάνη Ζωσιμά Εσφιγμενίτου. Κρήτης: Πανεπιστήμιο Κρήτης, 1901.

SOZOMEN. *Ecclesiastical History.* In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II.* New York: Cosimo Classics, 2007. v. II.

SS DAMASUS I. *Epistolae.* In: MIGNE, J.-P. (ed.). *Patrologia Latina.* Paris: Vrayet, 1845. p. 347-376. v. XIII.

ST. GREGORY OF NAZIANZUS. *Poemata Arcana.* Edited with a textual introduction by C. Moreschini; introduction, translation and commentary by D.A. Sykes. Oxford: Clarendon Press, 1997.

SUETONIUS. *The Twelve Caesars.* Translated by Robert Graves; revised with an introduction by Michael Grant. Harmondsworth: Penguin Books, 2007.

SULPICIUS SEVERUS. *Life of Martin of Tours.* In: WHITE, C. (ed.). *Early Christian lives: Life of Antony by Athanasius, Life of Paul of Thebes by Jerome, Life of Hilarion by Jerome, Life of Malchus by Jerome, Life of Martin of Tours by Sulpicius Severus, Life of Benedict by Gregory the Great.* Translated, edited and with introductions by Carolinne White. London; New York: Penguin Books, 1998.

TACITUS. *Annals: Books IV-VI, XI-XII.* Translated by J. Jackson. Cambridge: Harvard University Press, 1937.

THE FUNERARY SPEECH FOR JOHN CHRYSOSTOM. Translated with an Introduction and Notes by T. D. Barnes and G. Bevan. Liverpool: Liverpool University Press, 2013.

THEMISTIUS. *Oration 1.* In: THEMISTIUS. *Politics, philosophy, and empire in the fourth century: select orations of Themistius.* Translated with an introduction by Peter Heather and David Moncur. Liverpool: University Press, 2001.



THEODORET. The Ecclesiastical History. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, second series*. Rev. by H. Wace. New York: Cosimo Classics, 2007. v. VIII.

THEODORO BALSAMI; ZONARA; ARISTEMI. Comentaría In Canones SS. Aposlolorum, Conciliorum et in epistolas canonicas SS. patrum. In: MIGNE, J.-P. (ed.). *Patrologia graeca*. Paris: J-P. Migne, 1865. t. CXXXVII.

THEOPHANES CONFESSOR. *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*. Translated by Cyril Mango and Roger Scott. Oxford: Oxford University Press, 1997

THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War: Books 1-2*. Translated by C. F. Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1919. v. 1. ZÓSIMO. *Nueva Historia*. Introducción, traducción y notas de J. M. C. Moró. Madrid: Gredos, 1992.

VELEIO PATÉRCULO. *Historia romana*. Introducción, traducción y notas de Maria Asunción Sánchez Manzano. Madrid: Gredos, 2001.

VIRGÍLIO. *Bucólicas*. Tradução e notas de Odorico Mendes; edição anotada e comentada pelo Grupo de Trabalho Odorico Mendes. Cotia; Campinas: Ateliê Editorial; Ed. Unicamp, 2008.

YAHYA-IBN-SA'ĪD D'ANTIOCHE. *Histoire*. Editée et traduite en Français par I. Kratchkovsky et A. Vasiliev. In: GRAFFIN, R.; NAU, F. (ed.). *Patrologia Orientalis*. Paris: Firmin-Didot et cie; Imprimeurs éditeurs, 1924, p. 699-833 t. XVIII.

ZÓSIMO. *Nueva Historia*. Introducción, traducción y notas de J. M. C. Moró. Madrid: Gredos, 1992.

## DOCUMENTAÇÃO ARQUEOLÓGICA

BARDILL, J. *Brickstamps of Constantinople: Illustrations*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004. 2 v.

BARDILL, J. *Brickstamps of Constantinople: Text*. Oxford: Oxford University Press, 2004. v. 1.

BARDILL, J. The Great Palace of the Byzantine emperors and the Walker Trust excavations. *Journal of Roman Archaeology*, v. 12, p. 216-230, 1999.

BARDILL, J. The Palace of Lausus and nearby monuments in Constantinople: a topographical study. *American Journal of Archaeology*, v. 101, n. 1, p. 67-95, 1997.

BAYLISS, R.; CROW, J. The fortifications and water supply systems of Constantinople. *Antiquity*, v. 74, p. 25-26, 2000.

BEY, T. M. *Excavations at the Golden Gate Constantinople*. London: Society of Antiquaries of London, 1931.

BONO, P.; CROW, J.; BAYLISS, R. The water supply of Constantinople: archaeology and hydrogeology of an early medieval city. *Environmental Geology*, v. 40, n. 11/12, p. 1325-1333, 2001.

CASSON, S.; RICE, D. T.; HUDSON, G. F.; JONES, A. H. M. *Preliminary Report upon the Excavations carried out in the Hippodrome of Constantinople in 1927*. London: Oxford University Press, 1928.

CROW J.; BARDILL, J.; BAYLISS, R. *The water supply of Byzantine Constantinople*. London: Roman Society Publications, 2008.

CROW, J. The infrastructure of a great city: earth, walls and water in Late Antique Constantinople. *Late Antique Archaeology*, v. 4, i. 1, p. 249-285, 2008.

CROW, J. The infrastructures of a great city: earth, walls and water in late antique Constantinople. In: LAVAN; L.; ZANINI, E. (ed.). *Technology in Transition, Late Antique Archaeology*, v. 4, p. 251-285, 2007.

CROW, J. The Long Walls of Thrace. In: MANGO, C. DAGRON, G. *Constantinople and its hinterland*. Aldershot: Variorum, 1995, p. 109-124.

CROW, J.; RICCI, A. Investigating the hinterland of Constantinople: interim report on the Anastasian Long Wall. *Journal of Roman Archaeology*, v. 10, p. 253-288, 1997.

HARRISON, R. M.; HILL, L. B. *Excavations at Sarachane in Istanbul*. Oxford: Princeton University Press, 1986. v. 1.

HAYES, J. W. *Excavations at Sarachane in Istanbul: the pottery*. Oxford: Princeton University Press, 1992. v. 2.

RICE, D. T. British Excavations at Constantinople. *Antiquity*, v. 4, n. 16, p. 415-420, 1930.

## DOCUMENTAÇÃO NUMISMÁTICA

GRIERSON, P.; MAYS, M. (ed.). *Catalogue of Late Roman coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection: from Arcadius and Honorius to the accession of Anastasius*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992.

KENT, J. P. C.; CARSON, R. A. G.; BURNETT, A. M. *The Roman Imperial Coinage: the divided Empire and the fall of the Western parts*. London: Spink, 1994. v. 10.

NAC. *Numismatica Ars Classica*. Auction 33, Lot 617.

PEARCE, J. W. E.; CARSON; R. A. G.; SUTHERLAND; C. H. V.; MATTINGLY, H. *The Roman Imperial Coinage: Valentinian I-Theodosius I*. London: Spink, 1951. v. 9.

SEAR, D. R. *Roman coins and their values*. London: Seaby, 1988.

SUTHERLAND, C.H.V. CARSON, R. A. G.; BRUUN, P. M. (ed.). *The Roman Imperial Coinage: Constantine and Licinius, AD 313-337*. London: Spink, 1966. v. 7.

## DOCUMENTAÇÃO VISUAL

AE FOLLIS COMEMORATIVA, 16 x 17 mm, 1,9 g, 330-331. RIC VII Lyons 246.

AE FOLLIS DE CONSTANTINO, Aquileia, 316-317. RIC VII Aquileia 1; Sear 16107.

AS COLINAS E AS REGIÕES DE CONSTANTINOPLA, século V. Adaptado do mapa de Haritalari (2008), com base na *Notitia Urbis Constantinopolitana*.

BASE DA ESTÁTUA DE EUDÓXIA, em Constantinopla, 403. The Byzantine Legacy, 2008.

BASÍLIO, O GRANDE, JOÃO CRISÓSTOMO, GREGÓRIO, O TEÓLOGO. Parte de uma série de tabuletas da igreja de Santa Sofia, compostas no final do século XV e início do XVI. 24 cm x 19,5 cm. Museu-Reserva de Novgorod, Inv. 3099, Rússia.

COLUNA DE CONSTANTINO, em Constantinopla. Desenho de Antoine Helbert. Disponível em: <<https://www.thebyzantinelegacy.com/constantine-column>>.

COLUNA SERPENTINA, Istambul, Turquia, 2007. *Wikimedia Commons* Gryffindor, 2007.

CONSTANTINOPLA E CALCEDÔNIA separadas pelo estreito do Bósforo. Adaptado de: <<http://fromtone.com/russias-syrian-gamble/>>.

DETALHE DO ARCOSSÓLIO NA CATACUMBA DE MARCELINO E PEDRO, Via Labicana, século IV. Carra (2000, p. 319).

DIOCESE DO PONTO, início do século V. Adaptado de Renato de Carvalho Ferreira, 2014. *Wikimedia Commons*.

DRACMA BIZANTINO DE PRATA, 13,9 g, 240-220 a.C. Schonert-Geiss 1022.3; SNG BM Black Sea 59-61; SNG Copenhagen 486.

DRACMA BIZANTINO DE PRATA, 16 mm, 4,81 g, 340-320 a.C. Schönert-Geiss 79; SNG BM Black Sea 31.

ESTRUTURA DAS MURALHAS DE TEODÓSIO. *Wikimedia Commons*. CrniBombarder, 2006.

FORMATO TRADICIONAL DE UMA BASÍLICA, com destaque para a abside. Lusitana (2005).

FRAGMENTO DO *MILION* erigido como um pilar, Istambul. *Wikimedia Commons*. Gryffindor, 2007.

*HAGIA EIRENE*, Istambul, Turquia, 2006. *Wikimedia Commons*. Dosseman, 2006.

*HAGIA SOPHIA*, Istambul, Turquia, 2013. *Wikimedia Commons*. Nserrano, 2013.

IGREJA DOS SANTOS APÓSTOLOS, século VI. Reconstrução feita por Jonathan Bardill, entre 2008 e 2010. Imagem pertencente ao acervo byzantium1200.com.

ILUSTRAÇÃO DA COLUNA DE ARCÁDIO, erigida no século V. *Freshfield Album*, Trinity College, Cambridge.

INSCRIÇÕES GREGAS NA BASE DA ESTÁTUA DE EUDÓXIA, em Constantinopla, 403. *The Byzantine Legacy*, 2008.

INSCRIÇÕES LATINAS NA BASE DA ESTÁTUA DE EUDÓXIA, em Constantinopla, 403. *The Byzantine Legacy*, 2008.

MAPA DA *PÓLIS* BIZANTINA, com indicação da Muralha de Severo. Janin, 1964.

MAPA DAS FRONTEIRAS DO IMPÉRIO ROMANO, século IV. Sarris, 2015.

MAPA DO CENTRO DE CONSTANTINOPLA, com detalhe para os edifícios, século IV-VI. *Wikimedia Commons*. Cplakidas, 2008.

MAPA DO IMPÉRIO ROMANO EM 117, durante o reinado de Adriano. Mapa desenvolvido por Andrei Nacu. *Wikipedia Commons*, 2007.

MOEDA BIZANTINA, AE24, 8,25 g, séculos II ou III. BMC 57; Schönert-Geiss, *Byzantion 2059-2067 (V19 / R30)*; SNG Cop 508.

OBELISCO DE TEODÓSIO, Istambul, Turquia, 2010. *Wikimedia Commons*. Jose Mario Pires, 2010.

PLANTA DA *HAGIA SOPHIA*, Constantinopla, século VI, que comportava distintas relíquias ao longo de toda a Igreja. Müller-Wiener, 1977.

RECONSTRUÇÃO VIRTUAL DO FÓRUM DE CONSTANTINO, Constantinopla. Reconstrução feita por Jonathan Bardill, entre 2008 e 2010. Imagem pertencente ao acervo *byzantium1200.com*.

RECONSTRUÇÃO VIRTUAL DO GRANDE SALÃO, em Constantinopla, com base na reconstrução de Justiniano, no século VI. Reconstrução feita por Jonathan Bardill, entre 2008 e 2010. Imagem pertencente ao acervo *byzantium1200.com*.

RECONSTRUÇÃO VIRTUAL DO HIPÓDROMO DE CONSTANTINOPLA. Reconstrução feita por Jonathan Bardill, entre 2008 e 2010, para a exposição “Hippodrome and Atmeydani: a stage for Istanbul’s history”, em 2010. Imagem pertencente ao acervo *byzantium1200.com*.

RECONSTRUÇÃO VIRTUAL DO *MILION*, Constantinopla. Reconstrução feita por Jonathan Bardill, entre 2008 e 2010. Imagem pertencente ao acervo *byzantium1200.com*.

RECONSTRUÇÃO VIRTUAL DO PALÁCIO DE DAFNE, em Constantinopla. Reconstrução feita por Jonathan Bardill, entre 2008 e 2010. Imagem pertencente ao acervo *byzantium1200.com*.

REPRESENTAÇÃO DO CONCÍLIO DE CONSTANTINOPLA, autoria anônima, século IX. Autoria anônima, 879-883, *Bibliothèque Nationale de France*.

SEÇÃO RESTAURADA DAS MURALHAS DE TEODÓSIO, Portão da Selimbria, 2006. *Wikimedia Commons*. Bigdaddy1204, 2006.

TETRADRACMA CUNHADO EM BIZÂNCIO, 35-32 mm, 16,87 g, 150-100 a.C. Dewing 1361; Müller 204.

VESTÍGIOS DA BASÍLICA ENCOMENDADA PELO IMPERADOR TEODÓSIO II, localizados perto da entrada da *Hagia Sophia*, Istambul. Fotos de Roberto Piperno para o sítio *Rome in the footsteps of an XVIII<sup>th</sup> century traveller*.

VIAGEM DE JOÃO CRISÓSTOMO DE ANTIOQUIA A CONSTANTINOPLA. Elaboração do autor, com base no mapa de Renato de Carvalho Ferreira, 2013. *Wikimedia Commons*.

VISTA ÁREA DO PALÁCIO DE TOPKAPI, Istambul. Adaptado de: <<https://www.airfrance.it/IT/en/common/travel-guide/discover-your-inner-sultan-attopkapi-palace.htm>>.

## DOCUMENTAÇÃO EPIGRÁFICA

GRÉGOIRE, H. *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie Mineure*. Paris: E. Leroux, 1922.

ROBERT, J. ROBERT, L. Bulletin épigraphique. *Revue des Études Grecques*, v. 85, f. 406-408, p. 364 -526, 1972.

## ATAS, SÍNODOS E CONCÍLIOS

ACTS OF THE SYNOD OF THE OAK. In: PHOTIUS. *Bibliothèque*. Texte établi et traduit par René Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1959, p. 52-57. v. 1.

CONCILIUM APUD S. MACRAM. In: MANSI, G. D. (cur.). *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florentiae; Venetiis: Mansi, 1759-1798, p. 538-555. t. XVII.

CONCILIUM LATERANENSE IV. In: TANNER, N. P. (ed.). *Decrees of the Ecumenical Councils: Nicaea I to Lateran V*. New York: Georgetown University Press, 2016. v. 1.

THE CODE OF CANONS OF THE AFRICAN CHURCH. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II: The Seven Ecumenical Councils*. Peabody: Hendrickson, 1994, p. 437-510. v. XIV.

THE COUNCIL OF ANTIOCH IN ENCÆNIIS. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II: The Seven Ecumenical Councils*. Peabody: Hendrickson, 1994, p. 103-121. v. XIV.

THE COUNCIL OF CHALCEDON. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II: The Seven Ecumenical Councils*. Peabody: Hendrickson, 1994, p. 243-296. v. XIV.

THE FIRST COUNCIL OF CONSTANTINOPLE. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II: The Seven Ecumenical Councils*. Peabody: Hendrickson, 1994, p. 161-190. v. XIV.

THE FIRST COUNCIL OF NICE. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II: The Seven Ecumenical Councils*. Peabody: Hendrickson, 1994, p. 161-190. v. XIV.

## **DOCUMENTOS JURÍDICOS**

CODEX THEODOSIANIUS. Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438). Code Théodosien livre XVI. Ed. Theodor Mommsen, trans. Jean Rougé. Paris: Éditions du Cerf, 2005. v. 1.

CORPUS IURIS CIVILIS. Vol. 1: *Institutiones*, ed. P. Krueger; *Digesta*, T. Mommsen; Vol. 2: *Codex*, ed. P. Krueger. Vol. 3: *Novellae*, ed. R. Schoell et G. Kroll. Berolini: Weidmann, 1888-1895. 3 v.

THE THEODOSIAN CODE AND NOVELS AND THE SIRMUNDIAN CONSTITUTIONS. A translation with commentary, glossary, and bibliography by Clyde Pharr; in collaboration with Theresa Sherrer Davidson and Mary Phar; with an introduction by C. Dickerman Williams. Princeton: Princeton University Press, 1952.

## ORDENS, CRÔNICAS E TEXTOS ECLESIÁSTICOS

A DIVINA LITURGIA DE SÃO JOÃO CRISÓSTOMO E DE SÃO BASÍLIO DE CESAREIA DA CAPADÓCIA. In: *IERATIKON*: Pequeno Missal Bizantino. Editado por João Manoel Sperandio e Paulo Augusto Tamanini. Teresina: Editora da Universidade Federal do Piauí, 2015, p. 29-115.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

CHRONICON PASCHALE: 284-628 AD. Translated with notes and introduction by Michael Whitby and Mary Whitby. Liverpool: Liverpool University Press, 1989.

CONSTITUTIONS OF THE HOLY APOSTLES. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J.; COXE, A. C. (ed.). *The Ante-Nicene Fathers: Fathers of the Third and Fourth Centuries*. New York: Cosimo, 2007. v. VII.

DIE SEPTUAGINTA-PAPYRI und andere altchristliche Texte der Heidelberger Papyrus-Sammlung. Edited by A. Deissmann. Heidelberg: Carl Winter, 1905.

EPISTLE OF BARNABAS. In: *The Apostolic Fathers: Epistle of Barnabas. Papias and Quadratus. Epistle to Diognetus. The Shepherd of Hermas*. Edited and translated by Bart D. Ehrman. Cambridge; London: Harvard University Press, 2003. v. 2, p. 1-83.

SYNAXARIUM ECCLESIAE CONSTANTINOPOLITANAE E CODICE SIRMUNDIANO NUNC BEROLINENSI; ADIECTIS SYNAXARIIS SELECTIS. Opera et studio Hyppolyti Delehaye. Bruxellis: Apud Socios Bollandianos, 1902.

THE ACTS OF ANDREW. In: ELLIOTT, J. K. (ed.). *The Apocryphal New Testament: a collection of Apocryphal Christian literature in an English translation*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

THE DIDASCALIA APOSTOLORUM. Ed. by M. D. S. Gibson. Toronto: University of Toronto Libraries, 2011.

VARNER, W. (ed.). *The way of the Didache: the first Christian handbook*. Lanham: University Press of America, 2007.



## BIBLIOGRAFIA INSTRUMENTAL

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ASSMANN, A. Memory, individual and collective. In: GOODIN, R. E.; TILLY, C. (ed.). *The Oxford handbook of contextual political analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 210-224.

ASSMANN, J. Communicative and cultural memory. In: ERLI, A.; NÜNNING, A. (ed.). *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook*. Berlin; New York: De Gruyter, 2008, p. 109-118.

ASSMANN, J. *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Carl Hanser Verlag, 2003.

BALANDIER, G. *O dédalo: para finalizar o século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2009.

BARROS, J. D'A. *O projeto de pesquisa em História: da escolha do tema ao quadro teórico*. Petrópolis: Vozes, 2005.

BLOCH, M. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris: Armand Colin, 1949.

BRAUDEL, F. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles)*. Paris: Armand Colin, 1967. t. 1.

BRAUDEL, F. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin, 1949.

BRIDGE, G.; WATSON, S. Reflections on Materialities. In: BRIDGE, G.; WATSON, S. (ed.). *The new Blackwell Companion to the city*. London: Wiley Blackwell, 2003, p. 3-14.

CAREY, S. *The origin of concepts*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CERTEAU, M. *A cultura do plural*. Campinas: Papirus, 1995.

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998. v. 1.

CERTEAU, M.; GIARD, L.; MAYOL, P. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998. v. 2.

CHANTAL, B.-P.; RAISON, J.-P. Paisagem. In: ROMANO, R. (ed.). *Enciclopédia Einaudi: região*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1986, p. 138-159. v. 8.

CHAROLLES M. L'anaphore: problèmes de définition et de classification. *Verbum*, v. XIV, n. 2/4, p. 203-215, 1991.

CHARTIER, R. *A História cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel; Bertrand Brasil, 1990.

CHARTIER, R. Quatre Questions à Hayden White. *Storia della Storiografia*, v. 24, p. 133-142, 1993.

CHILDE, V. G. The urban revolution. *The town planning review*, v. 21, n. 1, p. 3-17, 1950.

CHORLEY, R. J. Geography as human ecology. In: CHORLEY, R. J. (ed.). *Directions in Geography*, London: Methuen, 1973, 155-169.

CRIADO BOADO, F. Límites y posibilidades de la arqueología del paisaje. *Spal – Revista de Prehistoria y Arqueología*, v. 2, p. 9-55, 1993.

DE LA BLANCHE, P. V. *Atlas général Vidal de La Blache: Histoire et Géographie*. Paris: Armand Colin, 1894.

DE LA BLANCHE, P. V. *La terre, géographie physique et économique*. Paris: Delagrave, 1883, 304 p.

DERRIDA, J. *Apories*. Paris: Galilée, 1996.

DOSSE, F. *História e Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 2004.

EINSTEIN, A. *The problems of space, ether and the field of Physics*. New York: Random House, 1947.

FEBVRE, L. *La Terre et l'évolution humaine: introduction géographique à l'histoire*. Paris: Albin Michel, 1922.

FORMAN, R. T. T. *Land mosaics: the ecology of landscapes and regions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995

FOUCAULT, M. El Ojo del poder. In: BENTHAM, J. (ed.). *El Panoptico*. Madrid: La Piqueta, 1989, p. 9-26.

- FOUCAULT, M. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. São Paulo: Graal; Paz e Terra, 1984. v. II.
- FOUCAULT, M. Questions on Geography. In: GORDON, C. (ed.). *Power/knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977*. New York: Pantheon, 1980, p. 63-77.
- GINZBURG, C. *Rapporti di forza: Storia, retorica, prova*. Milano: Feltrinelli, 2000.
- HALBWACHS, M. *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Campinas; Petrópolis: Ed. Unicamp; Vozes, 2012.
- HODDER, I.; ORTON, C. *Spatial analysis in Archaeology*. New York: Cambridge University Press, 1976.
- HUMBOLDT, A. von. *Kosmos*. Stuttgart: Johann Georg Cotta, 1845. v. 1.
- IGGERS, G. Historiography between scholarship and poetry: reflections on Hayden White's approach to historiography. *Rethinking History*, v. 4, n. 3, p. 373-390, 2000.
- KLEIBER, G. Anaphores associatives : du large à l'étroit. In: LECLÈRE, C.; LAPORTE, É.; PIOT, M.; SILBERZTEIN, M. (ed.). *Lexique, syntaxe et lexique-grammaire / Syntax, lexis & lexicon-grammar: papers in honour of Maurice Gross*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 2004, p. 287-302.
- KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- LASSWELL, H. D.; KAPLAN, A. *Power and society: a framework for political inquiry*. New Haven: Yale University Press, 1950.
- LE GOFF, P.; NORA, P. (dir.). *Faire de l'histoire: nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*. Paris: Gallimard, 1974. 3 v.
- LE PETIT, B. *Chemins de terre et voies d'eau: réseaux de transport et organisation de l'espace en France, 1740-1840*. Paris, EHESS, 1984.
- LE PETIT, B.; HOOCK, J. (dir.). *La ville et l'innovation: relais et réseaux de diffusion en Europe*, s. XIV. Paris, EHESS, 1987.

- LE PETIT, B.; PUMAIN, D. *Temporalités urbaines*. Paris, Anthropos, 1993.
- LEFEBVRE, H. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1999.
- LEFEBVRE, H. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2008.
- LÖW, M. O *spatial turn*: para uma sociologia do espaço. *Tempo social, revista de Sociologia da USP*, v. 25, n. 2, p. 17-34, 2013.
- LYNCH, T. A. C. *Arsis and thesis* in ancient rhythmic and metrics: a new approach. *Classical Quarterly*, v. 66, n. 2, p. 491-513, 2016.
- MARCUS, J.; SABLOFF, J. A. (ed.). *The ancient city: new perspectives on urbanism in the old and new worlds*. Santa Fe: School for Advanced Research, 2008.
- MARGOLIS, E.; LAURENCE, S. Concepts. In: ZALTA, E. N. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: The Metaphysics Research Lab; Center for the Study of Language and Information; Stanford University, 2014.
- MARVIC, A. Two approaches to historical study: the metaphysical (including “Posmodernism”) and the historical. *Journal of Contemporary History*. v. 30, n. 5, p. 5-35, 1995.
- MAXIMIANO, L. A. Considerações sobre o conceito de paisagem. *RA’EGA*, n. 8, p. 83-91, 2004.
- MOSES, D. Hayden White, traumatism, nationalism, and the public role of History. *History and Theory*, v. 44, n. 3, p. 311-331, 2005.
- NAVARRO, A. G. Sobre el concepto de espacio. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 17, p. 3-21, 2007.
- NORBERG-SCHULZ, C. *Existencia, espacio y arquitectura*. Barcelona: Blume, 1980.
- PETRACCA, O. M. Liderança. In: BOBBIO, N.; MATTEUCI, N.; PASQUINO, G. (org.). *Dicionário de Política*. Brasília: Universidade de Brasília, 1998, p. 713-716. v. 1.
- PEYRAS, J. Deux études de toponymie et de topographie de l’Afrique antique. *Antiquités africaines*, v. 22, p. 213-253, 1986.
- RAHIM, M. A. *Managing conflict in organizations*. New Brunswick: Transaction, 2011.

RAMINELLI, R. História urbana. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (org.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 185-202.

RORTY, R. (ed.). *The linguistic turn: recent essays in philosophical method*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

RORTY, R. Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language: *essays on Heidegger and others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

SANTOS, M. *Estudos sobre Geografia*. Salvador: Tipografia Manú, 1953.

SANTOS, M. *A natureza do espaço: técnica e tempo – razão e emoção*. São Paulo: Edusp, 2002.

SAUER, C. The morphology of landscape. *University of California Publications in Geography*, n. 22, p. 19-53, 1925.

SCHLÖGEL, K. *Im Raume lesen wir die zeit: Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*. München: Carl Hanser, 2003.

SIMIAND, F. Géographie humaine et sociologie. *L'Année Sociologique*, t. XI, p. 729, 1906-1909.

SIMIAND, F. Méthode historique et science sociale. Étude critique d'après les ouvrages récents de M. Lacombe et de M. Seignobos. *Revue de synthèse historique*, v. 6, p. 129-157, 1903.

SMYTH, H. W. *Greek Grammar*. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

SOTCHAVA, V. B. *Por uma teoria de classificação de geossistemas de vida terrestre*. São Paulo: Instituto de Geografia da USP, 1978.

TU, K. *Collocation in rhetorical figures: a case study in parison, epanaphora and homioptoton*. Research Project, Department of English, University of Waterloo, 2019.

VANN, R. T. The reception of Hayden White. *History and Theory*, v. 37, n. 2, p. 143-161, 1998.

VEYNE, P. *Comment on écrit l'Histoire: essai d'épistémologie*. Paris: Le Seuil, 1970.

WHITE, H. *Metahistory: the historical imagination in 19<sup>th</sup> century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 7-72.

## BIBLIOGRAFIA

AIDAN, N. *Rome and the Eastern Churches: a study in schism*. Revised edition. San Francisco: Ignatius Press, 2010.

AKINIAN, P. N. Des hl. Chrysostomos Kommentar zu Isaias in der armenischen Literatur. *Handes Amsorya*, b. 48, s. 43-55, 1934.

ALAND, B. Trustworthy preaching: Reflections on John Chrysostom's interpretation of Romans 8. In: SODERLUNG, S. K.; WRIGHT, N. T. (ed.). *Romans and the People of God*. Essays in honor of Gordon D. Fee on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999, p. 271-280.

ALFARO GINER, C. Entre la tradición clásica y la moral cristiana: la mujer en la obra de S. Juan Crisóstomo. In: BLÁZQUEZ MARTINEZ, J. M.; GONZÁLEZ BLANCO, A.; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. (ed.). *La tradición en la Antigüedad tardía*. Murcia: Universidad de Murcia, 1997, p. 135-149.

ALFEYEV, H. *Le chancre de la Lumière: introduction à la spiritualité de saint Grégoire de Nazianze*. Paris: Édition du Cerf, 2006.

ALISSANDRATOS, J. The structure of the funeral oration in John Chrysostom's 'Eulogy of Meletius'. *Byzantine Studies*, v. 7, p. 182-198, 1980.

ALLEN, P. John Chrysostom after Chalcedon: a useful ecumenist? In: COSTACHE, D.; BAGHOS, M. (ed.). *John Chrysostom: past, present, future*. Sydney: The Australian Institute for Orthodox Christian Studies, 2017, p. 53-70.

ALLEN, P. John Chrysostom's homilies on I and II Thessalonians: the preacher and his audience. *Studia Patristica*, v. 31, p. 3-21, 1997.

ALLEN, P. The homilist and the congregation: a case study of John Chrysostom's homilies on Hebrews. *Augustinianum*, v. 36, p. 397-421, 1996.

ALLEN, P.; MAYER, W. Chrysostom and the preaching of homilies in series: a new approach to the twelve homilies *In epistulam ad Colossenses* (CPG 4433). *Orientalia Christiana Periodica*, v. 60, p. 21-39, 1994.

ALLEN, P.; MAYER, W. Through a bishop's eyes: towards a definition of pastoral care in Late Antiquity. *Augustinianum*, v. 40, p. 345-397, 2000.

ALLEN, R. H. *The classical origins of modern homophobia*. Jefferson: McFarland & Company, 2006.

ALTENDORF, H.-D. *Untersuchungen zu Severian von Gabala.*, Tübingen: [s.n.], 1957.

AMANN, E. L'Église au IV<sup>e</sup> siècle. *Revue des Sciences Religieuses*, t. 1, f. 3, p. 279-288, 1921.

AMERINGER, T. E. The stylistic influence of the Second Sophistic on the panegyric sermons of St. John Chrysostom: a study in Greek rhetoric. Washington: Catholic University of America, 1921.

ANASTOS, M.; RYONIS, S.; GOODHUE, N. *Aspects of the mind of Byzantium: political theory, theology, and ecclesiastical relations with the see of Rome*. Aldershot; Burlington: Ashgate; Variorum, 2001.

ANDRADE, N. The processions of John Chrysostom and the contested spaces of Constantinople. *Journal of Early Christian Studies*, v. 18, n. 2, p. 161-189, 2010.

ANDRIOPOULOS, P. C. To keimeno tês Kaines Diathêkês hês hermêneutikê archê sto exêgêtiko ergo Iôannou tou Chrysostomou. *Theologia*, v. 60, p. 476-492, 1989.

ANGOLD, M. *Byzantium: the bridge from Antiquity to the Middle Ages*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2001.

ANTIOCHENISCHE SCHULE. In: *Meyers Großes Konversations-Lexikon*, Leipzig, b. 1, 1905 [Online-Ausgabe].

ANTIQUERA, M. Silêncio e memória: cristianismo e dinastia constantiniana em Aurélio Vítor. *Revista de História*, n. 170, p. 47-76, 2014.

APERGHIS, M. *Interpretation of monograms and symbols on 'Alexanders'*. 2015. Disponível em: <[https://www.academia.edu/29881898/Interpretation\\_of\\_monograms\\_and\\_symbols\\_on\\_Alexanders](https://www.academia.edu/29881898/Interpretation_of_monograms_and_symbols_on_Alexanders)>. Acesso em: 10 abr. 2019.

ARYA, D. A. *The goddess Fortuna in Imperial Rome: cult, art, text*. 2002. 409 f. Dissertation (Doctorate in Philosophy) – Faculty of the Graduate School, The University of Texas at Austin, Austin, 2002.

ASUTAY-EFFENBERGER, N. *Die Landmauer von Konstantinopel-Istanbul: Historisch-topographische und baugeschichtliche Untersuchungen*. Berlin; New York: Gruyter, 2007.

ATHANASSIADI, P.; FREDE, M. (ed.). *Pagan monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

ATTREP, A. The teacher and his teachings: Chrysostom's homiletic approach as seen in commentaries on the Gospel of John. *St. Vladimir's Theological Quarterly*, v. 38, p. 293-301, 1994.

ATTWATER, D. *St. John Chrysostom: pastor and preacher*. London: Harvill Press and Collins, 1959.

AYÁN CALVO, J. J.; NAVASCUÉS BENLLOCH, P. de. Introducción. In: JUAN CRISÓSTOMO. *Diálogo sobre el sacerdocio*. Introducción, traducción y notas de Juan José Ayán Calvo y Patricio de Navascués Benlloch. Madrid: Ciudad Nueva, 2010, p. 537.

AYRES, L. *Nicaea and its legacy: an approach to fourth century trinitarian theology*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BALCER, J. M. Byzantium. In: YARSHATER, E. (ed.). *Encyclopaedia Iranica*. London: Routledge; Kegan Paul, 1990, p. 599-600. v. 4, f. 6.

BARNES, T. D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

BARNES, T. D. Emperor and bishops, A.D. 324-344: some problems. *American Journal of Ancient History*, v. 3, p. 53-75, 1978.

BARNES, T. D. The Funerary Speech for John Chrysostom (BHG3 871 = CPG 6517). *Studia Patristica*, v. 37, p. 328-345, 2001.



BARNES, T. D.; BEVAN, G. Introduction. In: *The Funerary Speech for John Chrysostom*. Edited and translated by T. D. Barnes and G. Bevan. Liverpool: Liverpool University Press, 2013, p. 1-33.

BASSETT, S. The antiquities in the Hippodrome of Constantinople. *Dumbarton Oaks Papers*, v. 45, p. 87-96, 1991.

BASSETT, S. *The urban image of Late Antique Constantinople*. New York: Cambridge University Press, 2004.

BATIFFOL, P. *La paix constantinienne et le catholicisme*. Paris: Lecoffre, 1914.

BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian literature*. Ed. by F. Wilbur Gingrich, Fredrick W. Danker, trans. by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

BAUMAN, R. A. *The crimen maiestatis in the Roman Republic and Augustan Principate*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1967.

BAUMGARTNER, M. *A Igreja no Ocidente: das origens às reformas no século XVI*. Lisboa: Edições 70, 2001.

BAUR, C. Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem hl. Joh. Chrysostomus. *Theologie und Glaube*, b. 6, s. 564-574, 1914.

BAUR, C. *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine zeit: Antiochen*. München: M. Hueber, 1929. b. 1.

BAUR, C. *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine zeit: Konstantinopel*. München: M. Hueber, 1930. b. 2.

BAUR, C. Drei unedierte Festpredigten aus der zeit der nestorianischen Streitigkeiten. *Traditio*, v. 9, p. 101-126, 1953.

BAUR, C. *John Chrysostom and his time: Antioch*. London: Sands and Co., 1959. v. 1.

BAUR, C. *John Chrysostom and his time: Constantinople*. London: Sands and Co., 1960. v. 2.

BAUR, C. L'entree litteraire de saint Jean Chrysostome dans le monde latin. *Revue d'histoire ecclesiastique*, v. 8, , p. 249-265, 1907.

- BAUR, C. Saint Jérôme et saint Chrysostome. *Revue Bénédictine*, v. 23, p. 430-436, 1906.
- BAUR, C. St. John Chrysostom. HERBERMANN, C. G (ed.). *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1910, p. 452-457. v. 8.
- BEARD, M.; PRICE, S.; NORTH, J. *Religions of Rome: a history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. v. 1.
- BECK, B. N. “Learn from me”: embodied knowledge through imitation in early Christian pedagogy. In: BEZZERIDES, A. M.; PRODRONOU, E. H. (ed.). *Eastern orthodox Christianity and American higher education: theological, historical, and contemporary reflections*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2017, p. 115-139.
- BEEKES, R. S. P. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill, 2009.
- BENEDETTO XVI. *I Padri della Chiesa: da Clemente Romano a Sant’Agostino*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008.
- BENESTAD, J. B. Chrysostom on wealth and poverty. *Diakonia*, v. 24, n. 3, p. 201-210, 1991.
- BENIN, S. Sacrifice as education in Augustine and Chrysostom. *Church History*, v. 52, p. 7-20, 1983.
- BERGER, A. Constantinople. In: LANDFESTER, M.; CANCIK, H., SCHNEIDER, H. (ed.). *Brill’s New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World. Classical Tradition: A-Del*. Leiden: Brill, 2006, p. 1017-1023. v. I.
- BERGER, A. Streets and public spaces in Constantinople. *Dumbarton Oaks*, v. 54, p. 161-172, 2000.
- BERNARDI, J. *Saint Grégoire de Nazianze*. Paris: Édition du Cerf, 1995.
- BEYER, H. W. Episkopos. In: KITTEL, G.; FREDRICH, G; BROMILEY, G. W. (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1986, p. 599-622. v. 2.
- BINNS, J. *An introduction to the Christian Orthodox Churches*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BLAKE, G.; BLY, R. W. *The elements of technical writing*. New York: Macmillan Publishers, 1993.

BLOCKLEY, R. C. Warfare and diplomacy. In: CAMERON, C.; GARNSEY, P. (ed.). *The Cambridge Ancient History: the Late Empire, A.D. 337-425*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 411-436.

BLÖNNINGEN, C. *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*. Frankfurt am Main: P. Lang, 1992.

BÓNA, I. *Les Huns: le grand empire barbare d'Europe (IVe-Ve siècles)*. Paris: Errance, 2002.

BONFIGLIO, E. Anianus Celedensis, translator of John Chrysostom's Homilies on Matthew: a Pelagian interpretation? In: NEOCLEOUS, S. (ed.). *Papers from the First and Second Postgraduate Forums in Byzantine Studies: Sailing to Byzantium*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2009, p. 77-104.

BONFIGLIO, E. *John Chrysostom's discourses on his first exile: Prolegomena to a critical edition of the 'Sermo antequam iret in exsilium and of the Sermo cum iret in exsilium'*. Thesis (Doctor of Philosophy) – Pembroke College, University of Oxford, Oxford, 2011.

BONSDORFF, M. von. *Zur Predigtstätigkeit des Johannes Chrysostomus: biographisch-chronologische studien über seine homilienserien zu neutestamentlichen büchern*. Helsingfors: Mercators trickeri aktiebolag, 1922.

BORGEN, P. *Philo of Alexandria: an exegete for his time*. Leiden: Brill, 1997.

BOSINIS, C. What does paganism mean for a church father? An inquiry into the use of the term εἰδωλολατρεία in the rhetoric of John Chrysostom. *Studia Patristica* 47, p. 243- 248, 2010.

BOSTOCK, G. Allegory and the interpretation of the Bible in Origen. *Literature and Theology*, v. 1, n. 1, p. 39-53, 1987.

BOULANGER, A. *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*. Paris: De Boccard, 1923.

BOURAS, L. Epistolography. In: KAZHDAN, A. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 718-720. v. 2.

BOWES, K. *Private worship, public values, and religious change in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BOWMAN, A. K. Diocletian and the first tetrarchy, A.D. 284-305. In: CAMERON, A.; GARNSEY, P.; BOWMAN, A. K. (ed.). *The Cambridge Ancient History: the Crisis of Empire, A.D. 193-337*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005a, p. 67-88. v. 12.

BOWMAN, A. K. *The Cambridge Ancient History: The crisis of Empire, A.D. 193-337*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005b.

BRADSHAW, P. F. *The search for the origins of Christian worship*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BRÄNDLE, R. Jean Chrysostome. L'importance de Matth. 25,31-46 pour son éthique. *Vigiliae Christianae*, v. 31, p. 47-52, 1977.

BRÄNDLE, R. *Johannes Chrysostomus: bischof-reformer-märtyrer*. Stuttgart: Kohlhammer, 1999.

BRÄNDLE, R. *John Chrysostom: bishop, reformer, martyr*. Strathfield: St. Pauls, 2004.

BRAVO CASTAÑEDA, G. *Teodósio: último emperador de Roma, primer emperador católico*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2010

BREISACH, E. *Historiography: Ancient, Medieval, and Modern*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

BROC, C. Le rôle des femmes dans l'Église de Constantinople d'après la correspondance de Jean Chrysostome. LIVINGSTONE, E. A. (ed.). *Cappadocian Fathers, Greek authors after Nicaea, Augustine, Donatism, and Pelagianism: papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991*. Leuven: Peeters, 1993, p. 150-154.

BROCK, S. P. Review of 'Chrysostomus Nubianus: an old Nubian version of Ps. Chrysostom, *In venerabilem crucem sermo*' by Gerald M. Browne. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, v. 48, n. 3, p. 613, 1985.

BROTTIER, L. Le port, la tempête et le naufrage: sur quelques métaphores paradoxales employées par Jean Chrysostome. *Revue des sciences religieuses*, v. 68, p. 145-158, 1994.

BROWN, P. A Antiguidade Tardia. In: VEYNE, Paul (Org.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. v. 1, p. 214-284.

BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.

BROWN, P. *Augustine of Hippo*. Berkeley: University of California Press, 1967.

BROWN, P. Dalla *Plebs Romana* alla *Plebs Dei*: aspetti della cristianizzazione di Roma. In: BROWN, P. *Governanti e intellettuali*. Popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo). Torino: Giappichelli, 1982, p. 93-121.

BROWN, P. Pagan. In: BOWERSOCK, G. W.; BROWN, P.; GRABAR, O. *Late Antiquity: a guide to the postclassical world*. Cambridge; London: Belknap Press, 1999, p. 625.

BROWN, P. *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. Hanover: Brandeis University Press, 2002.

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

BROWN, P. The rise and function of holy man in Late Antiquity, 1971-1997. *Journal of Early Christian Studies*, v. 6, p. 353-376, 1998.

BROWN, P. The rise and function of the holy man in Late Antiquity. *The Journal of Roman Studies*, v. 61, p. 80-101, 1971.

BROWN, P. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

BROWNE, G. M. Ad Ps.-Chrysostomi 'In Raphaellem Archangelum sermonem II'. *Orientalia Nova Series*, v. 63, n. 2, p. 93-97, 1994.

BRUBAKER, L. Topography and the creation of public space in early medieval Constantinople. In: JONG, M. D.; THEUWS, F.; RHIJN, C. van (ed.). *Topographies of power in the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2001, p. 31-43.

BRUBAKER, L.; TOBLER, H. The gender of money: Byzantine empresses on coins (324-802). *Gender & History*, v. 12, i. 3, p. 572-594, 2000.

BRUNNER, G. Die Zeit der Abfassung der Schrift *Ad viduam uniuorem des hl. Johannes Chrysostomus*. *Zeitschrift für katholische Theologie*, b. 65, s. 32-35. 1941.

BRUSTEIN, W. I. *Roots of hate: anti-Semitism in Europe before the holocaust*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

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

BURNS, T. S. *Barbarians within the Gates of Rome: a study of roman military policy and the barbarians, ca. 375-425 A.D.*: Bloomington: Indiana University Press, 1994.

BURY, J. B. *History of the Later Roman Empire*. London: Macmillan & Co., 1923

BURY, J. B. *History of the Later Roman Empire: from the death of Theodosius I to the death of Justinian*. New York: Dover Publications, 1958.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Circunceliões: revolta rural na África Romana? In: CHEVITARESE, A. L. et al. (org.). *O campesinato na história*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 39-64.

BUTLER, C. Authorship of the *Dialogus de Vita Chrysostomi*. In: COMITATO PER IL XVO CENTENARIO DELLA SUA MORTE (cur.). *Χρυσοστομικά: Studi e Ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo*. Rome: Libreria Pustet, 1908, p. 35-46.

BYFIELD, T. *Darkness descends: A.D. 350 to 565, the Fall of the Western Roman Empire*. Edmonton: Christian History Project, 2003.

CAGNAT, R. Legio. In: DAREMBERG, C.; SAGLIO, E. (éd.). *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines: d'après les textes et les monuments*. Paris: Hachette, 1969, p. 1047-1093. t. 3, v. 2.

CAMERON, A. *Christianity and the Rhetoric of Empire: the development of Christian discourse*. Oakland: University of California Press, 1991.

CAMERON, A. *Circus factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

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

CAMERON, A. The Latin revival of the fourth century. In: TREADGOLD, W. (ed.). *Renaissances before the Renaissance: cultural revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*. Stanford: Stanford University Press, 1984, p. 42-58.

CAMERON, A.; GARNSEY, P. *Education and literary culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

CAMERON, A.; LONG, J. *Barbarians and politics at the court of Arcadius*. Berkeley; Los Angeles; London: California University Press, 1993.

CAMPENHAUSEN, H. von. *The Fathers of the Church*. Peabody: Hendrickson, 1998.

CAMPOS, L. C. *Um bispo, um Deus, uma 'ekklesia': a formação do episcopado monárquico no Alto Império Romano*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História social das relações políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

CAPONE, A. Apollinarismo e geografia ecclesiastica. *Auctores nostri*, v. 9, p. 457-473, 2011a.

CAPONE, A. La polemica apollinarista alla fine del IV secolo: la lettera di Gregorio di Nissa a Teofilo di Alessandria. In: DRECOLL, V. H.; BERGHAUS, M. (ed.). *Gregory of Nyssa: the minor treatises on Trinitarian theology and Apollinarism*. Boston: Leiden, 2011b, p. 499-517.

CARDEN, M. *Sodomy: a history of a Christian biblical myth*. London: Routledge, 2004.

CARRA, R. M. B. Il ritratto nella pittura funerária paleocristiana. In: ENSOLI, S.; LA ROCCA, E. (ed.). *Aurea Roma: dalla città pagana Allá città cristiana*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2000, p. 317-322.

CARRIÉ, J.-M. Elitismo cultural e “democratização da cultura” no Império Romano Tardio. *História*, v. 29, n. 1, p. 456-474, 2010.

CARRIÉ, J.-M.; ROUSSELE, A. *L'Empire romain en mutation: des Sévères à Constantin, 192-337*. Paris: Seuil, 1999.

CARTER, R. E. Chrysostom's *Ad Theodorum Lapsum* and the early chronology of Theodore of Mopsuestia. *Vigiliae Christianae*, v. 16, n. 2, p. 87-101, 1962a.

CARTER, R. E. Saint John Chrysostom's rhetorical use of Socratic distinction between kingship and tyranny. *Traditio*, n. 14, p. 367-370, 1958.

- CARTER, R. E. The Chronology of St. John Chrysostom's Early Life. *Traditio*, v. 18, p. 357-364, 1962b.
- CASPARI, C. P. Aus historisch-kirischen Studien über das kirchliche Taufbekenntniss. In: RUDELBACH von A. G.; GUERIKE, H. E. F. (hrsg.). *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche*. Leipzig: Dörffling und Franke, 1857, s. 634-674.
- CASSON, L. *Travel in the Ancient World*. London: George Allen and Unwin, 1974.
- CATAUDELLA, Q. Giovanni Crisostomo imitatore di Aristofane. *Athenaeum. Studii periodice di letterature e storia dell'antichità*, n. 18, p. 236-243, 1940.
- CATTANEO, E. San Giovanni Crisostomo, pastore e teologo. *La Civiltà Cattolica*, q. 3782, v. 1, p. 129-136, 2008.
- CAVALLERA, F. *Le schisme de Méléce*. Paris: Picard, 1906.
- CEYLAN, B. *Episkopeia* in Asia Minor. LAVAN, L.; ÖZGENEL, L. SARANTIS, A. (ed.). *Housing in Late Antiquity: from palaces to shops*. Leiden; Boston: Brill, 2007, p. 169-194.
- CHADWICK, H. Bishops and monks. *Studia Patristica*, v. 24, p. 45-61, 1993.
- CHADWICK, H. *The Church in ancient society: from Galilee to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- CHAPMAN, J. Doctors of the Church. In: HERBERMANN, C. G. (ed.). *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1909, p. 206-208. v. 5.
- CHESNUT, G. F. The ruler and the logos in neopythagorean, middle platonian and late stoic political philosophy. In: TEMPORINI, H.; HAASE, W. (Hrg.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: geschichte und kultur Roms im spiegel der neueren forschung. II: Principat*. Berlin; New York; Gruyter, 1978, p. 1310-1333. b. 16.2.
- CHEVITARESE, A. L. *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Kliné, 2011.
- CHEVITARESE, A. L.; FUNARI, P. P. A. *Jesus histórico: uma brevíssima introdução*. Rio de Janeiro: Klínē, 2012.



CHISHOLM, H. Panegyric. In: CHISHOLM, H. (ed.). *Encyclopædia Britannica*. Cambridge University Press, 1911. v. 20, p. 676-677.

CHRISTENSEN, A. S.; BAERENTZEN, L. *Lactantius the Historian*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1980.

CHRISTIE, N. *From Constantine to Charlemagne: an archaeology of Italy AD 300-800*. Abingdon: Routledge, 2016.

CHRISTOL, M.; NONY, D. *Rome et son Empire*. Paris: Hachette, 2003.

CLARK, E. A. Commentary. In: GERONTIUS. *The Life of Melania the Younger*. Introduction, translation, and commentary by E. A. Clark. New York: Edwin Mellen Press, 1984, p. 83-52.

COCO, L. Introduzione. In: GIOVANNI CRISOSTOMO. *A Stagirio tormentato da un demone*. Introduzione, traduzione e note a cura di Lucio Coco. Roma: Città nuova, 2002, p. 15-40.

COLEMAN-NORTON, P. R. The correspondence of S. John Chrysostom (with special reference to his epistles to Pope S. Innocent I). *Classical Philology*, v. 24, n. 3, p. 279-284, 1929.

CONSOLINO, F. E. *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica*: Studi sulla figura del vescovo nei secoli IV-VI. Napoli: Associazione di studi tardoantichi, 1979.

COOPER, K. An(n)ianus of Celeda and the Latin Readers of John Chrysostom. In: LIVINGSTONE, E. A. (ed.). *Studia patristica*: papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies, Oxford 1991. Leuven: Peeters, 1993.

CORASSIN, M. L. Caridade compulsória: formas de pressão popular na sociedade romana tardo-antiga. *Revista de História*, v. 138, p. 17-25, 1998.

CORCORAN, S. Before Constantine. In: LENSKI, N. (ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 35-58.

CORCORAN, S. *The Empire of the tetrarchs: imperial pronouncements and government, AD 284-324*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

COULANGES, F. *La cité antique: étude sur le culte, le droit, les institutions, de la Grèce et de Rome*. Paris: Durand, 1864.

- CROKE, B. *Count Marcellinus and his Chronicle*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- CROKE, B. The Date of the 'Anastasian Long Wall' in Thrace. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, v. 23, n. 1, p. 59-78, 1982.
- CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (ed.). *The Oxford dictionary of the Christian Church*. Third edition revised. Oxford: University Press, 2005.
- CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1997.
- CUTLER, A. Obelisk of Theodosius. KAZHDAN, A. P. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 1509. v. 3.
- DAGRON, G. *Costantinopoli: nascita di una capitale (330-451)*. Torino: Einaudi, 1991.
- DAGRON, G. *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.
- DAHL, N. A.; SEGAL, A. F. Philo and the rabbis on the names of God. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, v. 9, n. 1, p. 1-28, 1978.
- DAM, R. V. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- DANIÉLOU, J.; MARROU, H.-I. *Nova História da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1984. v. 1.
- DAVIS, L. D. *The first seven Ecumenical Councils (325-787): their history and theology*. Collegeville: The Liturgical Press, 1990.
- DE LUCA, F. Alphabetical numbering and numerical progressions on drachms and Massalia's small bronze coins. *Revue numismatique OMNI*, n. 11, p. 74-111, 2007.
- DE WET, C. L. The priestly body: powerdiscourse and identity in John Chrysostom's *De Sacerdotio*. *Religion & Theology*, v. 18, p. 351-379, 2011.
- DEANE, H. A. *The political and social ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press, 1963.

- DELCOGLIANO, M.; RADDE-GALLWITZ, A. Introduction. In: ST. BASIL OF CAESAREA. *Against Eunomius*. Washington: Catholic University of America Press, 2011, 22-24.
- DELMAIRE, R. Les “lettres d’exil” de Jean Chrysostome. Études de chronologie et de prosopographie. *Recherches augustiniennes*, v. 25, p. 71-180, 1991.
- DEMETRIOS, K. Socratic dialogue or forensic debate? Judicial Rhetoric and Stasis Theory in the Dialogue on the Life of St. John Chrysostom.” *Vigiliae Christianae*, v. 61, p. 42-69, 2007.
- DEMOEN, K. *Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen: a study in rhetoric and hermeneutics*. Turnholti: Brepols, 1996.
- DEY, H. W. *Diaconiae, xenodochia, hospitalia* and monasteries: ‘social security’ and the meaning of monasticism in early medieval Rome. *Early Medieval Europe*, v. 16, n. 4, p. 398-422, 2008.
- DICKMANN, J. A. The peristyle and the transformation of domestic space in Hellenistic Pompeii. *Journal of Roman Archeology*, sup. 22, p. 121-136, 1997.
- DITTMANN, L. *Stil, symbol, struktur: studien zu kategorien der Kunstgeschichte*. Göttingen: Bandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- DOIG, A. *Liturgy and architecture: from the Early Church to the Middle Ages*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- DOWNEY, G. *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- DOWNEY, G. The tombs of the Byzantine emperors at the Church of the Holy Apostles in Constantinople. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 79, p. 27-51, 1959.
- DRAKE, H. A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. Baltimore; London: The John Hopkins University Press, 2000.
- DUARTE SILVA, P. A “Revolução Constantiniana” e o fortalecimento cívico episcopal: considerações historiográficas. *Revista Jesus Histórico*, v. 7, n. 13, p. 53-69, 2014.
- DUBOST, M (éd.). *Théo: Nouvelle L'Encyclopédie Catholique*. Paris: Droguet-Ardant.; Fayard, 1989.

DUMORTIER, Jean. La valeur historique du dialogue de Palladius et la chronologie de saint Jean Chrysostome. *Mélanges de science religieuse*, n. 8, p. 51-56, 1951.

DÜNZL, F. *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2006.

DVORNIK, F. *Byzantium and the Roman primacy*. New York: Fordham University Press, 1966.

DVORNIK, F. *The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew*. Cambridge: Harvard University Press, 1958.

EASTMAN, D. L. *Paul the martyr: the cult of the apostle in the Latin West*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.

EBBELER, J. Tradition, innovation, and epistolary mores. In: ROUSSEAU, P. (ed.). *A Companion to Late Antiquity*. Malden: Wiley-Blackwell, 2009, p. 270-284.

EBERLEIN, J. K. Interpretatio Christiana. In: LANDFESTER, M. (ed.). *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World. Classical Tradition: Dem-Jus*. Leiden: Brill, 2007. v. II.

EBERLEIN, J. K.; MIRWALD-JAKOBI, C. *Grundlagen der mittelalterlichen Kunst: Eine Quellenkunde*. Berlin: Reimer, 1996.

ECK, W. Rom und Iudaea – der Beitrag der Epigraphik. In: OPPENHEIMER, A. (Hrsg.). *Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 1999, s. 247-248.

EFTHYMIADIS, S.; DÉROCHE, V. BINGGELI, A.; AÏNALIS, Z. Greek hagiography in Late Antiquity (fourth-seventh centuries). In: EFTHYMIADIS, S. (ed.). *Ashgate research companion to Byzantine hagiography*: Farnham: Ashgate, 2011, p. 35-94. v. 1.

ELLIOTT, J. K. (ed.). *The Apocryphal New Testament: a collection of Apocryphal Christian literature in an English translation*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

ELLIOTT, T. G. Was the “Tomus ad Antiochenos” a pacific document? *The Journal of Ecclesiastical History*, v. 58, p. 1-8, 2007.

ELM, S. “The dog that did not bark”: doctrine and patriarchal authority in the conflict between Theophilus of Alexandria and John Chrysostom of Constantinople. In: AYRES, L.; JONES, G

(ed.). *Christian origins: theology, rhetoric, and community*. London: Routledge, 1998, p. 66-93.

ELM, S. The diagnostic gaze: Gregory of Nazianzus' theory of orthodox priesthood in his Orations 6 *De pace* and 2 *Apologia de fuga sua*. In: ELM, S.; REBILLARD, E.; ROMANO, A. (ed.). *Orthodoxie, christianisme, histoire*. Rome; Paris: École Française de Rome; Paris: Diffusion de Boccard, 2000, p. 83-100.

ELTESTER, W. Die Kirchen Antiochias im IV. Jahrhundert. *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, b. 36, n. 2, s. 1-86, 1937.

ELWELL, W.; COMFORT, P. W. (ed.). *Tyndale Bible Dictionary*. Wheaton: Tyndale House Publishers, 2001.

ERRINGTON, R. M. *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.

ESLER, P. F. *The early Christian world*. London; New York: Routledge, 2004.

EVANS, J. A. S. *The age of Justinian: the circumstances of imperial power*. London; New York: Routledge, 2000.

EVENEPOEL, W. Ambrose vs. Symmachus. Christians and Pagans in AD 384. *Ancient Society*, v. 29, p. 283-306, 1998/1999.

FABRICIUS, C. Vier Libamusstellen bei Johannes Chrysostomos, *Symbolae Osloenses*, b. XXXNI, s. 135-136, 1957.

FABRICIUS, C. *Zu den Jugendschriften des Johannes Chrysostomos: Untersuchungen zum Klassizismus des vierten Jahrhunderts*. Lund: C.W.K. Gleerup, 1962.

FARIS, J. D. *The Eastern Catholic churches: constitution and governance*. New York: Saint Maron Publications, 1992.

FARMER, D. H. *The Oxford Dictionary of Saints*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

FERGUSON, J. *Clement of Alexandria*. New York: Twayne Publishers, 1974.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J. Paz y conflictos en el cristianismo primitivo: el papel de los obispos. In: LÓPEZ SALVÁ, M. (ed.). *De cara al más allá: conflicto, convivencia y asimilación de modelos paganos en el cristianismo antiguo*. Zaragoza: Pórtico, 2010, p. 13-50.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J. Privilegios episcopales y genealogía de la intolerancia cristiana en la época de Constantino. *Pyrenae*, n. 40, v. 1, p. 81-119, 2009.

FILOTAS, B. *Pagan survivals, superstitions and popular cultures in early medieval pastoral literature*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005.

FINLEY, M. I. *Aspectos da Antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FLORES, G. G. Apresentação: que cada um cante seu amor. In: CARVALHO, R. *et al.* (ed.). *Por que calar nossos amores? Poesia homoerótica latina*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 13-26.

FONROBERT, C. Jewish Christians, Judaizers, and anti-Judaism. In: BURRUS, V. (ed.). *Late Ancient Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2005, p. 234-254.

FRAZÃO DA SILVA, A. C. L.; RODRIGUES DA SILVA, L. Reflexões sobre um projeto de pesquisa em História comparada: hagiografia, sociedade e poder na Península Ibérica medieval. *Saeculum- Revista de História*, v. 25, p. 183-194, 2011.

FREND, W. H. C. *The rise of Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

FRIGHETTO, R. Religião e política na Antiguidade Tardia: os godos entre o arianismo e o paganismo no século IV. *Dimensões – Revista de História da Ufes*, v. 25, p. 114-130, 2010.

FRYE, R. N. The Political History of Iran under the Sassanians. In: YARSHATER, E. (ed.). *The Cambridge History of Iran: the Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*. Cambridge University Press, 1983, p. 116-180. v. 3.

FUNARI, P. P. A. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2001.

FURLANI, J. C. “Os guardiões e salvadores da cidade”: a *Homilia após o terremoto*, de João Crisóstomo. *Gaia*, v. 10, p. 146-155, 2019.

FURLANI, J. C. Anverso e reverso: a imagem monetária de Élia Eudóxia, imperatriz do Oriente (395-404). *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 9, p. 234-253, 2017b.

FURLANI, J. C. Conflito e violência em Constantinopla: o episcopado de João Crisóstomo (397-404). *Signum - Revista da Abrem*, v. 19, p. 29-50, 2018.

FURLANI, J. C. Constantinopla além do Império Bizantino: a formação de uma capital (séc. IV). In: LIMA NETO, B. M.; MORAIS DA SILVA, E. C.; VENTURA DA SILVA, G. (org.). *Formas e imagens da cidade antiga*. Vitória: Milfontes, 2020, p. 231-264.

FURLANI, J. C. Cristianização na cidade pós-clássica: João Crisóstomo e a disputa pelo espaço de Constantinopla. In: VENTURA DA SILVA, G.; MORAIS DA SILVA, E. C.; LIMA NETO, B. (org.). *Usos do espaço no Mundo Antigo*. Vitória: GM, 2018a, p. 357-379.

FURLANI, J. C. *Gênero, conflito e liderança feminina na cidade pós-clássica: a atuação de Eudóxia e Olímpia sob o episcopado de João Crisóstomo (397-404)*. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017a.

FURLANI, J. C. O Obelisco de Teodósio e a monumentalidade imperial de Constantinopla. In: FURLANI, J. C. (org.). *Identidade, espaço e memória no Mundo Antigo*. Vitória: Milfontes, 2021, p. 217-256.

FURLANI, J. C. O uso dos conceitos de cidade e espaço em História Antiga: João Crisóstomo e a cristianização de Constantinopla como estudo de caso. *Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 12, p. 86-107, 2018b.

FURLANI, J. C. Religião, cotidiano e espaço citadino: João Crisóstomo e as transformações da igreja de Constantinopla. In: SILVA, G. V.; SILVA, E. C. M.; LIMA NET, B. M. (org.). *Espaços do sagrado na cidade antiga*. Vitória: GM, 2017b, p. 185-196.

FURLANI, J. C. Usos do gênero biográfico na Antiguidade Tardia: educação e moral cristã em *Vita Olympiadis*. *Revista Ágora*, n. 20, p. 151-165, 2014.

GARIPZANOV, I. H. *The symbolic language of authority in the Carolingian World (c. 751-877)*. Leiden; Boston: Brill, 2008.

GAUDEMET, J. *Église et cité: histoire du droit canonique*. Paris: Editions du Cerf; Montchrestien, 1994.

GEMEINHARDT, P. Der Tomus ad Antiochenos (362) und die Vielfalt orthodoxer Theologien im 4. Jahrhundert. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, b. 117, s. 169-196, 2006.

GEORGACAS, D. J. The Names of Constantinople. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 78, p. 347-367, 1947.

GIBBON, E. *Declínio e queda do Império Romano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GILLES, P. *The antiquities of Constantinople*. New York: Italica Press, 1998.

GKORTSILAS, P. John Chrysostom and the Greeks: Hellenism and Greek philosophy in the rhetoric of John Chrysostom. Thesis (PhD in Theology and Religion) - University of Exeter, Exeter, 2017.

GKORTSILAS, P. The lives of others: Pagan and Christian role models in John Chrysostom's thought. *Studia Patristica*, v. 96, p. 83- 94, 2017.

GKOSEBITS, S. I., Ἡ περὶ θείας χάριτος διδασκαλία Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. *Theologia*, v. 27, p. 206-239, 1956.

GOINS, S. E. John Chrysostom. In: KURIAN, G. T.; SMITH, J. D. (ed.). *The Encyclopedia of Christian Literature*. Lanham: The Scarecrow Press, 2010, p. 252-253. v. 2.

GONÇALVES, A. T. M. Os Severos e a Anarquia Militar. In: In: VENTURA DA SILVA, G.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória; Rio de Janeiro: Edufes; Mauad X, 2006, p. 175-191.

GONZÁLEZ BLANCO, A. Sexualidad y matrimonio en San Juan Crisóstomo. *Scriptorium Victoriense*, v. 25, p. 42-66, 1978.

GOODALL, B. *The Homilies of St. John Chrysostom on the Letters of St. Paul to Titus and Philemon*: Prolegomena to an edition. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1979.

GRADEL, I. *Emperor worship and Roman religion*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

GRAF, F. Feste und Fehden. Städtische Feste und der Konflikt der Religionen im spätantiken römischen Reich. In: WALLRAFF, M.; BRÄNDLE, R. (hrsg). *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren: Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*. Berlin; New York: De Gruyter, 2008, p. 3-22.

GRANT, M. *The Emperor Constantine*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1993.



GRANT, M. *The rise of the Greeks*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1987.

GRAVES, R. *Greek Myths*. London: Penguin, 1955.

GREER, R. A. Diodore of Tarsus. In: FERGUSON, E. (ed.). *The Encyclopedia of Early Christianity*. New York: Garland Publishing, 1997.

GRÉGOIRE, H. The Byzantine Church. In: BAYNES, N. H.; MOSS, H. S. L. B. (ed.). *Byzantium: an introduction to East Roman Civilization*. Oxford: Clarendon Press, 1948, p. 86-135.

GREGORATTI, L. Shapur I of Persia. In: BAGNALL, R. S. *et al.* (ed.). *The Encyclopedia of Ancient History*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2017, p. 1-2.

GREGORY, T. E. *A history of Byzantium*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

GREGORY, T. E. Gainas. In: KAZHDAN, A. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 814. v. 2.

GREGORY, T. E. *Vox Populi: popular opinion and violence in the religious controversies of the fifth century A.D.* Columbus: Ohio State University Press, 1979.

GRIG, L.; KELLY, G. (ed.). *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2012.

GRIGG, R. ‘Symphōnian Aeidō tēs Basileias’: an image of imperial harmony on the base of the Column of Arcadius. *Art Bulletin*, v. 59, n. 4, p. 469-482, 1977.

GRIGORIȚĂ, G. *L'autonomie ecclésiastique selon la législation canonique actuelle de l'Église orthodoxe et de l'Église catholique: étude canonique comparative*. Rome: Gregorian Biblical BookShop, 2011.

GRIPP, B. Notas. In: SÃO JOÃO CRISÓSTOMO. *Sobre o sacerdócio*. Tradução de Bruno Gripp. Campinas: Ecclesiae, 2020.

GROUT, J. Temple of Artemis at Ephesus. In: *Encyclopaedia Romana*. Chicago: Chicago University, 2008. Disponível em: <[https://penelope.uchicago.edu/~grout/encyclopaedia\\_romana/greece/paganism/artemis.html](https://penelope.uchicago.edu/~grout/encyclopaedia_romana/greece/paganism/artemis.html)>. Acesso em: 12 nov. 2021.

GRUMEL, V. Patriarches de Constantinople. In: GRUMEL, V. *Traité d'études byzantines: la chronologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1958, p. 434-440. v. 1.

GRUNDMANN, S.; FÜRST, U. *The architecture of Rome: an architectural history in 400 individual presentations*. Stuttgart: Axel Menges, 1998.

GUENTER, B. R. *Mending bodies, saving souls: a history of hospitals*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999.

GUILLAND, R. *Études de topographie de Constantinople byzantine*. Berlin: Akademie-Verlag, 1969. t. II.

GUILLAND, R. *Recherches sur les Institutions Byzantines*. Berlin: Akademie, 1967. t. I.

GÜLDENPENNING, A. *Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos: Eine Untersuchung ihrer quellen*. Halle: Max Niemeyer, 1889.

GUNTON, C. E. *The Cambridge companion to Christian doctrine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

GWYNN, D. M. Christian controversy and the transformation of fourth-century Constantinople. In: BUSINE, A. (ed.). *Religious practices and Christianization of the Late Antique city (4<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> cent.)*. Leiden; Boston: Brill, 2015, p. 206-220.

HABACHI, L. *The obelisks of Egypt, skyscrapers of the past*. Cairo: American University in Cairo Press, 1985.

HAHN, G. L. *Bibliothek der symbole und glaubensregeln der Alten Kirche*. Breslau: Verlag von E. Morgenstern, 1897.

HALDON, J. *Byzantium in the seventh century: the transformation of a culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

HALDON, J. *Byzantium: a history*. Stroud: Tempus, 2005.

HALDON, J. F. *Warfare, state and society in the Byzantine World (565-1204)*. London: University College London Press, 1999.

HARKINS, P. W. Introduction. In: JOHN CHRYSOSTOM. *Discourses against Judaizing Christians*. Trans. Paul W. Harkins. Washington: Catholic University of America Press, 1979b, p. XXI-L.

HARKINS, P. W. Introduction. In: JOHN CHRYSOSTOM. *On the incomprehensible nature of God*. Translated by Paul W. Harkins. Washington: Catholic University of America Press, 1982a, p. 3-50.

HARKINS, P. W. Notes. In: ST. JOHN CHRYSOSTOM. *On the incomprehensible nature of God*. Translated by Paul W. Harkins. Washington: The Catholic University of America Press, 1982b.

HARKINS, P. W. Pre-baptismal rites in Chrysostom's baptismal catecheses. *Studia Patristica*, v. 8, p. 219-238, 1966.

HARKINS, P. W. Preface. In: JOHN CHRYSOSTOM. *Discourses against Judaizing Christians*. Trans. Paul W. Harkins. Washington: Catholic University of America Press, 1979a, p. IX-XI.

HARNACK, A. Constantinopolitan Creed. In: JACKSON, S. M.; SHERMAN, C. C.; GILMORE, G. W. (ed.). *The new Schaff-Herzog encyclopedia of religious knowledge*. Grand Rapids: Baker Book House, 1952, p. 256-260. v. 3.

HARRISON, R. M. The Long Wall in Thrace. *Archaeologia Aeliana*, v. 47, p. 33-38, 1969.

HARRISON, R. M. To Makron Teichos, the Long Wall in Thrace. In: BIRLEY, E.; DOBSON, B.; JARRETT, M. G. (ed.). *Roman frontier studies 1969: Eighth International Congress of Limesforschung*. Cardiff: University of Wales Press, 1974, p. 244-248.

HARRISON, R. M.; HILL, L. B. *Excavations at Sarachane in Istanbul*. Oxford: Princeton University Press, 1986. v. 1.

HARTNEY, A. M. *John Chrysostom and the transformation of the city*. London: Duckworth, 2004.

HARVEY, S. A. *Scenting salvation: Ancient Christianity and the olfactory imagination*. Berkeley: University of California Press, 2006.

HASLUCK, F. W. *Christianity and Islam under the Sultans*. Istanbul: Isis Press, 2000.

- HATLIE, P. *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350-850*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- HAUSCHILD, W.-D.; DRECOLL, V. H. *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte: Alte Kirche und Mittelalter*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016. b. 1.
- HAYES, J. W. *Excavations at Sarachane in Istanbul: The Pottery*. Oxford: Princeton University Press, 1992. v. 2.
- HEALY, P. J. Salaminius Hermias Sozomen. In: HERBERMANN, C. G (ed.). *Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1912. v. 14.
- HEATHER, P. J.; MONCUR, D. *Politics, philosophy, and Empire in the Fourth Century: select orations of Themistius*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.
- HEFELE, C. J. *A History of the councils of the Church*. Omaha: Patristic Publishing, 2019.
- HEFELE, C. J. *History of the councils of the Church: A.D. 326 to A.D. 429*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1876. v. 2.
- HEINZELMANN, M. *Bischofsherrschaft in Gallien: zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert: soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte*. Zürich und München: Artemis, 1976.
- HENIG, M. The re-use and copying of ancient intaglios set in medieval personal seals, mainly found in England: an aspect of the Renaissance of the 12th century. In: ADAMS, N.; CHERRY, J.; ROBINSON, J. (ed.). *Good impressions: image and authority in Medieval seals*. London: British Museum, 2008, 25-34.
- HERRERO DE JÁUREGUI, M. de. *Orphism and Christianity in Late Antiquity*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010.
- HERRIN, J. *Byzantium: the surprising life of a medieval empire*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2008.
- HEUß, A. Antike und Spätantik. In: KUNISCH, J. (Hrg.). *Spätzeit: studien zu den problemen eines historischen epochenbegriffs*. Berlin: Duncker & Humblot, 1990, s. 27-90.
- HEYKING, J. von. *Augustine and Politics as Longing in the World*. Columbia: University of Missouri Press, 2001.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1995.

HILL, R. C. Chrysostom's Commentary on the Psalms: Homilies or Tracts? In: ALLEN, P.; CANNING, R.; CROSS, L. (ed.) *Prayer and spirituality in the Early Church*. Brisbane: Centre for Early Christian Studies, 1998, p. 301-117.

HILL, R. C. Psalm 41 (42): a classic text for Antiochene spirituality. *The Irish Theological Quarterly*, v. 68, p. 25-33, 2003.

HINGLEY, R. *Globalizing Roman culture: unity, diversity and empire*. London; New York: Routledge, 2005.

HINGLEY, R. Not so Romanized? Tradition, reinvention or discovery in the study of Roman Britain. *World Archaeology*, v. 40, n. 3, p. 427-443, 2008.

HOFER, A. The reordering of relationships in John Chrysostom's *De Sacerdotio. Augustinianum*, v. 51, n. 2, p. 451-471, 2011.

HOFMANN, D. *Die geistige Auslegung der Schrift bei Gregor der Großen*. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1968.

HOLBÖCK, F. *Die 33 Kirchenlehrer*. Stein am Rhein: Christiana, 2003.

HÖLKESKAMP, K.-J. *Reconstructing the Roman Republic: an ancient political culture and modern research*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

HOLLERAN, C. The development of public entertainment venues in Rome and Italy. In: LOMAS, K.; CORNELL, T. (Ed.). *Bread and circuses: euergetism and municipal patronage in Roman Italy*. London: Routledge, 2003, p. 46-60.

HOLLINGWORTH, M. *Saint Augustine of Hippo: an intellectual biography*. London: Bloomsbury, 2009.

HOLUM, K. G. *Theodosian empresses: women and Imperial dominion in Late Antiquity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1982.

HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A. (ed.). *The Oxford classical dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HORT, F. J. A. *Two dissertations: on ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ ΘΕΟΣ in Scripture and tradition, and on the 'Constantinopolitan' Creed and other Eastern creeds of the fourth century.* Cambridge; London: Macmillan and Co., 1876.

HOUSSIAU, A. Le sacerdoce ministériel dans l'Église ancienne. In : HOUSSIAU, A.; MONDET, J.P. *Le sacerdoce du Christ et de ses serviteurs selon les Pères de l'Église.* LovainLaNeuve: Centre d'Histoire des Religions, 1990, p. 3-48.

HOWARD, G. B. *The canons of the primitive Church: together with the creeds of Nicaea and Constantinople, and the definition of the faith set forth at Chalcedon.* London: James Parker and Co., 1898.

HUBBELL, H. M. Chrysostom and rhetoric. *Classical Philology*, v. 19, n. 3, p. 261-276, 1924.

HUNT, E. D. Barbarians and Bishops - J. H. W. G. Liebeschuetz: Barbarians and Bishops: Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom. *The Classical Review*, v. 41, n. 2, p. 417-419, 1991.

HUNTER, D. G. Borrowings from Libanius in the "Comparatio regis et monachi" of St John Chrysostom. *The Journal of Theological Studies*, New Series, v. 39, n. 2, p. 525-531, 1988.

INGALLS, M. *Golden mouth, empty pockets: an investigation of the motivations and aims behind John Chrysostom's theology of wealth and poverty.* Portland: George Fox University, 2013.

INGLEBERT, H. "L'histoire de Rome" dans l'Antiquité tardive: un concept equivoque. *Latomus*, v. 55, n. 3, 1996, p. 566-567.

IONESCU, C. *The enduring goddess: Artemis and Mary, mother of Jesus.* 2016. 250 f. Dissertation (Doctorate in Philosophy) – Graduate Program in Humanities, York University, Toronto, 2016.

IZDEBSKI, A. Bishops in late antique Italy: social importance vs. political power. *Phoenix*, v. 66, p. 158-175, 2012.

JACOB, C. 'Arkandisziplin', *allegorese, mystagogie: ein neuer zugang zur theologie des Ambrosius von Mailand.* Frankfurt am Main: Hain, 1990.

JACOBS, L. Rosh Ha-Shanah. BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Macmillan Reference, 2007, p. 463-466. v. 17.

JACOBY, D. La population de Constantinople à l'époque byzantine. *Byzantion*, v. XXXI, p. 81-109, 1961.

JAMES, L. "Pray not to fall into temptation and be on your guard": Pagan statues in Christian Constantinople. *Gesta*, v. 35, n. 1, p. 12-20, 1996.

JANIN, R. *Constantinople Byzantine: développement urbain et répertoire topographique*. Paris: Institut Français d'Etudes Byzantines, 1964.

JANIN, R. *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin, première partie: le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique. Les églises et les monastères*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1969. t. III.

JANIN, R. *Les églises et les monastères*. Paris: Institut Français d'Etudes Byzantines, 1953.

JASPER, R. C. D.; CUMING, G. J. *Prayers of the Eucharist: early and reformed*. Collegeville: Liturgical Press, 1990.

JAZDZEWSKA, K. From *dialogos* to dialogue: the use of the term from Plato to the second century CE. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 54, n. 1, p. 17-36, 2015.

JEFFREYS, E.; HALDON, J. F.; CORMACK, R. (ed.). *The Oxford handbook of Byzantine studies*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

JEFREMOW, N. Der rhodisch-byzantinisch Krieg von 200 v. Chr. Ein Handelskrieg im Hellenismus? *Münstersche Beiträge zur Antiken Handelsgeschichte*, b. 24, n. 1, p. 51-98, 2005.

JOHNSON; M.; CUTLER, A. Synthronon. In: KAZHDAN, A (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1991, p. 1996. v. 3.

JONES, A. H. M. *Constantine and the conversion of Europe*. Toronto: University of Toronto Press, 1949.

JONES, A. H. M. *The Later Roman Empire, 284-602*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964.

JONES, A. H. M.; HORNBLOWER, S. Metropolis. In: HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A. (ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 3<sup>rd</sup> edition. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999, p. 977-978.

JONES, M. *Basil of Caesarea: his life and impact*. Ross-shire: Christian Focus, 2014.

JORDAN-RUWE, M. *Das Säulenmonument: Zur Geschichte Der Erhöhten Aufstellung Antiker Porträtstatuen*. Bonn: R. Habelt, 1995.

JUDGE, E. A. Christian innovation and its contemporary observers. In: CROKE, B.; EMMETT, A. N. (ed.). *History and historians in Late Antiquity*. Sydney: Pergamon, 1983, p. 13-29.

KAEGI, W. E. Nika revolt. In: KAZHDAN, A. P. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 1473. v. 3.

KAHLOS, M. Meddling in the Middle? Urban celebrations, ecclesiastical leaders and the Roman Emperor in Late Antiquity. In: DAY, J.; HAKOLA, R.; KAHLOS, M.; TERVAHAUTA, U. (ed.). *Spaces in Late Antiquity: cultural, theological and archaeological perspectives*. London; New York: Routledge 2016, p. 11-31.

KALAS, G. *The restoration of the roman forum in Late Antiquity: transforming public space*. Austin: University of Texas Press, 2015.

KALDELLIS, A. Constantinople's Belated Hegemony. In: NUFFELEN, P. van. (ed.). *Historiography and space in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 14-35.

KALINOWSKI, A. *Memory, family, and community in Roman Ephesos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

KAMARA, A. Chora of Byzantium (Antiquity). In: *Encyclopaedia of the Hellenic World, Constantinople*, 2008. Available on: <<http://www.ehw.gr/l.aspx?id=11199>>.

KAMESAR, A. (ed.). *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

KAMPEN, L van. Acta Andreae and Gregory's 'De Miraculis Andreae'. *Vigiliae Christianae*, v. 45, n. 1, p. 18-26, 1991.



KARMANN, T. R. “Verachte die Welt, rei das Himmelreich an dich!” Johannes Chrysostomus und die Reform sptantiker Grostadtgemeinden. In: MERKT, A.; WASSILOWSKY, G.; WURST G. (hrsg.). *Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven*. Freiburg: Herder, 2014, s. 51-94.

KARMANN, T. R. Johannes Chrysostomus Und Der Neuniznismus Eine Spurensuche in Ausgewhlten Predigten Des Antiochenischen Presbyters. *Sacris Erudiri*, v., 51, s. 5-20, 2013.

KARMANN, T. R. *Meletius von Antiochien: studien zur Geschichte des trinittstheologischen Streits in den Jahren 360-364 n. Chr.* Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009.

KATOS, D. S. *Palladius of Helenopolis: the origenist advocate*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

KATOS, D. Socratic dialogue or courtroom debate? Judicial rhetoric and stasis theory in the ‘Dialogue on the life of St. John Chrysostom’. *Vigiliae Christianae*, v. 61, n. 1, p. 42-69, 2007.

KATSAVELI, O. Augustaion. In: HIDRYMA MEIZONOS HELLNISMOU. *Encyclopedia of the Hellenic World*. Athens: Foundation of the Hellenic World, 2008.

KATTENBUSCH, F. *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*. Freiburg im Breisgau: Mohr, 1892.

KATZ, S. Ideology, state power, and mass murder/genocide. In: HAYES, P. (ed.). *Lessons and legacies: the meaning of the holocaust in a changing world*. Evanston: Northwestern University Press, 1999, p. 47-89.

KAYE, B. (ed.). *Anglicanism in Australia: a history*. Melbourne: Melbourne University Press, 2002.

KAZHDAN, A. Long Wall. In: KAZHDAN, A. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991a, p. 1250. v. 2.

KAZHDAN, A. Magister officiorum. In: KAZHDAN, A. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1991. v. 2, p. 1267.

KAZHDAN, A. P. Mese. In: KAZHDAN, A. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991b, p. 1346-1347. v. 2.

KAZHDAN, A.; EPSTEIN, A W. *Change in Byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries*. Berkeley: University of California Press, 1985.

KAZHDAN, A.; TALBOT, A.-M. Xenodocheion. In: KAZHDAN, A. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 2208. v. 3.

KEEN, R. *The Christian tradition*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2008.

KELLERMAN, J. A. Translator's Introduction. In: *Incomplete Commentary on Matthew (Opus imperfectum)*. Translated with and Introduction and Notes by James A. Kellerman. Edited by Thomas C. Oden. Downers Grove: IVP Academic, 2010, p. XVII-XXVI. v. 2.

KELLY, C. Bureaucracy and Government. In: LENSKI, N. E. (ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 183-204.

KELLY, J. N. D. *Early Christian creeds*. London: Longmans, 1960.

KELLY, J. N. D. *Golden Mouth: the story of John Chrysostom – ascetic, preacher, bishop*. London: Duckworth, 1995.

KIA, M. *The Persian Empire: a historical encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2016. 2 v.

KINNEY, D. Ancient gems in the Middle Ages: riches and ready-mades. In: BRILLIANT, R.; KINNEY, D. (ed.). *Reuse value: spolia and appropriation in art and architecture from Constantine to Sherrie Levine*. Fanaham; Burlington: Ashgate, 2011, p. 97-120.

KINZIG, W. Ambrosiaster. In: HORNBLLOWER, S.; SPAWFORTH, A. (ed.). *Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 72.

KLAUSER, T. *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*. Krefeld: Scherpe-Verlag, 1949.

KLEIN, R. *Der Streit um den Victoriaaltar: Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Bischofs Ambrosius von Mailand*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1972.

KNOX, P. L.; MARSTON, S. A. *Human Geography: places and regions in global context*. Harlow: Pearson Education, 2009.

- KOLB, F. *Diocletian und die Erste Tetrarchie: improvisation oder experiment in der organisation monarchischer herrschaft?* Berlin: De Gruyter, 1987
- KONDOLEON, C. Mosaics of Antioch. In: KONDOLEON, C. (ed.) *Antioch: the lost city*. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 63-77.
- KRANS, J. Who coined the name 'Ambrosiaster'? In: KRANS, J.; PEERBOLTE, B. J. L.; SMIT, P.-B.; ZWIEP, A. (ed.). *Paul, John, and apocalyptic eschatology: studies in honour of Martinus C. de Boer*. Boston: Brill, 2013, p. 274-281.
- KRAUTHEIMER, R. *Early Christian and Byzantine architecture*. 4th ed. illustrated. New Haven: Yale University Press, 1992.
- KRAUTHEIMER, R. *Early Christian and Byzantine architecture*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- KRAUTHEIMER, R. *Three Christian Capitals*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- KUBAN, D. *Istanbul, an urban history: Byzantion, Constantinopolis, Istanbul*. Istanbul: Economic and Social History Foundation of Turkey, 1996.
- KUHOFF, W. *Diokletian und die Epoche der Tetrarchie: Das römische Reich zwischen Krisenbewältigung und Neuaufbau (284-313 n. Chr.)*. Frankfurt am Main: Lang, 2001.
- KUNZE, J. *Das nicänisch-konstantinopolische Symbol*. Leipzig: Deichert, 1898.
- LA BLANCHE. V. P. *La Péninsule européenne, l'Océan et la Méditerranée: leçon d'ouverture du cours d'histoire et géographie à la Faculté des lettres de Nancy*. Paris; Nancy: Berger-Levrault, 1873.
- LA BLANCHE. V. P. *La Terre, géographie physique et économique*. Paris: Delagrave, 1883.
- LAGIER, C. *L'orient chrétien: Des apôtres jusqu'à Photius*. 10 ed. Paris: L'Œuvre d'Orient, 1935-1950.
- LAI, P.-K. The Eusebian and Meletian roots of John Chrysostom's Trinitarian Theology. *Scrinium*, v. 14, p. 37-62, 2018.

LAIRD, R. J. John Chrysostom and the Anomoeans: shaping an Antiochene perspective on Christology. In: MAYER, W.; BRONWEN, N. (ed.). *Religious conflict from Early Christianity to the rise of Islam*. Berlin: De Gruyter, 2013, p. 129-149.

LANDMAN, C. John Chrysostom as pastoral counsellor. *Acta Patristica et Byzantina*, v. 12, n. 1, p. 147-157, 2001.

LANGENBACH, R. From “opus craticium” to the “Chicago frame”: earthquake resistant traditional construction. In: LOURENÇO, P. B. *et al.* (ed.). *V International Conference on Structural analysis of historical constructions: possibilities numerical and experimental techniques*. New Delhi: Macmillan, 2006.

LASSUS, J. La ville d’Antioche à l’époque romaine d’après l’archéologie. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, v. 218, p. 54-102, 1977.

LAVAN, L. The *agorai* of Antioch and Constantinople as seen by John Chrysostom. In: DRINKWATER, J. F.; SALWAY, B. (ed.). *Wolf Liebeschuetz reflected: essays presented by colleagues, friends, & pupils*. London: Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, 2007, p. 157-167.

LEE, A. D. *From Rome to Byzantium AD 363 to 565: the transformation of ancient Rome*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

LEHMANN, H. J. The attribution of certain Pseudo-Chrysostomica to Severian of Gabala confirmed by the Armenian tradition. *Studia Patristica*, v. 10, p. 121-130, 1970.

LE MOS, M. S. O episcopado cristão no Império Romano do século IV: práticas cotidianas e ação política. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA: PODER, CULTURA E DIVERSIDADE, III. Caetité, jul. 2006. *Anais...* Caetité: Universidade Estadual da Bahia, 2006, p. 1-10.

LENDERING, J. Legio II Traiana Fortis. In: *Livius: cultuur, geschiedenis en literatuur*, 2002. Available on: < <https://www.livius.org/articles/legion/legio-ii-traiana-fortis>>.

LEPPIN, H. *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II: : das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

- LEWY, Y. H. John Chrysostom. In: ROTH, C. (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Keter Publishing House, 1997.
- LEYERLE, B. John Chrysostom on the Gaze. *Journal of Early Christian Studies*, v. 1, p. 159-174, 1993.
- LEYERLE, B. *Theatrical shows and ascetic lives: John Chrysostom's attack on spiritual marriage*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- LEYSER, C. *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English lexicon*. Revised and augmented by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Ambrose and John Chrysostom: clerics between desert and Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Antioch: city and imperial administration in the Later Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Barbarians and bishops: Army, Church, and State in the age of Arcadius and Chrysostom*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. Friends and enemies of John Chrysostom. In: MOFFAT, A. (ed.). *Maistor, Classic, Byzantine and Renaissance studies for Robert Browning*. Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, 1984, p. 85-111.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *The decline and fall of the Roman City*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. The fall of John Chrysostom. *Nottingham Medieval Studies*, v. 29, p. 1-31, 1985.
- LIM, R. Christianization, secularization, and the transformation of public life. In: ROUSSEAU, P. (ed.). *A Companion to Late Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012, p. 497-511.

- LIM, R. Review of J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the story of John Chrysostom - ascetic, preacher, bishop*. Ithaca: Cornell University Press, 1995. *Bryn Mawr Classical Review*, y. 96, v. 1, n. 7, 1996.
- LIMBERIS, V. *Divine heiress: the Virgin Mary and the creation of Christian Constantinople*. London: Routledge, 1994.
- LIZZI, R. *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica: L'Italia Annonaria nel IV–V secolo d.C.* Como: New Press, 1989.
- LUBAC, H. de. Le Dialogue sur le Sacerdoce de saint Jean Chrysostome. *Nouvelle Revue Théologique*, v. 100, n. 6, p. 822-831, 1978.
- LUDLOW, M. Spirit and Letter in Origen and Augustine. In: FIDDES, P. S.; BADER, G. (ed.). *The Spirit and the Letter: a tradition and a reversal*. London: Bloomsbury, 2013, p. 87-102.
- LYMAN, J. R. Ascetics and bishops: Epiphanius on orthodoxy. In: ELM, S.; REBILLARD, E.; ROMANO, A. (ed.). *Orthodoxie, christianisme, histoire*. Rome; Paris: École Française de Rome; Paris: Diffusion de Boccard, 2000, p. 149-161.
- MACCORMACK, S. *Art and ceremony in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1981.
- MACMULLEN, R. *Changes in the Roman Empire: essays in the ordinary*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- MACMULLEN, R. *Christianizing the Roman Empire: AD 100-400*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- MACMULLEN, R. *Constantine*. London: Routledge, 1987.
- MACMULLEN, R. The preacher and his audience (AD 350-400). *Journal of Theological Studies*, n. 40, p. 503-511, 1989.
- MAENCHEN-HELFEN, O. *The world of the Huns: studies in their history and culture*. Berkeley: University of California Press, 1973.
- MAGIE, D. Introduction. In: SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE. *Historia Augusta*. With an English translation by David Magie. Cambridge; London: Harvard University Press, 1921, p. XI-XXXII.

MAIER, H. O. Religious dissent, heresy and households in Late Antiquity. *Vigiliae Christianae*, v. 49, p. 49-63, 1995.

MALINGREY, A. M. Introduction au Dialogue sur le sacerdoce. In : JEAN CHRYSOSTOME. *Sur le sacerdoce: dialogue et homélie*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980.

MALKIN, I. Metropolis. In: HORNBLLOWER, S.; SPAWFORTH, A. (ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 3<sup>rd</sup> edition. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999, p. 977-978.

MANGO, C. Antique statuary and the Byzantine beholder. *Dumbarton Oaks Papers*, v. 17, p. 53-75, 1963.

MANGO, C. Augustaion. In: KAZHDAN, A. P. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991b, p. 232. v. 1.

MANGO, C. Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics. *Byzantinische Zeitschrift*, v. 83, n. 5, p. 1-61, 1990.

MANGO, C. Constantinople. In: KAZHDAN, A. P. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991a, p. 508-512. v. 1.

MANGO, C. Golden Gate. In: KAZHDAN, A. P. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991c, p. 858-859. v. 2.

MANGO, C. Irene, Church of Saint. In: KAZHDAN, A. P. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991d, p. 1008. v. 2.

MANGO, C. *Le développement urbain de Constantinople (IVe -VIIe siècles)*. Paris: De Boccard, 1985.

MANGO, C. New religion, old culture. In: MANGO, C. (ed.). *The Oxford history of Byzantium*. New York: Oxford University, Press, 2002, p. 96-120.

MANGO, C. *Studies on Constantinople*. Aldershot: Variorum, 1993.

MANGO, C. *The brazen house: a study of the vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*. København: Munksgaard, 1959.

MANGO, C. The Byzantine inscriptions of Constantinople: a bibliographical survey. *American Journal of Archaeology*, v. 55, p. 52-66, 1951.

MANGO, C. The development of Constantinople as an urban centre. In: CARATZAS, A. D. (ed.). *The 17<sup>th</sup> International Byzantine Congress: main papers*. New Rochelle: Aristide D. Caratzas, 1986, p. 117-136.

MANGO, C. The Triumphal Way of Constantinople and the Golden Gate. *Dumbarton Oaks Papers*, v. 54, p. 173-188, 2000.

MANGO, C.; DAGRON, G. *Constantinople and its hinterland*. Aldershot: Variorum, 1995, p. 109-124.

MANGO, M. M. The porticoed street at Constantinople. In: NECİPOĞLU, N. (ed.). *Byzantine Constantinople: monuments, topography, and everyday life*. Papers from the International Workshop Held at Bogaziçi University, Istanbul, 7-10 April 1999. Leiden: Brill, 2001, p. 29-51.

MARANO, Y. A. *Domus in quam anebat episcopus: episcopal residences in northern Italy during Late Antiquity (4<sup>th</sup> to 6<sup>th</sup> centuries A.D.)*. In: LAVAN, L.; ÖZGENEL, L.; SARANTIS, A. (ed.). *Housing in Late Antiquity: from palaces to shops*. Leiden; Boston: Brill, 2007, p. 97-129.

MARAVAL, P. Constantinople, l'Illyricum et l'Asie Mineure. In: MAYEUR, J. *et al. Histoire du Christianisme*. Paris: Desclée, 1995. t. 2, p. 225-249.

MARKUS, R. A. *The end of ancient Christianity*. Cambridge: University Press, 1990.

MARROU, H.-I. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris: Seuil, 1948.

MARROU, H.-I. *Saint Augustin et l'augustinisme*. Paris: Le Seuil, 1955.

MARSHALL, A. J. Symbols and showmanship in Roman public life: the fasces. *Phoenix*, v. 38, n. 2, p. 120-141, 1984.

MARTENS, P. W. Revisiting the allegory/typology distinction: the case of Origen. *Journal of Early Christian Studies*, v. 16, n. 3, p. 283-317, 2008.

MARTINDALE, J. R.; JONES, A. H. M.; MORRIS, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire: A.D. 395-527*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. v. II.



MATHEWS, T. *The early churches of Constantinople: architecture and liturgy*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1971.

MATHIEU-GAUCHÉ, E. *La Consolation à Stagire, de Jean Chrysostome: introduction, traduction et notes*. Lille: Atelier national de Reproduction des Thèses, 2004.

MATHISEN, R. W. *Roman aristocrats in barbarian Gaul: strategies for survival in an age of transition*. Austin: University of Texas Press, 1993.

MATTHEWS, G. B. Post-medieval Augustinianism. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. (ed.). *The Cambridge companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 267-279.

MAXWELL, J. L. *Christianization and communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his congregation in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MAYER, W. Aelia Eudoxia (wife of Arcadius). In: *De Imperatoribus Romanis: an online encyclopedia of Roman rulers and their families*, 2002. Available on: <<https://www.roman-emperors.org/aeleudoxia.htm>>.

MAYER, W. Constantinopolitan women in Chrysostom's circle. *Vigiliae Christianae*, v. 53, p. 265-288, 1999a.

MAYER, W. Female Participation and the Late Fourth-Century Preacher's Audience. *Augustinianum*, v. 39, p. 139-147, 1999b.

MAYER, W. John Chrysostom and his audiences: distinguishing different congregations at Antioch and Constantinople. *Studia Patristica*, v. 31, p. 70-75, 1997a.

MAYER, W. John Chrysostom and women revisited. In: MAYER, W.; ELMER, I. J. (ed.). *Men and women in the Early Christian centuries*. Inner West: St Paul's Press, 2014b, p. 211-225.

MAYER, W. John Chrysostom: extraordinary preacher, ordinary audience. In: CUNNINGHAM, M.; ALLEN, P. (ed.). *Preacher and audience: studies in Early Christian and Byzantine homiletics*. Leiden: Brill, 1998d, p. 105-137.

MAYER, W. John Chrysostom's use of the parable of Lazarus and the rich man (Luke 16:19-31). *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*, t. 4, p. 45-59, 2008a.

MAYER, W. Loyalty and betrayal: villains, imagination and memory in the reception of the Johannite schism. In: NEIL, B.; ANAGNOSTOU-LAOUTIDES, E. (ed.). *Dreams, memory and imagination in Byzantium*. Leiden: Brill, 2018, p. 249-264.

MAYER, W. Monasticism at Antioch and Constantinople in the late fourth century: a case of exclusivity or diversity? In: ALLEN, P.; CANNING, R.; CROSS, L. (ed.). *Prayer and spirituality in the Early Church*. Brisbane: Centre for Early Christian Studies, Australian Catholic University, 1998a.

MAYER, W. On Saint Meletius. In: ST. JOHN CHRYSOSTOM. *The cult of the saints: select homilies and letters*. Introduced, translated, and annotated by Wendy Mayer with Bronwen Neil. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2006a, p. 39-49.

MAYER, W. Poverty and generosity toward the poor in the time of John Chrysostom. In: HOLMAN, S. R. (ed.). *Wealth and poverty in Early Church and society*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008b, p. 140-158.

MAYER, W. Poverty and society in the world of John Chrysostom. In: BOWDEN, W.; GUTTERIDGE, A. MACHADO, C. A. R. (ed.). *Social and political life in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2006b, p. 465-484.

MAYER, W. Progress in the field of Chrysostom studies (1984-2004). In: INCONTRO DI STUDIOSI DELL'ANTICHITÀ CRISTIANA. *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo*. XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, augustinianum 6-8 maggio 2004. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005a, p. 9-35.

MAYER, W. *The biography of John Chrysostom and the chronology of his works*. [No press]. 2014a, p. 1-24. Available on: <[http://www.academia.edu/6448810/The\\_Biography\\_of\\_John\\_Chrysostom\\_and\\_the\\_Chronology\\_of\\_his\\_Works](http://www.academia.edu/6448810/The_Biography_of_John_Chrysostom_and_the_Chronology_of_his_Works)>.

MAYER, W. The dynamics of liturgical space: aspects of the interaction between John Chrysostom and his audiences. *Ephemerides Liturgicae*, v. 111, p. 104-115, 1997b.

MAYER, W. The homilies of St John Chrysostom – Provenance. Reshaping the foundations. *Orientalia Christiana Analecta*, v. 273, p. 135-202, 2005b.

MAYER, W. The ins and outs of the Chrysostom letter-collection: new ways of looking at a limited corpus. In: NEIL, B.; ALLEN, P. (ed.). *Collecting Early Christian letters: From the Apostle Paul to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 129-153.

MAYER, W. The liturgical function of the waters surrounding Constantinople. *Ephemerides Liturgicae*, v. 112, p. 459-468, 1998b.

MAYER, W. The making of a Saint. John Chrysostom in Early Historiography. In: WALLRAFF, M.; BRÄNDLE, R. (hrsg.). *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren: Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*. Berlin; New York: De Gruyter, 2008a, p. 39-59.

MAYER, W. The sea made holy: the liturgical function of the waters surrounding Constantinople. *Ephemerides Liturgicae*, v. 112, p. 459-468, 1998c.

MAYER, W. Who came to hear John Chrysostom preach? Recovering a late fourth-century preacher's audience. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, v. 76, p. 73-87, 2000.

MAYER, W.; ALLEN, P. *John Chrysostom*. London; New York: Routledge, 2000.

MAYER, W.; NEIL, B. (ed.). *The cult of the saints: select homilies and letters*. Introduced, translated, and annotated by Wendy Mayer with Bronwen Neil. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2006.

MAYMÓ I CAPDEVILA, P. El obispo como autoridad ciudadana y la sirrupciones germanicas en el Occidente latino durante el siglo V In: AA. VV. *Vescovi e pastori in epoca teodosian in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino: Padri greci e latini*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997, p. 551-558. v. 2.

MAZZARINO, S. Costantino e l'episcopato. *Iura*, v. 7, p. 345-52, 1956.

MCCORMICK, M. Empress. In: KAZHDAN, A. P. (Ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991. v. 1, p. 694-695.

MCCORMICK, M. *Eternal Victory: triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

MCGILL, S.; CRISTIANA S.; WATTS, E. J (ed.). *From the tetrarchs to the Theodosians: Later Roman history and culture, 284-450 Ce.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 1-10.

MCGILL, S.; CRISTIANA S.; WATTS, E. J. Introduction. In: MCGRATH, A. E. *Christianity: an introduction.* Chichester: Wiley-Blackwell, 2006.

MCGUCKIN, J. A. *St. Cyril of Alexandria: the Christological controversy, its history, theology, and texts.* Leiden: Brill, 1994

MCGUCKIN, J. A. *St. Gregory of Nazianzus: an intellectual biography.* Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2001.

MCKENZIE, S. L. *The Hebrew Bible today: an introduction to critical issues.* Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.

MCLYNN, N. B. *Ambrose of Milan: church and court in a Christian capital.* Berkeley: University of California Press, 1994.

MCLYNN, N. Pagans in a Christian Empire. In: ROUSSEAU, P. (ed.). *A companion to Late Antiquity.* Chichester; Malden: Wiley-Blackwell, 2009, p. 572-587.

MECKLER, M. L. Pescennius Niger (193-194 A.D.). In: *De Imperatoribus Romanis: an online encyclopedia of Roman rulers and their families,* 1998. Available on: <<http://www.roman-emperors.org/pniger.htm>>.

MENDES, N. M.; PEREIRA DA SILVA, D. As representações do poder imperial na Tetrarquia. *Phoînix*, n. 14, p. 306-328, 2008.

MEREDITH, A. *The Cappadocians.* New York: St. Vladimir's Seminar Press, 1995.

METIVIER, S. Constantinople et la province de Cappadoce aux premiers siècles de l'Empire Byzantin. *Revue Hypothèses*, v. 1, p. 189-196, 1999.

METIVIER, S. *La Cappadoce, IVe-VIe siècle: une histoire provinciale de l'Empire Romain d'Orient.* Paris: Publications de la Sorbonne, 2005.

MEYER-PLATH, B.; SCHNEIDER, A. M. *Die Landmauer von Konstantinopel.* Berlin: De Gruyter, 1943. t. II.

- MILIS, L. (bew.). *De Heidense Middeleeuwen*. Turnhout: Brepols, 1991.
- MILIS, L. (ed.). *The Pagan Middle Ages*. Woodbridge: Boydell Press, 1998.
- MILLER, M. C. *The bishop's palace*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.
- MILLER, T. S. Byzantine hospitals. *Dumbarton Oaks Papers*, v. 38, p. 53-63, 1984.
- MILLER, T. S. *The birth of the hospital in the Byzantine Empire*. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1985.
- MILLER, T. S. The Sampson Hospital of Constantinople. *Byzantinische Forschungen*, v. 15, p. 101-136, 1990.
- MINETS, Y. Palladius of Helenopolis: one author, two ways to write. *Journal of Early Christian Studies*, v. 25, n. 3, p. 411-440, 2017.
- MOLAC, P. Des sources nazianzéennes au discours sur le sacerdoce de saint Jean Chrysostome. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, v. 105, n. 2, p. 169-174, 2004.
- MONDET, J.P. Sacerdoce du Christ et sacerdoce ecclésial: le témoignage de s. Jean Chrysostome. In : HOUSSIAU, A.; MONDET, J.P. *Le sacerdoce du Christ et de ses serviteurs selon les Pères de l'Église*. LovainLaNeuve: Centre d'Histoire des Religions, 1990, p. 49-260.
- MONTAGU, J. *The Shofar: its history and usage*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2016.
- MOORE, H. Introduction. In: PALLADIUS. *The Dialogue of Palladius concerning the Life of St. John Chrysostom*. Translated by H. Moore. London: The Macmillan Company, 1921, p. vii-xxv.
- MORAIS DA SILVA, E. C. A formação cristã no século IV: a educação familiar dos jovens segundo João Crisóstomo. In: VENTURA DA SILVA, G.; SIMÕES, R. H.; FRANCO, S. P. (ed.). *História e educação: territórios em convergência*. Vitória: GM, 2007, p. 45-55.
- MORAIS DA SILVA, E. C. A importância político-cultural do Levante das Estátuas nas *Homilias sobre as Estátuas* de João Crisóstomo, *História*, v. 28, n. 1, p. 697-714, 2009.
- MORAIS DA SILVA, E. C. As metáforas militares nos discursos cristãos do séc. IV d.C.: João Crisóstomo e o Exército de Cristo. In: FUNARI, P. P. A. et al. (org.). *História militar do Mundo Antigo: guerras e identidades*. São Paulo: Annablume, 2012b, p. 223-248. v. 1.

MORAIS DA SILVA, E. C. *Conflito político-cultural na Antiguidade Tardia: o Levante das Estátuas em Antioquia de Orontes (387 d.C.)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca, 2012a.

MORAIS DA SILVA, E. C. *Igreja, conflito e poder no século IV d.C.: João Crisóstomo e o Levante das Estátuas em Antioquia*. 2006. 187 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História social das relações políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2006.

MORAIS DA SILVA, E. C. O paganismo na Antiguidade Tardia: o *Serapeum*, o templo alexandrino de Serápis, história, historiografia e fontes documentais sobre sua destruição, em 392 d.C. In: MORAIS DA SILVA, E. C.; VENTURA DA SILVA, G.; ALEXANDRINA DA SILVA, R. (org.). *O Império Romano e sua diversidade religiosa*. Vitória: Edufes, 2019, p. 161-177.

MORAIS DA SILVA, E. C.; VENTURA DA SILVA, G. João Crisóstomo e o Levante das estátuas em Antioquia: um balanço historiográfico. *Revista Ágora*, n. 3, p. 1-21, 2006.

MORAIS DA SILVA, E. Cristianismo, poder e espaço na Antiguidade Tardia: o *episkopeion* como expressão do poder do bispo. *História*, v. 35, e87, 2016.

MORESCHINI, C. *Introduzione a Basilio il grande*. Brescia: Morcelliana, 2005.

MORRISON, J. S., COATES, J. F.; RANKOV, B. *The Athenian trireme: the history and reconstruction of an ancient Greek warship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MORRISON, J. S.; GARDINER, R (ed.). *The age of the galley: Mediterranean oared vessels since pre-classical times*. London: Conway Maritime Press, 1995.

MOULARD, A. *Saint Jean Chrysostome: sa vie, son oeuvre*. Paris: Procure générale du clergé, 1941.

MÜHLENBROCK, J. *Tetrapylon: Zur Geschichte des viertorigen Bogenmonumentes in der römischen Architektur*. Münster: Skriptorium, 2003.

MÜLLER-WIENER, W. *Bildlexikon zur topographie Istanbuls: Byzantion, Konstantinoupolis, Istanbul bis zum Beginn d. 17. jh.* Tübingen: Ernst Wasmuth, 1977.

- MUTTER, K. F. John Chrysostom's theology of marriage and family. *Baptist Review of Theology*, v. 6, n. 2, p. 22-32, 1996.
- NARDI, C. Festa pagana, festa cristiana. Antiochia a capodanno: la proposta pastorale di Giovanni Crisostomo. In: NALDINI, M. (cur.). *Il giorno della festa*. Origini e tradizione. Fiesole: Nardini, 1997, 86-115.
- NATHAN, G. S. Arcadius (395-408 A.D.). In: *De Imperatoribus Romanis*: an online encyclopedia of Roman Emperors, 1998. Available on: <<https://www.roman-emperors.org/arcadius.htm>>.
- NECIPOĞLU, G. *Architecture, ceremonial, and power: the Topkapi Palace in the fifteenth and sixteenth centuries* New York: Architectural History Foundation, 1991.
- NECIPOĞLU, N. (ed.). *Byzantine Constantinople: monuments, topography and everyday life*. Leiden: Brill, 2001.
- NEIL, B. Leo I on poverty. In: ALLEN, P.; MAYER, W.; NEIL, B. (Org.). *Preaching poverty in Late Antiquity: perspectives and realities*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009, p. 171-208.
- NEUREITER, L. Health and Healing as Recurrent Topics in John Chrysostom's Correspondence with Olympias. *Studia Patristica*, v. 47, p. 267-272, 2010.
- NEVILLE, G. Introduction. In: JOHN CHRYSOSTOM. Six books On the Priesthood. Translated, with an introduction by Graham Neville. New York: Vladimir's Seminary Press, 1977, p. 9-34.
- NICOLOPOULOS, P. Les lettres inauthentiques de saint Jean Chrysostome. In: CHRĒSTOU, P. K. (ed.). *Symposion: studies on St. John Chrysostom*. Thessalonikē: Patriarchikon Hidryma Paterikōn Meletōn, 1973, p. 125-128.
- NORWICH, J. J. *Bisanzio: splendore e decadenza di un impero (330-1453)*. Milano: Mondadori, 2000.
- NUFFELEN, P. V. Palladius and the johannite schism. *Journal of Ecclesiastical History*, v. 64, p. 1-19, 2013.

NÜRNBERG, R. *Askese als sozialer Impuls: monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jahrhundert*. Bonn: Borengässer, 1988.

ODAHL, C. M. *Constantine and the Christian Empire*. London; New York: Routledge, 2004.

OGDEN, D. *Drakōn: dragon myth and serpent cult in the Greek and Roman worlds*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

OMMESLAEGHE, F. *De Lijkrede para Johannes Chrysostomus toegeschreven aan Martyrius van Antiochie: textuitgave with commentar, Hoofdstukken uit de Historische Kritiek*. Proefschrift (Doctoraat) – Katholieke Universiteit Leuven, Leuven, 1974.

OMMESLAEGHE, F. V. Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une légende'. *Analecta Bollandiana*, v. 97, p. 131-159, 1979.

OMMESLAEGHE, F. V. Jean Chrysostome et le peuple de Constantinople. *Analecta Bollandiana*, v. 99, p. 329-349, 1981.

OSTROGORSKY, G. *History of the Byzantine State*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1969.

PALMIERI, A. Constantinople (Église de). In: VACANT, A.; MANGENOT, E. (dir.). *Dictionnaire de théologie catholique: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*. Paris: Letouzey et Ané, 1908, p. 1307-1520. v. 3, pt. 2.

PANGERL, D. C. Von der Kraft der Argumente: Die Strategien des römischen Stadtpräfekten Symmachus und des Bischofs Ambrosius von Mailand beim Streit um den Victoriaaltar im Jahre 384. *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, b. 107, s. 1-20, 2012.

PAPA, H. A. *A autoafirmação de um bispo: Gregório de Nissa e sua visão condenatória aos eunomianos (360-394 d.C.)*. 2014. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Franca, 2014.

PAPA, H. A. *Cristianismo ortodoxo versus cristianismo heterodoxo: uma análise político-religiosa da contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (séc. IV d.C.)*. 2009.



Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Franca, 2009.

PAPA, H. A. Relações de poder entre bispo e imperador: uma proposta interpretativa acerca da oficialização do cristianismo a partir de Gregório de Nissa e Teodósio I (século IV). *História*, v. 35, p. 1-16, 2016.

PAPADOPOULOS, S. G. The Holy Trinity and the Parousia of the Holy Spirit according to St. John Chrysostom'. In: Chamberas, P. A. (ed.). *Agape and Diakonia: essays in memory of bishop Gerasimos of Abydos*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1998, p. 97-125.

PARGOIRE, J. Les homilies de s. Jean Chrysostome en juillet 399. *Échos d'Orient*, v. 3, p. 151-62, 1899-1900.

PARKES, J. *Prelude to dialogue: Jewish-Christian relationships*. London: Vallentine Mitchell, 1969.

PARRY, K. *et al.* (ed.). *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*. Oxford: Blackwell, 2001.

PAVERD, F. van de. *Saint John Chrysostom, the Homilies on the Statues: an introduction*. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1991.

PAVERD, F. van de. *Zur Gescbichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jabrhunderts*. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1970.

PELLEGRINO, M. Cristianesimo e cultura classica. In: BERARDINO, A. D. (dir.). *Dizionario patristico e di antichità cristiane*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1983, p. 839-447. v. 1.

PETROVIC, I.; TANJIC, Z. Aktualnost II. homilije o statuama ivana zlatoustog za model crkve kao kontrastnog društva. *Bogoslovska Smotra*, v. 84, n. 2, p. 327-348, 2014.

PHILIPPIDES, M.; HANAK, W. K. *The siege and the fall of Constantinople in 1453: historiography, topography and military studies*. London; New York: Routledge, 2011.

PIETRI, C. La politique de Constance II: un premier 'césaropapisme' ou l'imitatio constantinti? In: DIHLE, A. (éd.) *L'Église et l'Empire au IVe siècle*. Sept entretiens suivis de discussions par

Fr. Vittinghoff e.a. 31 août-3 septembre 1987. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1987, p. 113-172.

PIGOTT, J. M. Capital crimes: deconstructing John's "unnecessary severity" in managing the clergy at Constantinople. In: WET, C.; MAYER, W. (ed.). *Revisioning John Chrysostom: new approaches, new perspectives*. Leiden: Brill, 2019, p. 733-778.

PINTO, R. *Duas rainhas, um príncipe e um eunuco: gênero, sexualidade e as ideologias do masculino e do feminino nos estudos sobre a Bretanha Romana*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

PLUMLEY, J. M. Review of 'Chrysostomus Nubianus: an old Nubian version of Ps. Chrysostom, *In venerabilem crucem sermo*' by Gerald M. Browne. *The Journal of Theological Studies*, new series, v. 36, n. 2, p. 493, 1985.

POCCARDI, G. Antioche à l'époque de Jean Chrysostome. In: DELAGE, P.-G. (éd.). *Jean Chrysostome: un évêque hors-contrôle*. Actes de la septième Petite Journée de Patristique 21 mars 2015 - Saintes, Royan: CaritasPatrum, 2015, p. 141-162.

POTTER, D. S. *Constantine the Emperor*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

POTTER, D. S. *The Roman Empire at Bay: AD 180-395*. New York: Routledge, 2004.

PRESTON, J. J. (ed.). *Mother worship: theme and variations*. UNC Press, 2017.

PRICE, R.; GADDIS, M. (ed.). *The Acts of the Council of Chalcedon*. Liverpool: Liverpool University Press, 2005. v. 1.

PRYOR, J. H. *Geography, technology and war: Studies in the maritime history of the Mediterranean 649-1571*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

QUAINI, B. *La costruzione della Geografia umana*. Firenze: Nuova Italia, 1981.

QUANTAN, J.-L. Du Chrysostome latin au Chrysostom grec. Une histoire européenne. In: WALLRAFF, M.; BRÄNDLE, R. (hrsg). *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren: Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*. Berlin; New York: De Gruyter, 2008, p. 267-346.

QUASTEN, J. *Patrologia: hasta el Concilio de Nicea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004. v. 1.

QUIROGA PUERTAS, A. J. *The dynamics of rhetorical performances in Late Antiquity*. London; New York: Routledge, 2019.

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

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

RAYMOND, J. *Constantinople Byzantine*. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1964.

REBILLARD, E.; SOTINEL, C. (éd.). *L'évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au Ve siècle: image et autorité*. Actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École française de Rome. Roma: École Française de Rome, 1998.

REDFERN, R. C.; DEWITTE, S. N. A new approach to the study of Romanization in Britain: a regional perspective of cultural change in late Iron Age and Roman Dorset using the Siler and Gompertz-Makeham models of mortality. *American Journal of Physical Anthropology*, v. 144, n. 2, p. 269-285, 2011.

REES, R. *Diocletian and the Tetrarchy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

RICE, D. T. *The Byzantines*. London: Thames and Hudson, 1962.

RICE, T. T. *Everyday life in Byzantium*. London; New York: B. T. Batsford LTD; G. P. Putnam's Sons, 1967.

ROBERT, J. ; ROBERT, L. Bulletin épigraphique. *Revue des Études Grecques*, t. 85, fasc. 406-408, p. 364-526, 1972.

ROBINSON, G. *Essential Judaism: a complete guide to beliefs, customs and rituals*. New York: Pocket Book, 2000.

RODRIGUES DA SILVA, L. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos século V ao VII. *História: Questões & Debates*, v. 37, n. 2, p. 67-84, 2002.

RODRIGUES, M. P. Introdução. In: JOÃO CRISÓSTOMO. Cartas a Olímpia. In: JOÃO CRISÓSTOMO. *Da incompreensibilidade de Deus; Da providência de Deus; Cartas a Olímpia*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 9-14.

ROGERS, G. M. *The Mysteries of Artemis of Ephesos: cult, polis, and change in the Graeco-Roman World*. New Haven: Yale University Press, 2012.

ROHLS, J. *Gott, Trinität und Geist*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

ROIG LANZILLOTTA, L. The Acts of Andrew. a new perspective on the primitive text. *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, v. 20, p. 247-259, 2010.

RORDORF, W. Didaché. In: DI BERARDINO, A (ed.). *Dicionário patristico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 404, 405.

ROSEN, K. Fides contra dissimulationem. Ambrosius und Symmachus im Kampf um den Victoriaaltar. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, b. 37, s. 29-36, 1994.

ROSENBERG, H. Review of 'Barbarians and Bishops: Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom'. *Journal of Early Christian Studies*, v. 1, n. 2, p. 219-221, 1993.

ROSSER, J. H. *Historical Dictionary of Byzantium*. Lanham: Scarecrow Press, 2012.

ROUCHE, M. *Attila: La violence nomade*. Paris: Fayard, 2009.

ROUSSEAU, P. The spiritual authority of the 'monk-bishop': eastern elements in some western hagiography of the fourth and fifth centuries. *The Journal of Theological Studies*, v. 22, n. 2, p. 380-419, 1971.

RUBENSTEIN, R. E. *Le Jour où Jésus devint Dieu: l'"affaire Arius" ou la grande querelle sur la divinité du Christ au dernier siècle de l'Empire romain*. Paris: La Découverte, 2004.

RUETHER, R. R. *Gregory of Nazianzus: rhetor and philosopher*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

RUNCIMAN, S. *Le Schisme D'orient*. La papauté et les Eglises d'Orient: XIe-XIIe siècles. Paris: Belles lettres, 2005.

RUSSELL, T. J. *Byzantium and the Bosphorus: a historical study, from the seventh century BC until the foundation of Constantinople*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

RYRIE, C. C. *Dispensationalism*. Chicago: Moody Publishers, 2007.

- SALES, J. C. As carpideiras rituais egípcias: entre a expressão de emoções e a encenação pública. A importância das lamentações fúnebres. *Isimu, Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en La Antigüedad*, v. 18-19, p. 61-76, 2015-2016.
- SANNEH, L. O. *West African Christianity: the religious impact*. New York: Orbis Books, 1995.
- SARADI, H. Perceptions and literary interpretations of statues and the image of Constantinople. *Βυζαντιακά*, v. 20, p. 3-41, 2000.
- SARADI, H. The *kallos* of the Byzantine city: the development of a rhetorical *topos* and historical reality. *Gesta*, v. 34, p. 37-40, 1995.
- SARADI, H. The use of ancient *spolia* in Byzantine monuments: the archaeological and literary evidence. *International Journal of the Classical Tradition*, v. 3/4, 395-423, 1997.
- SARRIS, P. *Byzantium: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- SCHAFF, P. Prolegomena. The life and work of St. John Chrysostom. In: SCHAFF, P. (ed.). *Saint John Chrysostom: On the Priesthood; ascetic treatises; select homilies and letters; Homilies on the statues*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans, 1889, p. 3-23.
- SCHUCHHARDT, C. Die Anastasius-Mauer bei Constantinopel und die Dobrudscha-Wälle. *Jahrbuch des deutschen Archäologischen Instituts*, b. XVI, s. 107-115, 1901.
- SCHULZ, H.-J. *Die byzantinische Liturgie: Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*. 3. Aufl. völlig überarb. und aktualisierte. Trier: Paulinus, 2000.
- SCHUTZ, H. *The Germanic realms in pre-Carolingian Central Europe*. New York: P. Lang, 2000.
- SCHWARTZ, S. *Imperialism and Jewish society (200 B.C.E. to 640 C.E.)*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- SCHWARTZ, S. *Imperialism and Jewish Society (200 B.C.E. to 640 C.E.)*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- SEDANO LÓPEZ, M. F.; GUADALUPE PUENTE, M.; ROMERO GARCÍA, E. *Actuosa participatio: documentos y vocabulario litúrgico*. Ciudad de México: Sociedad Mexicana de Liturgistas, 2018. v. 2.

SEELENTAG, G. *Taten und Tugenden Traians: Herrschaftsdarstellung im Principat*. Stuttgart: Franz Steiner, 2004.

SHAHAN, T. First Council of Constantinople. In: *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1908. v. 4.

SHARF, A. *Byzantine Jewry: from Justinian to the Fourth Crusade*. New York: Schocken Books, 1971.

SHARKEY, M. (ed.). *International Theological Commission: texts and documents 1987-2007*. San Francisco: Ignatius Press, 2009. v. 2.

SHARPE, E. J. Salvation, Germanic and Christian. In: SHARPE, E. J.; HINNELLS, J. R. (ed.). *Man and his salvation: studies in memory of S. G. F. Brandon*. Manchester; Totowa: Manchester University Press; Rowman and Littlefield, 1974, p. 243-264.

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

SHEPARDSON, C. Controlling contested places: John Chrysostom's *Adversus Iudaeos* homilies and the spatial politics of religious controversy. *Journal of Early Christian Studies*, v. 15, n. 4, p. 483-516, 2007.

SHERARD, P. *Byzantium*. New York: Time-Life Books, 1966.

SIGNER, M. A. The covenant in recent theological statements. In: KORN, E. B.; PAWLIKOWSKI, J. T. (ed.). *Two faiths, one covenant? Jewish and Christian identity in the presence of the other*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004, p. 111-124.

SIMONETTI, M. Acacianos. In: BERARDINO, A. (ed.). *Dicionário de Patrística e antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 32.

SIMONETTI, M. Sabellio e il sabellianismo. *Studi storico-religiosi*, v. 4, p. 7-28, 1980.

SIQUEIRA, S. M. A. As efígies femininas em catacumbas romanas: uma análise da figuração paleocristã. In: LEITE, L. R.; VENTURA DA SILVA, G.; CARVALHO, R. N. B. (org.). *Gênero, religião e poder na Antiguidade: contribuições interdisciplinares*. Vitória: GM, 2012, p. 71-88.

- SIQUEIRA, S. M. A. *Clarissimae feminae* nas comunidades cristãs: uma reflexão sobre a “democratização” da cultura na Antiguidade Tardia. *Chaos e Kosmos*, v. XIV, p. 1-16, 2013.
- SOARES, F. A. M. *Atenas e o Mediterrâneo romano: espaço, evergetismo e integração*. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- SOLER, E. *Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle après J.-C.: pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*. Thèse (doctorat) – Université de Rouen Normandie, Rouen, 1999.
- SOREK, S. *Ancient historians: a student handbook*. A&C Black, 2012.
- SÖRRIES, R. *Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur: Wörterbuch zur Sepulkralkultur. Volkskundlich-kulturgeschichtlicher Teil*. Braunschweig: Schnell & Steiner, 2002. b. 1.
- SOTINEL, C. Vigilio. In: Bray, M. (ed.). *Enciclopedia dei Papi*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, p. 512-529. v. 1.
- SOUTER, A. *A study of Ambrosiaster*. Cambridge: The University Press, 1905.
- SOUTHERN, P. *Beyond the Eastern frontiers: the Roman Empire from Severus to Constantine*. London: Routledge, 2001.
- SOUTHERN, P. *The Roman Empire from Severus to Constantine*. New York; London: Routledge, 2001.
- SOUZA ALVES, P. G. *El sacerdocio ministerial: en los libros De Sacerdotio de san Juan Crisostomo*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1975.
- SOUZA, L. de M e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SPERANDIO, J. M.; TAMANINI, P. A. (ed.). *IERATIKON: Pequeno Missal Bizantino*. Teresina: Universidade Federal do Piauí, 2015.
- SPIER, E. *Der Sabbat*. Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1989.

- SPUNTARELLI, C. I logoi e l'agorà in Giovanni Crisostomo. *Annali di Studi dell'esegesi*, v. 29, n. 2, p. 183-217, 2012.
- STANCLIFFE, C. *St. Martin and his hagiographer: history and miracle in Sulpicius Severus*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- STANFILL, J. John Chrysostom's Gothic parish and the politics of space. *Studia Patristica*, v. 67, p. 345-350, 2013.
- STARK, R. *The rise of Christianity: how the obscure, marginal Jesus movement became the dominant religious force in the Western World in a few centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- STATHAKOPOULOS, D. *A short story of the Byzantine Empire*. London; New York: I. B. Tauris, 2014.
- STENGER, J. R. *Johannes Chrysostomos und die Christianisierung der Polis: »Damit die Städte Städte werden«*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- STENGER, J. R. The soul and the city: John Chrysostom's modelling of urban space. In: FUHRER, T.; MUNDT, F.; STENGER, J. R. (ed.). *Cityscaping: constructing and modelling images of the city*. Berlin: De Gruyter, 2015, p. 133-153.
- STEPHENS, J. Religion in the early thought of John Chrysostom. In: CAIN, A.; LENSKI, N. (ed.). *The power of religion in Late Antiquity*. Farnham; Burlington: Ashgate, 2009, p. 181-200.
- STEPHENS, W. R. W. *St. John Chrysostom: his life and times*. London: John Murray, 1883.
- STERK, A. *Renouncing the world yet leading the Church: the monk-bishop in Late Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- STEVENS, C. E. Constantine the Great and the Christian Capital, A.D. 324-527. In: WHITTING, P. (ed.). *Byzantium: an introduction*. New and revised edition. Oxford: Basil Blackwell, 1981, p. 3-14.
- STEWART-SYKES, A. *The lamb's high feast: Melito, Peri Pascha, and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis*. Leiden: Brill, 1998.
- STICHEL, R. H. W. *Die römische Kaiserstatue am Ende der Antike*. Roma: G. Bretschneider, 1982.



STREFLING, S. R. *Igreja e poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Rio Grande do Sul: Ed. PUCRS, 2002.

SYNDICUS, E. *Early Christian art*. New York: Hawthorn, 1962.

SZCZUR, P. Modlitwa dziękczynienia w świetle „Homilii na 1 List do Tymoteusza” św. Jana Chryzostoma. In: MISIUREK, J.; POPLAWSKI, J.; BURSKI, K. (red.). *Modlitwa dziękczynienia*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005, s. 73-81.

TAFT, R. F. (ed.). *A history of the Liturgy of St John Chrysostom*. Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1975.

TAFT, R. F. *The Byzantine rite: a short history*. Collegeville: Liturgical Press 1992.

TEJA, R. De Bizancio a Constantinopla: el nacimiento de una capital religiosa. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, n. 2, p. 11-22, 1999.

TESTA, R. L. The famous 'Altar of Victory Controversy' in Rome: the impact of Christianity at the end of the fourth century. In: WIENAND, J. (hrsg.). *Contested monarchy: integrating the Roman Empire in the fourth century AD*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2015, p. 405-419.

THÉBERT, Y. Vida privada e arquitetura doméstica na África romana. In: VEYNE, P. (org.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 301-398.

TIERSCH, C. *Johannes Chrysostomus in Konstaninopel (398-404): Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

TOCZYDŁOWSKI, H. A. An analysis of the rhetoric of St. John Chrysostom with special reference to selected homilies on the Gospel according to St. Matthew. Thesis (Master of Arts) – College of Arts & Sciences, Loyola University Chicago, Chicago, 1949.

TODOROV, I. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

TOLONEN, A.-L. Preaching, feasting and making space for a meaning. In: DAY, J. *et al.* (ed.). *Spaces in Late Antiquity: historical, theological and archaeological perspectives*. London: Routledge, 2016, p. 118-137.

TREADGOLD, W. *A concise history of Byzantium*. Basingstoke; New York: Palgrave, 2001.

TREADGOLD, W. *A history of the Byzantine state and society*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

TREVIJANO ETCHEVERRIA, R. *Patrología*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 1994.

TROMBLEY, F. R. Paganism in the Greek world at the end of Antiquity: the case of rural Anatolia and Greece. *The Harvard Theological Review*, v. 78, n. 3/4, p. 327-52, 1985.

TSETSKHLADZE, G. R. Revisiting Ancient Greek Colonisation. In: TSETSKHLADZE, G. R. (ed.). *Greek Colonisation: an account of Greek colonies and other settlements overseas*. Leiden; Boston: Brill, 2006, p. XXIII-LXXXIII.

TURNBULL, S. *The Walls of Constantinople, AD 324-1453*. Oxford: Osprey Publishing, 2004.

TUTAS, M. R. São João Crisóstomo e são Gregório Magno: uma fonte de inspiração pastoral. *Atualidade teológica*, v. 19, n. 51, p. 500-528, 2015.

URBAINCZYK, T. *Socrates of Constantinople: historian of Church and State*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.

VAN MILLINGEN, A. *Byzantine Constantinople: the walls of the city and adjoining historical sites*. London: John Murray, 1899.

VANDENBERGHE, B. H. Saint Jean Chrysostome et les spectacles. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, v. 7, p. 34-46, 1955.

VENTURA DA SILVA, G. 'Purificando' a cidade antiga: João Crisóstomo e a censura ao teatro e às atrizes. In: SOUZA, A. M. *et al.* (org.). *Dinâmicas socioculturais na Antiguidade mediterrânica: memórias, linguagens, identidades, imaginários sociais*. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2011a, p. 293-312.

VENTURA DA SILVA, G. A cartografia do sagrado no fim do Mundo Antigo: João Crisóstomo e a cristianização de Antioquia. *Notandum*, v. 24, p. 5-20, 2010d.

VENTURA DA SILVA, G. A deposição de João Crisóstomo e a polêmica Império/Igreja na corte de Arcádio e Eudóxia. In: CAMPOS, A. P. *et al.* (org.). *Os impérios e suas matrizes políticas e culturais*. Vitória: Flor & Cultura, 2008, p. 53-80.

VENTURA DA SILVA, G. *A escalada dos imperadores proscritos: Estado, conflito e usurpação na Antiguidade Tardia (285-395)*. Vitória: GM, 2018.

VENTURA DA SILVA, G. A formação educacional das crianças na Antiguidade Tardia: João Crisóstomo e a defesa da escola monástica. *Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 16, p. 160-189, 2021.

VENTURA DA SILVA, G. A sinagoga como heterotopia segundo João Crisóstomo. *Phoenix*, v. 18, p. 134-156, 2012b.

VENTURA DA SILVA, G. Conflito religioso e simbolismo arquitetônico na Antiguidade Tardia. *Calíope: Presença Clássica*, ano XXXI, n. 27, p. 45-72, 2014a.

VENTURA DA SILVA, G. Construindo fronteiras religiosas em Antioquia: as homilias 'Adversus Iudaeos' e a fixação da identidade cristã. In: TACLA, A. B.; MENDES, N. M.; CARDOSO, C. F. S.; LIMA, A. C. C. (org.). *Uma trajetória na Grécia Antiga: homenagem a Neyde Theml*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011b, p. 265-300.

VENTURA DA SILVA, G. Cristianismo e helenismo na Antiguidade Tardia: uma abordagem à luz dos mosaicos de Antioquia. *Diálogos mediterrânicos*, v. 5, p. 64-80, 2013.

VENTURA DA SILVA, G. Homilia e educação cristã na Antiguidade Tardia: a relação corpo, igreja e cidade segundo João Crisóstomo. *Acta Scientiarum*, v. 36, p. 1-12, 2014c.

VENTURA DA SILVA, G. Jean Chrysostome et la christianisation de la cité antique. *Revue française d'histoire des idées politiques*, v. 31, p. 39-56, 2010c.

VENTURA DA SILVA, G. João Crisóstomo e a censura aos festivais judaicos em Antioquia. *Temas Medievales*, v. 25, p. 103-118, 2017.

VENTURA DA SILVA, G. mobilidade e seus perigos no Império Romano: João Crisóstomo e as aflições do exílio (403-407). *Diálogos Mediterrânicos*, v. 18, p. 45-86, 2020.

VENTURA DA SILVA, G. O sentido político da prédica cristã no Império Romano: João Crisóstomo e a reforma da cidade antiga. In: ARAUJO, S. R. R.; ROSA, C. B.; JOLY, F. D. (org.). *Intelectuais, poder e política na Roma Antiga*. Rio de Janeiro: Nau, 2010a, p. 235-271.

VENTURA DA SILVA, G. Os limites da 'basileia' segundo João Crisóstomo: reflexões sobre o tratado 'Uma comparação entre o rei e o monge'. *Antíteses*, v. 8, p. 131-148, 2015a.

VENTURA DA SILVA, G. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003a.

VENTURA DA SILVA, G. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. 2. ed. Vitória: Edufes, 2015b.

VENTURA DA SILVA, G. Um bispo para além da crise: João Crisóstomo e a reforma da Igreja de Constantinopla. *Phoïnix*, ano 16, v. 16, n. 1, p. 109-127, 2010b.

VENTURA DA SILVA, G. Uma cidade em tempo de transição: a cristianização do espaço urbano de Antioquia no confronto com pagãos e judeus (séc. IV e V). *Trilhas da História*, v. 1, n. 2, p. 4-16, 2012a.

VENTURA DA SILVA, G. Uma cidade na alma: João Crisóstomo e a formação dos 'atletas' de Cristo. In: II CONGRESSO INTERNACIONAL UFES/UNIVERSITÉ PARIS-EST: CIDADE, COTIDIANO E PODER, 2009, Vitória. Anais... Vitória: GM, 2009, p. 1-9.

VENTURA DA SILVA, G. Uma comunidade em estado de alerta: João Crisóstomo e o apelo aos cristãos de Antioquia no combate aos judaizantes. *Phoïnix*, v. 21, p. 129-151, 2014b.

VENTURA DA SILVA, G. Violência e intolerância religiosa no Baixo Império: os levantes de Constantinopla sob o governo de Constâncio II (337-361), *Phoïnix*, v. 9, p. 128-150, 2003b.

VENTURA DA SILVA, G.; CRUZ, M. S. Religião e sociedade urbana no IV século. *Dimensões - Revista de História da Ufes*, v. 5, p. 135-136, 1997.

VENTURA DA SILVA, G.; MENDES, N. M. Diocleciano e Constantino: a construção do *Dominato*. In: VENTURA DA SILVA, G.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória; Rio de Janeiro: Edufes; Mauad X, 2006, p. 193-221.

VENTURA DA SILVA, G.; MORAIS DA SILVA, E. C. João Crisóstomo e o Levante das Estátuas em Antioquia: um balanço historiográfico. *Revista Ágora*, v. 3, p. 1-21, 2006.

VENTURA DA SILVA, G.; MORAIS DA SILVA, E. C. Os bispos como heróis da 'pólis': o elogio de João Crisóstomo a Flaviano no episódio do Levante das Estátuas (Antioquia, 387). In: ZIERER, A.; VIEIRA, A. L. B.; ABRANTES, E. S. (org.). *Sonhos, mitos e heróis: memória e identidade*. São Luís: UEMA, 2015, p. 109-124.

VENTURA DA SILVA, G.; MORAIS DA SILVA, E. C. Quando todos os caminhos levam a Roma: a intervenção de Inocência I no episódio da deposição de João Crisóstomo. In: DIAS,

C. K. B.; SILVA, S. C.; CAMPOS, C. E. C. (org.). *Experiências religiosas no Mundo Antigo*. Curitiba: Prismas, 2017, p. 273-296.

VEYNE, P. *Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris: Seuil, 1976.

VEYNE, P. *Quando nosso mundo se tornou cristão [312-394]*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VOICU, S. «Furono chiamati Giovanniti...»: Un'ipotesi sulla nascita del corpus pseudocrisostomico. In: JANSSENS, B.; ROOSEN, B.; DEUN, P. van (ed.). *Philomathestatos: studies in Greek and Byzantine texts presented to Jacques Noret for his sixty-fifth birthday*. Leuven: Uitgeverij Peeters en Dep. Oosterse Studies, 2004, p. 701-711.

VOICU, S. La volontà e il caso: La tipologia dei primi spuri di Crisostomo. In: INCONTRO DI STUDIOSI DELL'ANTICHITÀ CRISTIANA. *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo*. XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, augustinianum 6-8 maggio 2004. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005, p. 101-118.

WACHSMANN, S.; BASS, G. *Seagoing Ships and Seamanship in the Bronze Age Levant*. College Station: Texas A&M University Press, 2009.

WALLRAFF, M. *Christus versus sol Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 2001.

WALLRAFF, M. Introduzione. In: WALLRAFF, M. (ed.). *Oratio funebris in laudem sancti Iohannis Chrysostomi: Epitaffio attribuito a Martirio di Antiochia (BHG 871, CPG 6517)*. Edizione critica di Martin Wallraff; traduzione di Cristina Ricci. Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2007, p. 1-28.

WALLRAFF, M. L'epitaffio di un contemporaneo per Giovanni Crisostomo ("Ps.-Martirio"). Inquadramento di una fonte biografica finora trascurata'. In: AA.VV. *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo*. XXIII Incontro di studiosi dell'antichità Cristiana. Roma, 6-8 maggio 2004. Roma: Istituto Patristicum Augustinianum, 2005, p. 37-49.

WALSH, E. M. Wealthy and impoverished widows in the writings of St. John Chrysostom. In: HOLMAN, S. R. (ed.). *Wealth and poverty in Early Church and society*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008, p. 176-186.

WARD-PERKINS, Brian. *The fall of Rome and the end of civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

WHITBY, L. M. The Long Walls of Constantinople. *Byzantion*, v. 55, p. 560-583, 1985.

WHITLEY, J. *The archaeology of ancient Greece*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001.

WILKEN, R. L. *John Chrysostom and the Jews: rhetoric and reality in the late fourth century*. Berkeley: University of California Press, 1983.

WILKEN, R. L. John Chrysostom. In: FERGUSON, E. (ed.). *Encyclopedia of Early Christianity*. New York: Garland Publishing, 1997.

WILLIAMS, S. J.; FRIELL, J. G. P. *The Rome that did not fall: the survival of the East in the fifth century*. New York: Routledge, 1999.

WIPSZYCKA, E. La christianisation de l'Égypte aux IVe-VIe siècles: aspects sociaux et ethniques. *Aegyptus*, v. 68, n. 1, p. 83-128, 1988.

WIŚNIEWSKI, R. Clerical hagiography in Late Antiquity. In: GRAY, C.; WEBSTER, J. C. (ed.). *The hagiographical experiment: developing discourses of sainthood*. Leiden: Brill, 2020, p. 93-118.

WOODS, D. The date of the translation of the relics of SS. Luke and Andrew to Constantinople. *Vigiliae Christianae*, v. 45, p. 286-292, 1991.

WOOLFENDEN, G. W. *Daily liturgical prayer: origins and theology*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2004.

WRIGHT, N. T. Paul. In: FERGUSON, S. B.; WRIGHT, D. F. (ed.). *New Dictionary of Theology*. Consulting editor I. J. Packer. Leicester: Inter-Varsity Press, 1988, p. 496-499.

WYBREW, H. *The Orthodox Liturgy: the development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine rite*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1989.

YASIN, A. M. Sight lines of sanctity at Late Antique martyria. In: WESCOAT, B. D.; OUSTERHOUT, R. G. (ed.). *Architecture of the sacred: space, ritual, and experience from Classical Greece to Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 248-280.

YOUNG, F. M. *From Nicaea to Chalcedon: a guide to the literature and its background*. London: SCM Press, 1983.

YOUNG, F. R.; SEITZ, J. A. (ed.). *Asia in the making of Christianity: conversion, agency, and indigeneity, 1600s to the present*. Leiden: Brill, 2013.

ZAMFIR, K. Once more about the origins and background of the New Testament *episkopos*. *Sacra Scripta*, v. 10, n. 2, p. 2012, 202-222.

ZARRINKOOB, A. *Ruzgaran: Tarikh-i Iran Az Aghz ta Saqut Saltnat Pahlvi*. Tih-rān: Sukhan, 1999.

ZUIDERHOEK, A. *The Politics of munificence in the Roman Empire: citizens, elites and benefactors in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

## APÊNDICE

### APÊNDICE A – Complexo categorial para leitura das fontes

| <b>FONTES TEXTUAIS</b> |             |                               |              |  |                                |                                |                 |
|------------------------|-------------|-------------------------------|--------------|--|--------------------------------|--------------------------------|-----------------|
| <b>Fonte</b>           | <b>Data</b> | <b>Estrutura<br/>ou local</b> | <b>Local</b> | <b>Comparação com<br/>espaços/monumentos</b> | <b>Atributos<br/>positivos</b> | <b>Atributos<br/>negativos</b> | <b>Usuários</b> |
|                        |             |                               |              |  |                                |                                |                 |

| <b>FONTES MATERIAIS</b> |             |              |                        |
|-------------------------|-------------|--------------|------------------------|
| <b>Estrutura/Objeto</b> | <b>Data</b> | <b>Local</b> | <b>Características</b> |
|                         |             |              |                        |



**APÊNDICE B** – Homilias de João Crisóstomo sobre o *Corpus Paulinum*

| <b>Ano</b> | <b>Título em português</b>                         | <b>Título em latim</b>   | <b>CPG</b> |
|------------|--|--|------------|
| 392        | <i>32 Homilias sobre Romanos</i>                   | <i>In epistulam ad Romanos<br/>homiliae 1-32</i>                     | 4427       |
| 392-393    | <i>44 Homilias sobre 1 Coríntios</i>               | <i>In epistulam i ad Corinthios<br/>argumentum et homiliae 1-44</i>  | 4428       |
| 393        | <i>30 Homilias sobre 2 Coríntios</i>               | <i>In epistulam ii ad Corinthios<br/>argumentum et homiliae 1-30</i> | 4429       |
| 393-394    | <i>Comentário sobre Gálatas</i>                    | <i>In epistulam ad Galatas<br/>commentarius</i>                      | 4430       |
| c. 394     | <i>18 Homilias sobre 1 Timóteo</i>                 | <i>In epistulam i ad Timotheum<br/>argumentum et homiliae 1-18</i>   | 4436       |
| c. 394     | <i>10 Homilias sobre 2 Timóteo</i>                 | <i>In epistulam ii ad Timotheum<br/>homiliae 1-10</i>                | 4437       |
| c. 394     | <i>6 Homilias sobre Tito</i>                       | <i>In epistulam ad Titum homiliae<br/>1-6</i>                        | 4438       |
| 392        | <i>32 Homilias sobre Romanos</i>                   | <i>In epistulam ad Romanos<br/>homiliae 1-32</i>                     | 4427       |
| 399        | <i>15 Homilias sobre Filipenses</i>                | <i>In epistulam ad Philippenses<br/>argumentum et homiliae 1-15</i>  | 4432       |
| 399        | <i>12 Homilias sobre Colossenses</i>               | <i>In epistulam ad Colossenses<br/>homiliae 1-12</i>                 | 4433       |
| 400-401    | <i>55 Homilias sobre os Atos dos<br/>Apóstolos</i> | <i>In Acta apostolorum homiliae<br/>1-55</i>                         | 4426       |
| 402        | <i>3 Homilias sobre Filemom</i>                    | <i>In epistulam ad Philemonem<br/>argumentum et homiliae 1-3</i>     | 4439       |
| c. 402     | <i>11 Homilias sobre 1<br/>Tessalonicenses</i>     | <i>In epistulam i ad<br/>Thessalonicenses homiliae 1-11</i>          | 4434       |
| c. 402     | <i>5 Homilias sobre 2 Tessalonicenses</i>          | <i>In epistulam ii ad<br/>Thessalonicenses homiliae 1-5</i>          | 4435       |
| 402-403    | <i>34 Homilias sobre Hebreus</i>                   | <i>In epistulam ad Hebraeos<br/>argumentum et homiliae 1-34</i>      | 4440       |

|           |  |   |      |
|-----------|--|---|------|
| (398-404) | <i>Sobre 1 Coríntios 1:25</i>            | <i>Em ilustração: Quia quod stultum est dei, sapientius est hominibus</i> | 4441 |
| ?         | <i>Sobre Romanos 8:28</i>                | <i>In illud: Diligentibus deum omnia cooperantur in bonum</i>             | 4374 |
| ?         | <i>Sobre Romanos 12:20</i>               | <i>In illud: Si esurierit inimicus</i>                                    | 4375 |
| ?         | <i>2 Sermões sobre Romanos 16:3</i>      | <i>In illud: Salutate Priscillam et Aquilam, sermões 1-2</i>              | 4376 |
| ?         | <i>Sobre 1 Coríntios 7:2</i>             | <i>Em ilustração: Propter fornicationes uxorem</i>                        | 4377 |
| ?         | <i>Sobre 1 Coríntios 10:1</i>            | <i>In dictum Pauli: Nolo vos ignorare</i>                                 | 4380 |
| ?         | <i>Sobre 1 Coríntios 11:19</i>           | <i>In dictum Pauli: Oportet haereses esse</i>                             | 4381 |
| ?         | <i>3 Homilias sobre 2 Coríntios 4:13</i> | <i>In illud: Habentes eundem spiritum, homiliae 1-3</i>                   | 4383 |
| ?         | <i>Sobre 2 Coríntios 11:1</i>            | <i>Em ilustração: Utinam sustineretis modicum</i>                         | 4384 |
| ?         | <i>Sobre 1 Timóteo 5:9</i>               | <i>In illud: Vidua eligatur</i>   | 4386 |
| ?         | <i>Sobre Gálatas 2:11</i>                | <i>In illud: In faciem ei restiti</i>                                     | 4391 |
| ?         | <i>Sobre 2 Timóteo 3:1</i>               | <i>In illud: Hoc scitote quod in novissimis diebus</i>                    | 4423 |
| ?         | <i>Homilia sobre Tito 2:11</i>           | <i>Homilia in illud: Apparuit gratia dei omnibus hominibus</i>            | 4456 |

Fonte: *Clavis Patrum Graecorum*.

## ANEXOS

**ANEXO 1** – Ilustração da Coluna de Arcádio, com sua estátua no topo, século V



Fonte: Gurlitt (1912).