

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

João Pedro Rodrigues de Andrade

**A atuação popular em Constantinopla no contexto da disputa entre Paulo e Macedônio:
um estudo com base nas Histórias Eclesiásticas (337-360)**

**Vitória
2021**

JOÃO PEDRO RODRIGUES DE ANDRADE

**A atuação popular em Constantinopla no contexto da disputa entre Paulo e Macedônio:
um estudo com base nas Histórias Eclesiásticas (337-360)**

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

Orientador: Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

Vitória

2021

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

A553a Andrade, João Pedro Rodrigues de, 1997-
A atuação popular em Constantinopla no contexto da disputa
entre Paulo e Macedônio : um estudo com base nas Histórias
Eclesiásticas (337-360) / João Pedro Rodrigues de Andrade. -
2021.
265 f. : il.

Orientador: Gilvan Ventura da Silva.
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Ação popular. 2. Identidade. 3. Conflito social. 4.
Violência. 5. Arianismo. 6. História eclesiástica. I. Silva,
Gilvan Ventura da. II. Universidade Federal do Espírito Santo.
Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

JOÃO PEDRO RODRIGUES DE ANDRADE

A atuação popular em Constantinopla no contexto da disputa entre Paulo e Macedônio:

um estudo com base nas Histórias Eclesiásticas (337-360)

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

Aprovada em:

COMISSÃO EXAMINADORA

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

Prof.^a Dr.^a Érica Cristhyane Morais da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro interno

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

Prof.^a Dr.^a Hariadne da Penha Soares
Secretaria de Estado da Educação/ES
Membro externo

AGRADECIMENTOS

Prestar os devidos agradecimentos a todos que, de alguma forma, contribuíram para a execução dessa dissertação constituiria um trabalho a parte, pois, mesmo que indiretamente, várias existências influenciaram o processo de criação, pesquisa e escrita que resultou no presente texto. Entretanto, é necessário apreciar aqueles nomes que estiveram diretamente e constantemente em meu auxílio na forma de um agradecimento:

Ao meu orientador, Professor Doutor Gilvan Ventura da Silva, pela confiança e paciência para comigo desde a iniciação científica e pelo empenho para a formação de excelência de muitos alunos;

Aos Professores Doutores Belchior Monteiro Lima Neto e Érica Cristhyane Morais da Silva, por suas valiosas observações, críticas e recomendações apresentadas em minha banca de qualificação;

À Professora Doutora Hariadne da Penha Soares, pela gentileza em aceitar a tarefa de avaliar a presente dissertação e pelo semestre em que fui seu aluno na graduação. Tanto pelos bons conselhos quanto pelo curso.

À Universidade Federal do Espírito Santo, através de seu Programa de Pós-Graduação em História e da Graduação em História, compostos por professores e colegas que enriqueceram intelectualmente minha jornada;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro no desenvolvimento desse projeto;

Aos funcionários e organizações dos espaços e eventos que frequentei durante a execução da pesquisa, como as bibliotecas, cantinas, simpósios, colóquios e web conferências;

A Guilherme Aquino da Silva, por me acompanhar durante esses dois anos de mestrado e por todas as revisões, conselhos e desabafos;

À Ana Karolina Felix, Ana Luiza Rufino, Jociélia Veríssimo, Juliana Zaninho, Maria Isabel Barcelos, Marina Galvão Prezzoti, Pietro Margoto e Thiago Santana, por todo apoio emocional, incentivo e amparo que me prestaram durante todos esses anos;

À minha mãe, Edna Conceição Rodrigues de Andrade, por ser o exemplo de ensino, tanto maternal quanto pedagógico, e por uma vida de apoio e confiança recebidos;

Às minhas irmãs, Juliana Rodrigues de Andrade, Ana Carolina Rodrigues de Andrade e Vanessa Felício da Silva Santos, pela ajuda e pelo apoio em minha jornada;

À minha avó, Maria da Conceição Almeida Rodrigues, pela preocupação e carinho sempre presentes;

E, por fim e muitíssimo importante, a Matheus Flauzino Oliari, por todo amparo, incentivo e carinho que foram direcionados a mim nesses 3 últimos anos e sem os quais esse trabalho não existiria.

EPÍGRAFE

“Strut it out, walk a mile
Serve it, ancient-city style
Talk it out, babble on
Battle for your life, Babylon”.
(Lady Gaga, *Babylon*, 2020)

RESUMO

Nessa dissertação, investigamos a atuação popular na disputa que opôs Paulo e Macedônio pelo bispado da cidade de Constantinopla entre os anos de 337 e 360, embate que se insere na chamada Questão Ariana. Além de seu viés teológico, a Questão Ariana se desenvolveu durante o governo de Constâncio II como uma dinâmica sociopolítica, afetando tanto a esfera clerical quanto a administração do Império romano. A busca por estabelecer-se como ortodoxia fez com que nicenos e arianos disputassem pela ordenação de bispos que representassem tais posições. Já a faceta popular desse conflito tomou ruas, praças e igrejas de Constantinopla como espaços de embate não só pela interpretação teológica de cada grupo, mas pela materialidade da cidade e por seu cotidiano. Para tal análise, nos apoiamos nas *Histórias Eclesiásticas* de Sócrates de Constantinopla, Sozomeno Escolástico e Teodoreto de Ciro, obras historiográficas compostas no século V que recontam o percurso do cristianismo desde sua aceitação como *religio licita* por Constantino até o reinado de Teodósio II. As obras, além de traçarem um panorama da relação entre a Igreja e o Estado romano, caracterizam a ação popular enquanto parte integrante do conflito entre arianos e nicenos, descrevendo tumultos, manifestações e sedições dos cidadãos contra seus iguais ou contra autoridades episcopais e administrativas. Nossa interpretação de tais eventos é regida pelos conceitos de *espaço*, segundo Alexandre Guida Navarro e Marina Löw, *cidade*, trabalhado por José D'Assunção Barros e Jean Paul Lacaze, *identidade* e *alteridade*, ambos sob as perspectivas de Kathryn Woodward e Zygmunt Bauman, *mixofilia* e *mixofobia*, de Zygmunt Bauman, *conflito*, sob o olhar de Gianfranco Pasquino, e, por fim, *violência*, mediante as contribuições de Hannah Arendt, Roger Dadoun e Mário Stoppino. A metodologia empregada em nossa pesquisa é baseada na *análise categorial*, ferramenta que compõe a *Análise de conteúdo*, como proposta por Laurence Bardin.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia. Arianismo. Ação popular. Constantinopla. Conflito. Espaço.

ABSTRACT

In this dissertation, we investigate the popular action in the dispute that opposed Paul and Macedonius for the bishopric of the city of Constantinople between the years 337 and 360, a clash that is inserted in the so-called Arian Controversy. Beyond its theological bias, the Arian Controversy was developed during the rule of Constantius the Second as a sociopolitical dynamic, affecting the clerical realm as well as the administration of the Roman Empire. The search for establishment as orthodoxy made nicenes and arians compete for the ordination of bishops that represented such standpoints. The popular facet of that conflict took over the streets, squares and churches of Constantinople as sites of fray not only for the theological interpretation of each group but also because of the city's materiality and quotidian. For such analysis, we rely on The Ecclesiastical History of Socrates, Sozomenus and Theodoret of Cyrus, historiographic works composed in the fifth century that retell the course of christianity since its acceptance as *religio licita* by Constantine until the kingdom of Theodosius II. The works, besides drawing a prospect of the relation between the Church and the roman State, characterised the popular action as integral part of the strife between arians and nicenes, describing turmoil, riots and mutiny of the townsmen against their peers or episcopal and administrative authorities. Our interpretation of such events is conducted by the concepts of *space*, according to Alexandre Guida Navarro and Marina Löw, *city*, worked by José D'Assunção Barros and Jean Paul Lacaze, *identity* and *otherness*, both under the perspectives of Kathryn Woodward and Zygmunt Bauman, *mixophilia* and *mixophobia*, by Zygmunt Bauman, *conflict*, under the eyes of Gianfranco Pasquino, and, lastly, *violence*, upon the contributions of Hannah Arendt, Roger Dadoun and Mário Stoppino. The methodology employed in our research is based on *categorical analysis*, a tool that composes *the content Analysis*, as proposed by Laurence Bardin.

Key words: Late Antiquity. Arianism. Popular action. Constantinople. Conflict. Space.

Sumário

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: Os sucessores de Eusébio de Cesareia	37
Os antecedentes da historiografia cristã.....	37
A originalidade historiográfica de Eusébio.....	46
Sócrates de Constantinopla e as inovações ao modelo historiográfico cristão	52
O estilo tradicional na narrativa de Sozomeno Escolástico	60
A dimensão religiosa da <i>História Eclesiástica</i> , de Teodoreto de Ciro	71
Circulação e difusão de textos cristãos na Antiguidade Tardia:	79
CAPÍTULO 2: A Questão Ariana e a cidade de Constantinopla no século IV	87
O cristianismo, um credo em expansão	91
Emergência e desdobramentos da Questão Ariana no Oriente	103
A Bizâncio pré-constantiniana.....	120
Constantino, Constâncio II e a “Nova Roma”	129
CAPÍTULO 3: Uma <i>pólis</i> dividida: um imperador, dois bispos e a multidão	146
A presença de Ário em Constantinopla e os preâmbulos do embate.....	156
A má fortuna de um <i>magister militum</i>	166
Paulo e seu derradeiro retorno à “Nova Roma”	175
O episcopado turbulento de Macedônio	184
Discórdia na Igreja dos Santos Apóstolos	198
CONCLUSÃO.....	203
REFERÊNCIAS	208
Documentação textual.....	208

Obras de referência	209
Bibliografia instrumental	210
Obras de apoio	212
APÊNDICES	226
APÊNDICE A – Grade de leitura do Livro II da <i>História Eclesiástica</i> de Sócrates de Constantinopla	226
APÊNDICE B – Grade de leitura do Livro III da <i>História Eclesiástica</i> de Sozomeno Escolástico	245
APÊNDICE C – Grade de leitura do Livro IV da <i>História Eclesiástica</i> de Sozomeno Escolástico	253
APÊNDICE D – Grade de leitura do Livro II da <i>História Eclesiástica</i> de Teodoreto de Ciro	263

INTRODUÇÃO

O Império Romano experimentou mudanças significativas nos anos que seguiram ao governo de Constantino. Mais especificamente entre 313 e 360, os processos desencadeados pela promoção do cristianismo ao patamar de *religio licita* aprofundaram-se, contribuindo para a reorganização tanto do panorama religioso romano quanto do cenário político, local e imperial.¹ O carisma dos apóstolos e dos mártires passou a ser canalizado pelos monges e bispos, homens santos responsáveis pela mediação do contato entre o sagrado e suas comunidades (SILVA, 2015, p. 204). Enquanto o monge acessava a experiência religiosa por meio de sua reclusão do mundo urbano, o que não o isentava de ser um agente político reconhecido no mundo tardo-antigo, o bispo tornou-se, por excelência, uma figura das *civitates* e *póleis*. Bispos e monges tiveram como prerrogativa a proclamação da glória do Reino dos Céus e a proteção espiritual das comunidades em que atuaram. Entretanto, o episcopado assumiu também incumbências de ordem material e administrativa.

Sob Constâncio II, os deveres atribuídos aos bispos foram ampliados, aumentando-se também o prestígio e o poder de atuação de tais figuras como autoridades locais. Segundo Rubenstein (2001, p. 76), os membros do corpo eclesiástico gerenciavam as propriedades eclesiásticas, atuavam como árbitros e consultores em questões locais, eram responsáveis pela distribuição de donativos aos pobres, cuidavam das viúvas e virgens e estabeleciam contato entre a população local e os estratos mais altos da administração imperial. Constâncio II, dessa maneira, deu prosseguimento a duas tendências políticas de seus predecessores: continuou a dilatar a burocracia do Império, prática iniciada por Diocleciano (SILVA; MENDES, 2006, p.

¹ O termo *religio licita* (religião lícita ou religião tolerada) faz referência ao Pseudo-Édito de Milão, publicado em 313. O documento é, de fato, uma missiva assinada por Licínio e Constantino e endereçada ao governador da Bitínia concedendo liberdade de culto aos cristãos existentes no Império (SILVA, 2006, p. 254).

203); e sustentou o projeto de unificação das populações do Império sob o cristianismo, acontecimento iniciado sob Constantino (RUBENSTEIN, 2001, p. 218). Diferente de seu pai, Constâncio II desenvolveu uma política mais incisiva sobre o cristianismo, atuando diretamente nas questões de interesse do Estado, como é o caso da Questão Ariana (STEVENSON, 2014).

Além de lidarem com a administração de suas comunidades e com os deveres litúrgicos e rituais, os bispos do século IV formularam questões teológicas e exegéticas com o intuito de solucionar impasses inerentes ao cristianismo e de estabelecer uma ortodoxia. Durante os três séculos anteriores, o cristianismo se manifestou de maneira discreta dentro da sociedade romana, excetuando-se os períodos persecutórios sob Décio e Valeriano, no século III, e sob Diocleciano, no início do século IV.² Neste período, os valores e as práticas religiosas cristãs tomaram forma mediante uma miríade de comunidades que compartilhavam um mesmo direcionamento, afastando-se tanto da tradição judaica quanto das perspectivas religiosas greco-romanas.³ Os cultos paleocristãos mais desviantes de uma liturgia comum foram sendo proscritos em favor de uma unidade entre as congregações disseminadas pelo *orbis romanorum*, o que não impedia divergências quanto à interpretação da mensagem contida nas Escrituras (PERKINS, 2010, p. 231). O novo impulso à unificação religiosa a partir da atuação da casa constantiniana assinalava a adoção de uma ortodoxia para todo Império. Entretanto, uma nova querela dogmática referente à Santíssima Trindade irrompeu nesse ínterim.

Por volta de 318, o presbítero Ário, de Alexandria, propôs uma nova interpretação da Trindade a partir da diferença entre o Pai e o Filho, afirmando que o segundo seria inferior e de

² O contexto persecutório sob os governos de Décio e Valeriano se relacionam ao período de crise institucional do século III. As medidas empreendidas por esses imperadores visavam submeter os cristãos aos ritos tradicionais da religião greco-romana, considerando seu descumprimento uma quebra com a *pax deorum*. Desse modo, os fiéis cristãos encarnaram a condição de bode expiatório para o momento de instabilidade da política romana. Já sob Diocleciano, a perseguição aos cristãos assume de maneira integral o caráter institucional: o imperador coloca em ação medidas diretas de confisco de bens e queima de livros ligados à fé de Cristo (SILVA, 2006, p. 246-252).

³ Um dos exemplos do estreitamento das práticas cristãs é a proibição dos fiéis em consultar oráculos e previsões astrológicas, no sentido de afirmar uma identidade do cristianismo a partir da diferenciação das demais religiões existentes no Império (SILVA, 2015, p. 214, 216).

substância diferente da do primeiro. A opinião de Ário se fundamentava em passagens das Escrituras e algumas autoridades cristãs, dentre as quais Dionísio de Alexandria,⁴ e tinha embasamento nas correntes filosóficas helenistas, como o neoplatonismo, bastante populares na porção oriental do Império. Dessa maneira, a defesa da representação do Cristo como criatura de Deus e mais próximo à humanidade alcançou diversos estratos da sociedade alexandrina e do restante do Império: membros da elite e populares disputavam em argumentos sobre a situação existencial da Trindade, por conta, em grande medida, do esforço do próprio Ário em difundir seu pensamento teológico (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2016a).

Em contrapartida, várias autoridades episcopais se lançaram contra o ponto de vista ariano, ocasionando embates entre os cristãos. Os opositores do arianismo, por sua vez, acreditavam na consubstancialidade das hipóstases que compunham a Trindade, ou seja, a existência em igual poder, natureza e majestade das três pessoas da divindade judaico-cristã, e buscaram defender sua posição em uma série de sínodos e concílios dedicados a resolver esta querela.⁵ O mais atuante dentre os defensores da consubstancialidade foi Atanásio, contemporâneo e concidadão de Ário, que escreveu tratados, enviou cartas e recrutou bispos para sua causa por todo Império.

A resolução, ou ao menos o arrefecimento, da Questão Ariana foi de especial interesse para a *domus* imperial por conta de seu projeto político baseado na unidade religiosa. Constantino convocou um concílio ecumênico em Niceia, em 325, tendo em vista a resolução

⁴ Dionísio foi membro da hierarquia eclesiástica de Alexandria no século III de relevância para a formulação do pensamento filosófico cristão oriental. Marrou e Daniélou (1984, p. 260) apontam este padre da Igreja como pilar do pensamento ariano por conta de uma discussão estabelecida entre Dionísio e os sabelianos de Cirenaica, na qual afirmou a diferença entre Pai e Verbo, posição que foi corrigida após reprimenda do bispo de Roma.

⁵ O conceito metafísico *hypostasis* diz respeito à subsistência de essências num mesmo ser. No caso da Questão Ariana, três de indivíduos que compartilhavam de uma mesma existência divina, três forças separadas de uma mesma essência, *ousia*. O termo foi traduzido por teólogos de língua latina enquanto *persona* (LADARIA, 2015, p. 193; STEAD, 2000).

de tal impasse e a promulgação de um credo comum, o estabelecimento de uma ortodoxia.⁶ A posição sustentada por Atanásio prevaleceu como cânone no Concílio de Niceia – derivando daí o epíteto de nicenos atribuído àqueles que defendiam a consubstancialidade entre Pai e Filho. Porém, as discussões suscitadas pelo arianismo não cessaram e se prolongaram para além dos governos de Constantino e de Constâncio.⁷

Como dito, a Questão Ariana foi replicada e debatida pelos diversos estratos da sociedade greco-romana, inclusive pelas camadas subalternas. Documentos escritos dos séculos IV e V tratam da participação de populares no conflito niceno-ariano, tanto em debates quanto em confrontos violentos (AJA SÁNCHEZ, 1998, p. 82). Esse é o caso da disputa pela sucessão episcopal de Constantinopla relatada por historiógrafos cristãos do século V.⁸ Em 337, ano da morte de Constantino, o bispo da cidade, Alexandre, veio a falecer. O cargo de bispo passou, então, a ser disputado entre dois pretendentes: Paulo e Macedônio, o primeiro, niceno, e o segundo, ariano. O embate entre os sucessores de Alexandre se iniciou com o apoio da elite eclesiástica da cidade e arredores, mas logo invadiu as ruas e praças de Constantinopla, quando a população se dividiu em dois grupos, cada um deles apoiando um dos pretendentes e sua respectiva posição teológica.

Os conflitos por conta do controle da sé de Constantinopla se estenderam de 337 até 360 e envolveram massacres, perseguições, manifestações populares e o envolvimento direto de Constâncio II, além da transformação espacial da própria cidade, tanto nos ritmos da vida

⁶ A denominação de Concílio Ecumênico deriva do termo *oikouménē*, que diz respeito ao mundo conhecido. Sendo assim, Constantino congrega bispos de todas as regiões do Império em seu empreendimento pela unidade teológica e dogmática (MARROU; DANIELLOU, 1984, p. 262).

⁷ O emprego do termo consubstancial (*homoousios*) constituiu um marco para a história da Igreja por conta de sua origem erudita e não escritural (MARROU; DANIELLOU, 1984, p. 263). A utilização, entretanto, do substantivo *ousia* pelos envolvidos na disputa remonta à uma tradição filosófica platônica. A tradução desse vocábulo grego foi tópico de discussões tanto entre os padres da Igreja quanto entre acadêmicos contemporâneos: tendo *substantia* como tradução latina na antiguidade, *ousia* também se refere à realidade, existência, matéria de algum ser ou coisa (PREUS, 2007, p. 190-191).

⁸ Nessa dissertação, optamos por tratar dos autores antigos que se debruçaram sobre a escrita da História mediante os termos historiógrafos e cronistas, uma vez que o título de historiador exprime um contexto posterior, quando da delimitação da História como disciplina formal e ciência no século XVIII.

cotidiana quanto no ambiente construído. A atuação dos populares em tais eventos se deu por meio do uso da violência como estratégia de ação política, demolindo e ocupando construções e atacando fisicamente os oponentes. Tais episódios apontam para uma faceta da História do Arianismo por muitas vezes ignorada pela historiografia: a participação popular autônoma nos debates em torno da divindade de Cristo, que, muitas vezes, descambaram para choques de rua, um assunto, ao que tudo leva a crer, bastante relevante à época devido ao envolvimento de personagens de destaque, como os enviados imperiais e autoridades episcopais de Alexandria e Roma, pela magnitude dos atos de violência executados pela população urbana e pelo cuidado de autores como Sócrates de Constantinopla, Sozomeno Escolástico e Teodoreto de Ciro em preservar tais acontecimentos em suas *Histórias Eclesiásticas*.

As *Histórias Eclesiásticas* de Sócrates, Sozomeno e Teodoreto são obras pertencentes ao século V, produzidas anos depois dos conflitos ocorridos em Constantinopla durante a vacância da sé episcopal após a morte de Alexandre e a disputa entre Paulo e Macedônio. Entretanto, por conta de seu caráter historiográfico, relatam tais eventos em detalhes, além de outros acontecimentos importantes para a História do Cristianismo entre os séculos IV e V.

Na condição de *Histórias Eclesiásticas*, as obras se filiam ao gênero inaugurado por Eusébio de Cesareia. Sócrates, Sozomeno e Teodoreto, caracterizados pelos especialistas como sinópticos,⁹ utilizam os escritos eusebianos tanto como ponto de partida para a narrativa das suas histórias quanto como modelo historiográfico e literário a ser imitado. Eusébio, por sua vez, ancora-se na tradição grega, romana e judaica de escrever histórias que remonta a Heródoto, Tucídides, Tito Lívio e Flávio Josefo (WINKELMANN 2003, p. 26). A grande

⁹ O termo sinóptico é empregado por Leppin (2003), assim como outros pesquisadores contemporâneos, para se referir à Sócrates, Sozomeno e Teodoreto por conta do conjunto formado pelas respectivas *Histórias Eclesiásticas*, que possibilita enxergar a História da Igreja na passagem do século IV para o século V de maneira abrangente. Em um computo geral, os historiógrafos narram os mesmos eventos sob óticas diferenciadas, ampliando as possibilidades de reconstrução desse período. Esta designação também faz alusão aos Evangelhos sinópticos, de Mateus, Marcos e Lucas.

inovação de Eusébio e de seus continuadores do século V foi a mudança de foco quanto ao conteúdo da narrativa, deixando de lado as guerras e as descrições centradas em personagens políticas, como imperadores, generais e administradores, e passando a relatar os caminhos percorridos pelos cristãos e pela Igreja em vias de institucionalização. Ademais, as *Histórias Eclesiásticas*, embora tenham adaptado os cânones literários antigos para coincidir com os propósitos e com a interpretação de mundo apostólica, excluíram da explicação histórica a intervenção da Fortuna e de outras entidades do universo pagão, abrindo, assim, espaço para o livre arbítrio e para a ação da Providência da história (CHESNUT, 1977).

Como a maioria das obras de natureza histórica, as *Histórias Eclesiásticas* tiveram como objetivo primário a preservação de uma memória coletiva. No caso de Eusébio, seu propósito era recordar uma trajetória iniciada nos tempos de Jesus que se estendia até o “triunfo” do cristianismo, sob Constantino, preservando as listas de sucessão apostólica e episcopal. No caso de Sócrates, Sozomeno e Teodoreto, que publicaram seus trabalhos por volta de 440, relatar o desenvolvimento institucional da Igreja no Império Romano e o apoio concedido por ela ao Estado.

Por outro lado, as escolhas narrativas de Sócrates, Sozomeno e Teodoreto concorreram para a formação de uma identidade cristã baseada no sucesso e aprendizado de seus bispos e fiéis (CHESNUT, 1977, 68). Para tanto, empregaram, em suas *Histórias*, dispositivos descritivos a fim de fixar fé considerada ortodoxa, ao mesmo tempo que denunciavam os desviantes dessa norma. Os três autores são taxativos quanto à definição dos inimigos da Igreja: todos aqueles responsáveis por causar tribulações aos seguidores de Cristo, sejam eles imperadores pagãos, invasores bárbaros, persas ou cristãos heterodoxos. O arianismo era incluído nesta última categoria devido ao papel atribuído pelos autores aos partidários de Ário, que em suas *Histórias* são retratados de maneira negativa, como caluniadores e agitadores do povo.

Por mais que as *Histórias Eclesiásticas* se ocupem, em grande medida, do tratamento das questões relacionadas às heresias e da atuação dos bispos no sentido de resolvê-las, também apresentam o panorama sociopolítico do Império Romano entre os séculos IV e V. Em se tratando da população romana, os trabalhos dos historiógrafos cristãos se destacam por lançarem luz sobre a participação popular nos conflitos religiosos, descrevendo suas formas de engajamento e sua intervenção nos desdobramentos da Questão Ariana. Ainda que por vezes qualifiquem os cidadãos como uma massa posta sob o controle da elite eclesiástica, Sócrates, Sozomeno e Teodoreto nos fornecem também indicativos acerca da autonomia da população urbana no cambiante cenário desses séculos.

Os três autores do século V abordam o período de maior efervescência da Igreja no que se refere à Questão Ariana, ou seja, aquele situado entre o Concílio de Niceia (325) e a promulgação do Édito de Tessalônica (380), que consagrou o cristianismo niceno como religião oficial do Estado romano. Destarte, tendem ainda a descrever a passagem dos séculos sob um viés escatológico, pois, segundo eles, o cristianismo, que já havia superado períodos persecutórios, alcançaria seu apogeu sob o governo de Teodósio II (ZAKAI; MALI, 1993).

O impacto da Questão Ariana em âmbito popular é o ponto de partida dessa dissertação. A participação das camadas populares, sob o governo de Constâncio II, no embate teológico e na disputa pela sé de Constantinopla revela-se um objeto complexo, que deve ser analisado de acordo com as diversas dimensões da sociedade do século IV. Nosso enfoque, entretanto, recairá na agência dos segmentos populares envolvidos no conflito e na dimensão espacial do problema, uma vez que a apropriação dos lugares de culto pela população foi uma das manifestações mais recorrentes do conflito pela sé da capital. Nossa dissertação encontra-se vinculada ao projeto base “Cotidiano, sociabilidades e usos do espaço no Império Romano” do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. O limite cronológico de nossa abordagem é circunscrito pelo governo de Constâncio II, entre 337 e 360, no qual a disputa pelo bispado constantinopolitano

e as ações populares ocorreram. Para tratar do engajamento dos cidadãos na questão ariana, no século IV, foram selecionados o segundo livro da *História Eclesiástica* de Sócrates, os livros terceiro e o quarto da *História*, de Sozomeno e o segundo livro da *História* de Teodoreto, todos referentes ao governo de Constâncio II.

É crescente o número de trabalhos dedicados à História do cristianismo na Antiguidade Tardia, especialmente aqueles que têm como mote a relação conflituosa entre o cristianismo e o Estado romano. Em contrapartida, tais obras, muitas vezes, se restringem ao tratamento dos conflitos nos quais as autoridades episcopais e os agentes do Império são os protagonistas, posicionando os feitos da população em segundo plano. As referências dedicadas exclusivamente à participação popular nas controvérsias religiosas são, desse modo, limitadas. Tomando como objeto de investigação as ações violentas executadas pelos habitantes de Constantinopla sob o governo de Constâncio II, no contexto da Questão Ariana, o conjunto de títulos é ainda mais restrito – sendo o assunto reservado a comentários, notas e seções dentro dos textos principais. A fim de organizar a apresentação das principais obras que contribuem a nossa revisão de literatura, repartimos a exposição em blocos temáticos que, vistos em conjunto, nos auxiliam a compreender a situação de Constantinopla no século IV. Definimos, como eixos principais, o impacto da Questão Ariana na sociedade imperial, sua origem e difusão; a relação Estado-Igreja, iniciada por Constantino e perpetuada por seus sucessores; a atuação dos bispos em suas comunidades, tanto do ponto de vista político quanto pastoral, uma vez que Paulo e Macedônio ocuparam tal posto; a situação popular no contexto tardo-antigo, especialmente a dos cristãos envolvidos em atos de violência urbana; e, por fim, o espaço de Constantinopla entre 337 e 360, levando em consideração a apropriação do espaço urbano pelas facções em disputa.

No que concerne à Questão Ariana, dispomos de um amplo acervo tratando do conflito acerca da Trindade sob o ponto de vista teológico. Entretanto, nosso interesse se direciona para os textos que abordam o arianismo sob o olhar historiográfico, ou seja, aqueles que situam o debate religioso no contexto sociopolítico. Ainda assim, trabalhos como *Nicaea and its legacy: an approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (2004), de Lewis Ayres, e *A brief history of the doctrine of the Trinity in the early Church* (2007),¹⁰ de Franz Dünzl, de natureza teológica, nos auxiliam na compreensão da Questão Ariana como uma controvérsia filosófica e religiosa, uma vez que analisam a trajetória do pensamento cristão mediante o estudo dos concílios ocorridos no século IV. As duas obras ainda fornecem apontamentos para o diferente impacto do arianismo no Ocidente e no Oriente, haja visto que o maior número de conclave episcopais, de promulgação de credos, de excomunhões e exílios ocorreu no Oriente.

Por outro lado, sob uma perspectiva histórica, a obra de Richard E. Rubenstein, *Quando Jesus se tornou Deus*, de 1999, é de grande utilidade para essa dissertação, posto que trata das diferentes dimensões do conflito niceno-ariano.¹¹ O autor estabelece relações entre a atuação política de Constantino e Constâncio II e a intervenção imperial nas decisões conciliares referentes ao arianismo, ao mesmo tempo que retrata a disseminação das ideias de Ário pelos vários estratos da sociedade imperial. Rubenstein também aborda as manifestações violentas que ocorreram nas principais cidades do Império, atrelando à Questão Ariana um sentido espacial e material, além do político e religioso. A obra também serve de apoio para a compreensão do papel dos bispos nas comunidades urbanas, apresentando as diversas funções por eles desempenhadas na *Ecclēsia*.¹²

¹⁰ O livro foi publicado originalmente em alemão no ano de 2006. Utilizamos sua primeira tradução para o inglês por John Bowden, publicada no ano seguinte.

¹¹ A edição consultada data de 2001.

¹² *Ecclēsia*, em sua raiz grega, se refere ao corpo de participantes de uma assembleia. Porém, sob o cristianismo, o termo passa a significar tanto o conjunto de fiéis reunidos em celebração litúrgica, servindo de sinônimo para o conjunto maior de cristãos que constituía a Igreja, quanto o espaço material em que eram realizados os cultos, primeiramente conhecidos como *domus ecclēsia* (DUVAL, 2014)

Quanto à apreensão da discussão teológica do arianismo pelas camadas populares, o artigo *Alcance y significado de la controversia ariana* (2004), de Maria Isabel Loring García, explora a difusão das ideias de Ário nas comunidades urbanas do Império. A autora propõe que diferentes grupos cristãos interpretaram a Questão Ariana de maneira diversa, sendo que alguns, como os bispos que se subscreveram ao credo niceno, consideraram a teologia de Ário um entrave ou desvio na comunicação com o sagrado.

A dissertação de mestrado de Giovanna Entringer, *Violência e intolerância sob o governo de Constâncio II: as implicações sociopolíticas do arianismo*, defendida em 2009, é um exemplo do trabalho historiográfico referente à Questão Ariana e muito contribui para a execução dessa pesquisa. A autora se debruça sobre a relação de Atanásio de Alexandria e Constâncio II com o propósito de analisar o arianismo como um movimento social ocorrido em Alexandria, metrópole do Egito. O arianismo é avaliado, nesse trabalho, mediante os conceitos de intolerância e violência sendo compreendido como um fenômeno religioso e político, local e global no contexto do Império Romano.

Assim como Loring García (2004), PHEME PERKINS, no capítulo *Schism and Heresy: identity, cracks and canyons in early Christianity*, capítulo da coletânea *The Routledge companion to early Christian thought* (2010), investiga os debates teológicos que precederam o arianismo e que de alguma maneira influenciaram o pensamento de Ário. A autora busca demonstrar que a ortodoxia cristã foi sendo construída durante os primeiros séculos, o que deu margem a uma série de interpretações alternativas sobre a natureza de Cristo surgidas nesse percurso.

O segundo eixo proposto, as relações entre Estado e Igreja no século IV, tem na obra de Gilbert Dagron *Emperor and priest: the imperial office in Byzantium*, de 1996, uma notável

contribuição.¹³ O autor apresenta, desde Constantino, as conexões estabelecidas entre a *domus* imperial e a religião cristã, considerando Constantinopla o epicentro das mudanças político-religiosas ocorridas à época. O conjunto de estudos que compõem o livro ultrapassa em muitos anos o recorte cronológico por nós adotado, entretanto, a obra é fundamental para a compreensão tanto da institucionalização da Igreja quanto da ritualização da *basileia* sob a influência cristã.

Assim como Dagron (2003), Timothy D. Barnes (2001), no livro *Athanasius and Constantius: theology and politics in the Constantinian empire*, buscou dar sentido à relação entre a Igreja e o Estado imperial mediante a análise de duas figuras proeminentes do século IV: Atanásio de Alexandria e Constâncio II. O trabalho de Barnes é minucioso, contando com apêndices e listas referenciais detalhadas, e examina o percurso da Questão Ariana tendo como pano de fundo as medidas tomadas pelo imperador, ao mesmo tempo que aborda a representação eclesiástica do conflito sob a perspectiva de um dos maiores expoentes da fé nicena, Atanásio. O autor reconstitui a cronologia dos escritos de Atanásio e investiga com singular acuidade o conflito que o opôs a Constâncio II.

Ainda sobre a relação do poderio imperial com a Igreja, o livro *Reis, santos e feiticeiros: os fundamentos místicos da basileia 337-361*, publicado em 2003, de Gilvan Ventura da Silva, trata do governo de Constâncio II tendo em vista as influências pagãs e cristãs no sistema político e ideológico do Império.¹⁴ Constâncio aprofundou o processo de simbiose entre os membros das elites eclesiásticas e o corpo administrativo romano e, concomitantemente, assumiu símbolos do culto cristão que o legitimaram como governante escolhido por Deus, e que teria acesso privilegiado ao sagrado. O paganismo, por outro lado, em suas variadas

¹³ O livro foi originalmente publicado em francês em 1996, sob o título *Empereur et prêtre: étude sur le "césaropapisme" byzantin*. Entretanto, a edição por nós utilizada data de 2003 e foi traduzida para o inglês por Jean Birrel.

¹⁴ A edição consultada, porém, data de 2015.

expressões, teria sido redimensionado mediante a proibição ostensiva das práticas divinatórias e mágicas. O autor também apresenta esse momento do século IV como uma reorganização das conexões entre o mundo sagrado e o mundo terreno tendo em vista a coexistência de homens especializados na função mediadora desses planos: os *theioi andres*. Os bispos somariam à esta função mediadora do sagrado seus encargos administrativos crescentes, decorrentes da aproximação entre o Estado romano e a Igreja.

Em se tratando da influência do bispo na vida de sua comunidade e no cotidiano político do Império, nosso terceiro eixo de análise, uma obra de maior importância é *Holy Bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition* (2005), de Claudia Rapp. Nela, a autora discute a atuação litúrgica e ascética dos bispos, considerando também os relacionamentos destes com a administração pública, uma vez que o episcopado pleiteava novas posições dentro da hierarquia imperial. Além disso, a autora ressalta a continuidade dos atributos clássicos esperados dessas figuras de autoridade, muitas delas tendo experimentado a formação educacional própria da elite greco-romana, conhecimento do qual fizeram uso ao assumir o cargo episcopal.

De modo semelhante, Carlos Roberto Galvão-Sobrinho, na obra *Doctrine and Power: Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire*, de 2013, analisa a construção do episcopado diante das questões teológicas próprias do século IV. O autor aborda os mecanismos de manutenção do bispo como líder em suas comunidades, a exemplo da autoridade espiritual que detinha e do apoio da população que o cercava, além de destacar a ingerência imperial na ordenação dos prelados. Por conseguinte, Galvão-Sobrinho (2013) identifica, assim como Rapp (2005), uma gradual ampliação do escopo de atuação do episcopado durante o governo dos imperadores da casa constantiniana, assinalando o fortalecimento da Igreja como força política no Império. Galvão-Sobrinho (2013) destaca também a influência dos bispos nos episódios de violência, nos quais a população urbana e rural

era protagonista, em que os bispos estimularam o conflito ou, em certa medida, exerceram controle sobre os revoltosos. Harold A. Drake, no artigo de 2001 *Intolerance, Religious Violence, and Political Legitimacy in Late Antiquity*, corrobora com as conclusões de Galvão-Sobrinho no que diz respeito ao emprego da violência pelos bispos, utilizando como exemplo os conflitos nos quais os cristãos se envolviam contra os pagãos ou mesmo contra outras facções cristãs, na medida em que o episcopado por vezes tinha à sua disposição um contingente de fiéis ao qual não hesitavam em recorrer para solucionar determinada disputa política.

O quarto eixo temático delimitado neste balanço historiográfico trata dos atos de violência engendrados pela população urbana num contexto de disputa religiosa. Para a caracterização das camadas sociais populares no Império Romano, temos a obra de Ramsay MacMullen, *Changes in the Roman Empire: essays in the ordinary* (1990), cujo capítulo *The historical role of masses in Late Antiquity* trata das categorias subalternas da sociedade romana e de sua relação com a elite. O autor sintetiza as conexões estabelecidas entre os habitantes do Império em dois conjuntos: relações horizontais entre pessoas de uma mesma categoria, como bispos e administradores municipais; e verticais, entre indivíduos de estratos diferentes. Fatores como cultura, lei, riqueza e poder atuaram como demarcadores daqueles que ocupavam as posições mais altas e mais baixas da sociedade greco-romana. MacMullen (1990) também alerta para a escassez de documentos, o que dificulta uma investigação mais detalhada das relações sociais no Império. O autor também propõe que os contatos entre a congregação cristã e a elite eclesiástica foram mediados pela lógica de patronato/clientela, recorrente a época.

Partindo para o engajamento das populações em situações de conflito por conta de motivos religiosos, o artigo *Disputation and social disorder in Late Antiquity*, de Richard Lim, publicado em 1995, demonstra como a Igreja lidou com as controvérsias religiosas de diferentes maneiras nos séculos III e V. No século IV, observam-se mudanças na interação entre bispo e fiéis, pois esses últimos não se limitavam a ser meros espectadores dos debates teológicos, mas

deles se apropriaram, influenciando de modo decisivo seus desdobramentos. O autor afirma ainda que, no século IV, o aumento do número de convertidos provenientes das parcelas mais elevadas da sociedade exigiu que as disputas teológicas se pautassem pelo rigor filosófico característico da *paideia* greco-romana.

Além da adesão ao debate filosófico, a população se viu por vezes engajada em interações físicas de violência em defesa do seu ponto de vista religioso, como demonstra José Ramón Aja Sánchez em seu livro *Tumultus et urbanae seditiones: sus causas – um estudio sobre los conflictos econômicos, religiosos y sociales em las ciudades tardorromanas (S. IV)*, publicado em 1998. Por meio do estudo quantitativo e qualitativo de eventos interpretados amiúde como tumultos, manifestações, motins e sedições pelos antigos, o autor constata, no século IV, uma tendência da população em geral de participar ativamente da disputa religiosa mediante o uso da violência. Tais ocorrências, segundo o autor, obedeceram a um padrão lógico, mesmo quando aparentaram espontaneidade. Bispos e imperadores, por sua vez, buscaram interagir com a turba visando de incentivá-la ou contê-la, canalizando-as, e, sempre que possível, utilizando-a em favor de seus próprios interesses.

Em *Motivações e procedimentos dos levantes populares urbanos no IV século*, de 1999, Gilvan Ventura da Silva destaca a autonomia e a disponibilidade da população urbana em adotar a violência como *modus operandi*. O artigo estabelece traços comuns observados no conjunto dos levantes urbanos no século IV, como atentados a representantes do Estado, depredação de construções públicas e privadas e constrangimento verbal e material das autoridades públicas. Outro artigo do mesmo autor, *Violência e intolerância religiosa no Baixo Império: os levantes de Constantinopla sob o governo de Constâncio II* (2001), demonstra a interação entre populares, autoridades eclesiásticas e poder imperial no contexto de disputa religiosa advinda da Questão Ariana, focalizando a violência perpetrada pelas partes envolvidas na capital do Oriente.

O quinto e último eixo de análise diz respeito a Constantinopla, em especial à apropriação do espaço citadino pelos cristãos. Por conta disso, temos como referências os trabalhos de Richard Krautheimer, *Three Christian capitals*, de 1983, e de Sarah Bassett, *The urban image of late antique Constantinople*, de 2004. As duas obras se propõem, cada uma a sua maneira, a situar a cidade reconstruída por Constantino no panorama urbanístico do século IV. Enquanto Krautheimer (1983) busca comparar Constantinopla às duas cidades mais influentes para o cristianismo do período, Roma e Antioquia, tratando da refundação sob um imperador cristão; Bassett (2004) apresenta o conjunto arquitetônico e monumental da cidade, reconstituindo o complexo urbanístico a partir de evidências arqueológicas pagãs e cristãs. A autora e o autor corroboram para a percepção de Constantinopla enquanto materialização das mudanças políticas observadas no século IV.

Ainda sob a perspectiva espacial, o artigo *Imperial church building and Church-State relations* (1967), de Gregory T. Armstrong, revela como o cristianismo, apoiado pela casa imperial, obteve sucesso em sua difusão pelo Império romano por meio da edificação de templos, um processo que conseguimos acompanhar com certo detalhe no caso de Constantinopla. As igrejas significavam um novo passo no projeto de unificação social iniciado por Constantino, uma vez que congregavam, em um mesmo espaço, a monumentalidade arquitetônica, as funções religiosas e as atividades comunitárias e jurídicas. Segundo o autor, o programa urbanístico dos imperadores cristãos, de certa forma, era uma continuação da tradição de evergetismo e patronato já praticados pelas elites romanas desde pelo menos o início da era imperial.

A apropriação das igrejas no contexto da Questão Ariana é tratada por David M. Gwynn, no artigo *Archaeology and the 'Arian controversy' in the fourth century*, de 2010. Tomando como *corpora* documentais textos do período, vestígios da cultura material e relatórios de escavação, Gwynn busca elucidar o significado dos edifícios sagrados num contexto de disputa

religiosa. Mesmo sendo impossível determinar quais igrejas foram ou não alteradas pelos arianos, uma vez que as diferenças teológicas com os nicenos não foram representadas do ponto de vista arquitetônico, o autor afirma a preponderância do recurso espacial na Questão, visto que os templos eram locais em que se exibia uma identidade e se afirmava determinada posição política.

Levando em consideração os trabalhos elencados e a bibliografia relacionada à Antiguidade Tardia, nossa pesquisa visa a preencher uma importante lacuna no que diz respeito à Questão Ariana: a participação popular no conflito que opôs Paulo e Macedônio em Constantinopla, em meados do século IV. Como visto, as obras e artigos mencionados, embora estabeleçam conexões com nosso objeto, não abordam diretamente as ações de violência praticadas na cidade de Constantinopla pelos apoiadores de Paulo e Macedônio. De fato, por mais que se reconheça a importância da atuação das camadas populares urbanas no contexto da Questão Ariana, não temos nenhum estudo que foque na disputa entre Paulo e Macedônio e que busque investigar as modalidades de apropriação do espaço urbano de Constantinopla pelas facções ariana e nicena.

As hipóteses que direcionam essa dissertação são três, buscando relacionar a Questão Ariana com o cotidiano de Constantinopla. Nesse sentido, defendemos que, no século IV, a Questão Ariana, para além das suas implicações de natureza teológica, pode ser interpretada como um movimento sociopolítico, tendo em vista a atuação da corte imperial, dos membros do episcopado e das populações urbanas no conflito, o que explica o engajamento desses atores em ações violentas que exprimiam sua adesão a esta ou aquela facção em disputa. Sendo assim, os eventos ocorridos em Constantinopla são correlatos a um panorama de disputas de proporções imperiais.

Em segundo lugar, interpretamos a ação popular nos eventos ligados ao confronto entre Paulo e Macedônio pelo bispado de Constantinopla, comumente lida como tumultos e sedições sem um propósito muito bem definido e postos sob tutela das autoridades episcopais, como uma iniciativa da própria população visando a sustentar esta ou aquela facção, o que lhe confere uma dinâmica própria, baseada na violência como forma de expressão. A população, deste modo, é interpretada como agente político e social de destaque.

Por fim, consideramos que a ação violenta da população de Constantinopla, em face do embate pelo episcopado, além de seus condicionantes teológicos e políticos, incluiu ainda uma dimensão espacial, na medida em que as facções disputavam os lugares de culto, o que resultou em alterações na paisagem e no cotidiano da cidade. Nesse sentido, os choques em ruas e praças e a competição pelas igrejas e demais *loca sancta* revelam a importância do fator espacial no contexto da Questão Ariana.

A atuação popular na disputa entre Paulo e Macedônio abarca uma série de dimensões da realidade romana na época tardia, incluindo a dimensão espacial, uma vez que a divisão entre nicenos e arianos se manifestou de modo violento pelas ruas, praças e igrejas de Constantinopla. No estudo desse objeto, recorreremos a alguns conceitos a fim de interpretar os dados extraídos das fontes, a saber: *espaço*, *cidade*, *identidade*, *alteridade*, *mixofilia* e *mixofobia*, *violência* e *conflito*. Cada um deles mantém relações com os demais, cabendo a nós torná-las compreensíveis de acordo com as informações colhidas nas fontes.

Na confluência dos trabalhos de Alexandre Guida Navarro (2007) e Martina Löw (2013), delimitamos *espaço* como uma dimensão humanamente produzida, experienciada tanto social quanto materialmente, uma vez que o espaço possui uma temporalidade intrínseca e é localizável por coordenadas geográficas. Navarro (2007, p. 15) considera o *espaço* como

“resultado de um processo cognitivo”, a expressão física dos esquemas mentais produzidos em sociedade. A cidade romana de Constantinopla, capital do Oriente, é, então, o resultado concreto dos processos que se manifestaram no século IV, como a reorganização política proposta por Constantino e a ascensão do cristianismo. Logo, a dimensão espacial encontra-se imbuída das relações sociais que nela se estabelecem. Associado a esse sentido, o autor também aponta que o *espaço* é garantia da segurança física e psíquica daqueles que o ocupam, pois disputar um espaço é buscar segurança e conforto – o que pode ser observado no embate entre nicenos e arianos pelas igrejas de Constantinopla (NAVARRO, 2007, p. 8).

Löw (2013, p. 26-28) contribui para o debate ao conceber o *espaço* como resultado de duas operações complementares: a síntese e o que a autora chama de *spacing*. Enquanto o processo de síntese dá conta da associação de pessoas, seres e construções pelos atores sociais, *spacing* é o posicionamento desses arranjos em determinado conjunto de coordenadas. Essa percepção dual do *espaço* também se manifesta nas ações tomadas por seus ocupantes, pois tais ações moldam os espaços e são por eles condicionadas.¹⁵ Outra contribuição da autora é o alerta sobre o caráter político que o *espaço* carrega, pois “é através de constituições de espaços que se negociam relações de poder e dominação” (LÖW, 2013, p. 29). Arianos e nicenos produziram, então, sínteses espaciais e posicionaram-se de maneira diferente em Constantinopla, disputando não apenas edifícios, mas também a ordenação social do cristianismo naquela cidade.¹⁶

¹⁵ Löw (2013, p. 31) também define espaço como “noção que encarna simultaneidades”, sustentando seu argumento de uma “virada espacial” (*spatial turn*). A autora defende a redefinição de tal conceito como nova força motriz para as pesquisas em humanidades, desvendando outros objetos e colocando sob reavaliação o arcabouço de pesquisas existentes sobre espacialidade.

¹⁶ O artigo *Controlling contested places: John Chrysostom's Adversus Iudaeos homilies and spatial politics of religious controversy*, de Christine Shepardson (2007), exemplifica o uso do espaço como recurso político dentro do contexto de disputa religiosa. A autora, através da retórica espacial construída por João Crisóstomo em suas homilias, percebe a delimitação de uma geografia excludente dentro da cidade de Antioquia no final do século IV, na qual o bispo procura alinhar os cristãos aos espaços “puros”, como as igrejas, ao mesmo tempo que caracteriza sinagogas e teatros como locais maculados.

O *espaço*, já sob a forma de *cidade*, é pormenorizado por Lacaze (1999) e Barros (2012). O primeiro deles concebe a *cidade* como uma realidade “privilegiada pela intensidade das relações que ela facilita” (LACAZE, 1999, p. 22), tendo em vista que pessoas de diferentes origens são atraídas para os centros urbanos, reproduzindo seus costumes e adquirindo novos de acordo com os contatos aí estabelecidos. Lacaze (1999) pondera sobre a apropriação da cidade por seus habitantes, tópico sensível nesta dissertação, dado que as manifestações de arianos e nicenos em Constantinopla visavam também ao domínio territorial. Barros (2012, p. 49), por sua vez, analisa a *cidade* segundo a teoria multifatorial, elucidando várias facetas que compõem o ambiente urbano, sejam elas culturais, sociais, econômicas, dentre outras. A nós interessam o fator populacional, o fator político e a forma da cidade. Como destacado anteriormente, a ocupação do perímetro citadino é um importante desdobramento da Questão Ariana em Constantinopla, o que justifica o emprego das reflexões teóricas do autor sobre a população e seus modos de vida. Já o fator político dá conta do exercício do poder na cidade e da formação de grupos políticos que coabitam e competem pelo espaço. Por fim, a forma compreende as questões relativas à divisão dos espaços urbanos, delimitação de fronteiras reais ou imaginárias, à compartimentalização dos bairros e aos movimentos de segregação territorial que constituem linhas de força na demarcação do traçado da cidade (BARROS, 2012, p. 75).

A ocupação do espaço urbano tem como ponto de partida, muita das vezes, os processos relativos à *identidade* e *alteridade*, conceitos que julgamos pertinentes para o estudo do conflito niceno-ariano. Para Woodward (2000, p. 25), a *identidade* se constitui mediante um jogo de relações, sendo uma construção simbólica que classifica e produz sistemas hierárquicos no tecido social em determinados tempo e lugar. A fixação das *identidades* costuma se fundamentar em elementos como um passado compartilhado, um território ou língua comuns ou a ritos religiosos praticados por membros de um mesmo grupo, que realizam a sutura entre o “eu” e o “nós”. A *alteridade* é a operação inversa desse processo, é a oposição e exclusão

estabelecida por aqueles que reclamam uma identidade, é a classificação das exceções em um nível inferior, como o “outro”, “eles”, o “estrangeiro”, que não compartilham das características do “nós” (WOODWARD, 2000, p. 41). Na formação das *identidades/alteridades*, o investimento e o autoposicionamento dos indivíduos é um fator fundamental para a manutenção de seu status (WOODWARD, 2000, p. 55): ao mesmo tempo que nicenos se colocaram como a ortodoxia cristã e denunciaram os arianos como heréticos, arianos se viram como superiores e inferiorizaram os nicenos. Sob a mesma perspectiva, Bauman (2005, p. 25) atribui à *identidade* uma projeção de escolha e ação, tendo em vista que os indivíduos se associam deliberadamente para a construção de grupos nos quais se sentem acolhidos e representados. O autor também considera a formação das *identidades/alteridades* um processo contínuo e cotidiano e, até certo ponto, flexível (BAUMAN, 2005, p. 74).

É também Bauman (2009) quem descreve os fenômenos de *mixofilia* e *mixofobia*, conceitos de grande utilidade em nossa pesquisa. Na interseção dos conceitos de *espaço* e *identidade/alteridade*, o autor afirma que “a cidade induz simultaneamente” dinâmicas de segregação e medo do contato com as diferenças, *mixofobia*, e processos de aproximação e solidariedade entre grupos distintos, *mixofilia* (BAUMAN, 2009, p. 29). Nesse sentido, Bauman (2009, p. 27) aponta que a *mixofobia* desencadeia um “impulso em direção a ilhas de identidade e de semelhança espalhadas no grande mar da variedade e da diferença”, formando guetos e traçando limites, fenômeno encontrado nas fontes que narram a relação entre arianos e nicenos em Constantinopla.

A Questão Ariana, tanto em seu âmbito institucional, envolvendo o imperador e as elites eclesiásticas, quanto em sua dimensão popular, pode ser investigada por meio do conceito de *conflito*, de Pasquino (1998, p. 225), pois trata-se de uma “forma de interação entre indivíduos, grupos, organizações e coletividades que implica choques para o acesso e a distribuição de recursos escassos”. Os recursos, no caso de Constantinopla, podem ser interpretados como o

poder exercido pelas autoridades episcopais, como o sustento material daquela comunidade, uma vez que os bispos desempenhavam um papel de cuidado para com seus fiéis, e como o próprio território citadino. A resolução do *conflito*, como coloca Pasquino (1998, p. 227-228), não significa necessariamente a sua eliminação pura e simples, haja visto que podem se estabelecer regras entre os participantes que preservem as conquistas de cada lado, estendendo o período de interação.

O envolvimento da população de Constantinopla na Questão Ariana deu margem, muitas vezes, ao uso da *violência* como *modus operandi*. A *violência*, para Stoppino (1998, p. 1296), é um modo direto ou indireto de ação de uma coletividade contra uma situação presente ou configuração estabelecida exteriormente. Como forma de resposta, a *violência* busca minar a força do lado opositor, ao mesmo tempo que fortalece os laços do grupo que a emprega, relacionando-a diretamente com propósitos identitários (STOPPINO, 1998, p. 1297). Arendt (1994, p. 51) e Dadoun (1998, p. 40) corroboram a afirmação de que os atos violentos são produzidos em decorrência das identidades e acabam por consolidar tais posições. Nesse sentido, podemos propor que os populares de Constantinopla se valeram da violência a fim de proteger as identidades em jogo. Dadoun (1998, p. 63-64), entretanto, interpreta a *violência* como uma cadeia contínua, em que uma ação violenta é originária de outra e produz uma terceira, e assim por diante. Esse *continuum* seria característico do ser humano em sociedade, assim como o trabalho, a religião e o conhecimento.¹⁷ O outro, a *alteridade*, seria, então, a expressão de uma violência simbólica imposta a adversários por grupos em posição superior na escala social (DADOUN, 1998, p. 68). Tal reação em cadeia em torno dos atos de violência

¹⁷ Roger Dadoun (1998) se refere às denominações historicamente atribuídas ao ser humano de acordo com cada aspecto social que o compõe. Para o autor, assim como *homo sapiens sapiens*, *homo laborans*, *homo ludens*, *homo religiosus* ou *zoo politikon*, a violência é elemento indissociável das relações entre a espécie, sendo registrada biblicamente e permeando até mesmo as relações maternas.

podem ser visualizados no conflito que sacudiu a capital do Oriente, pois os historiógrafos da igreja relatam as ações dos populares e eclesiásticos, bem como as respostas imperiais.

Sob uma perspectiva institucional, Hannah Arendt (1994, p. 31) afirma que a *violência* é uma demonstração flagrante de poder, porém, não é poder em si, uma vez que ela rompe com o convencimento, fim último da práxis política. A disputa violenta pelo episcopado e o interesse da casa imperial nessa dinâmica podem ter carregado, então, uma dimensão também política além de religiosa. Todavia, a violência não seria tampouco um ato irracional, pois a violência se sustentaria do ponto de vista lógico na tentativa de se alcançar determinado fim. Quanto à violência praticada pela multidão, Julia (1998, p. 225) propõe que tumultos, motins e revoltas não sejam reduzidos a massas desconexas e postas sob o controle de outros autores sociais, mas que sejam observados os “comportamentos diferenciados, lógicos, organizados e adaptados aos lugares e às circunstâncias, sob a aparência de impulsividade”. Farge (2011, p. 35-36), por sua vez, acrescenta que a violência e sua prática devem ser questionadas “de maneira singular e única a cada momento da história, no momento de cada acontecimento violento”, avaliando-as a partir do contexto em que ocorrem. Logo, os populares de Constantinopla influenciaram de maneira direta na disputa entre Paulo e Macedônio, dialogando com os membros da Igreja e com os enviados do Império na perspectiva de defender sua opinião teológica e seu candidato ao episcopado.

O método de leitura aplicado às *Histórias Eclesiásticas* de Sócrates de Constantinopla, Sozomeno Escolástico e Teodoreto de Ciro é a *Análise de Conteúdo*, tal como formulado por Laurence Bardin (2006). Dentre os procedimentos indicados pela autora, optamos pela *análise categorial*. Sendo um conjunto de técnicas, a *Análise de Conteúdo* permite “a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção (ou, eventualmente, recepção)” (BARDIN,

2006, p. 38) do *corpus* delimitado, por meio da experimentação das hipóteses construídas durante a pesquisa. Com o auxílio gráfico do complexo categorial é possível decompor e organizar, qualitativa e quantitativamente, as informações, transformando-as em dados.

Bardin (2006) sistematiza a metodologia em quatro etapas de trabalho, sendo as duas primeiras relativas à leitura e releitura dos documentos e as duas últimas ao tratamento e à síntese, respectivamente. Na primeira etapa, a pré-análise, executamos o que a autora chama de “leitura flutuante” (BARDIN, 2006, p. 96), com o intuito de confirmar a escolha do material a ser trabalhado e formular as hipóteses e o complexo categorial. Posteriormente, a releitura e exploração do material se deram com a aplicação das categorias e a extração das unidades de registro. O tratamento dos resultados, inferência e interpretação são a próxima etapa deste processo, levando-se em consideração possíveis alterações decorrentes da releitura e de novas abordagens. Por fim, a síntese e apresentação dos resultados terá por objetivo validar as leituras realizadas perante as hipóteses, respondendo-as ou fornecendo apontamentos para o reajuste de tais proposições.

Quanto ao complexo categorial, definimos um conjunto de categorias de acordo com as especificidades dos documentos. As primeiras três categorias lidam com a referência do acontecimento violento: sua localização nas obras, como ele é descrito pelos autores nos títulos dos capítulos ou no início das sentenças e a datação provável. Em seguida, discriminamos os grupos envolvidos no evento, arianos ou nicenos e novacianos. A categoria seguinte, “catalisadores”, refere-se aos antecedentes diretamente ligados às manifestações populares, como a atuação das autoridades para remover um bispo ou o uso de violência por uma das partes. Já as ações da população quanto o espaço em que elas ocorrem são capturadas por meio de categorias próprias. Por conta da natureza das fontes, uma categoria se refere aos atributos morais dos grupos envolvidos que são qualificados positiva ou negativamente. Também buscamos dimensionar quantitativamente os populares envolvidos nos atos de violência por

meio de outra categoria. Por fim, formulamos duas categorias que dessem conta da ação imperial e da resolução do evento em questão. Segue abaixo o complexo categorial proposto:

Referência	Evento	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo de pessoas envolvidas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação

Tendo em vista a extensão do corpus documental, a opção pela *Análise de Conteúdo*, mais especificamente, pela *análise categorial*, tem se mostrado viável, uma vez que nos tem possibilitado a leitura sistemática, controlada e comparativa dos documentos, decompondo o texto e sistematizando as informações coletadas a fim de otimizar a interpretação das *Histórias Eclesiásticas*.

A presente dissertação subdivide-se em três capítulos. O primeiro deles destina-se à discussão sobre as *Histórias Eclesiásticas*, levando em consideração seu contexto de produção e difusão. Nele, tratamos do percurso da escrita da História na Antiguidade, começando por Heródoto e Tucídides, até chegar a Eusébio de Cesareia, autor cristão que inaugura a tradição das *Histórias Eclesiásticas*. Nesse capítulo, tratamos também da trajetória de Sócrates, Sozomeno e Teodoreto, os autores cujas obras analisamos nesta dissertação.

O segundo capítulo apresenta a situação do cristianismo no Império Romano durante o século IV, período de irrupção da Questão Ariana. Nele, tratamos das características desse movimento, fazendo referência à sua gênese, em Alexandria, e aos principais atores envolvidos,

como Ário e Atanásio. Ao mesmo tempo, apontamos as implicações desta querela na organização da Igreja e em sua relação com o Estado. Outro ponto focal explorado no capítulo é a situação do Império entre 337 e 361, durante o governo de Constâncio II, considerando-se a situação política e social como pano de fundo para o desenvolvimento da Questão Ariana. Por fim, tratamos de Constantinopla, desde sua fundação até meados do século IV, momento em que o embate entre Paulo e Macedônio explode nas ruas da cidade.

No terceiro e último capítulo, investigamos o embate entre Macedônio e Paulo pelo bispado de Constantinopla após a morte de Alexandre, em 337. Com base na análise da documentação, buscamos refletir sobre o papel da população da cidade no desenrolar da disputa episcopal, por meio da divisão em facções nicena e ariana e pelo uso das manifestações violentas, lidas como tumultos e sedições, como instrumentos de participação política e social. Simultaneamente, observamos as formas de ocupação dos espaços da cidade: a alteração tanto do cotidiano quanto da materialidade de Constantinopla mediante as ações perpetradas por seus habitantes em favor das suas respectivas opções teológicas.

CAPÍTULO 1: Os sucessores de Eusébio de Cesareia

Os antecedentes da historiografia cristã

As *Histórias Eclesiásticas* de Sócrates de Constantinopla, Sozomeno Escolástico e Teodoreto de Ciro são produtos literários cristãos pertencentes ao século V, período de consolidação da simbiose entre o cristianismo e o Império Romano. Na condição de narrativas sobre a trajetória da Igreja, tais obras em muito condizem com a compreensão moderna acerca da escrita da História, no que diz respeito à coleta de fontes e sistematização de suas informações em um texto ordenado cronologicamente. Arnaldo Momigliano (1990, p. 30) afirma que o traço comum entre as narrativas históricas, seja da Antiguidade seja da atualidade, é a “vontade de preservar o passado com uma estrutura cronológica”. Entretanto, como obras literárias e materialidades localizáveis num tempo e espaço determinados, este conjunto de *Histórias* se filia a uma tradição greco-romana, inserindo-se em um gênero com motivações, estruturas e interpretações teóricas próprias. A maneira mais usual de se tratar esse conjunto é por meio da sua ligação à obra homônima de Eusébio de Cesareia, datada do século IV, caracterizando-as como continuadoras diretas do trabalho historiográfico deste autor – uma vez que abordam o período posterior ao término da *História Eclesiástica* de Eusébio e cristalizam como cânone o modelo de escrita eusebiano mediante imitação. Concomitantemente, as três narrativas produzidas no século V compartilham um mesmo arco cronológico indo do governo de Constantino até meados do governo de Teodósio II, e de uma mesma visão teológica a respeito da ação humana e do papel das heresias no desenrolar dos eventos históricos, o que rendeu aos autores o epíteto de sinópticos.

Faz-se necessário, porém, atentar para o fato de que a produção historiográfica cristã se insere numa tradição literária muito mais antiga, sendo ela mais uma demonstração do processo

de apropriação pelo cristianismo dos discursos e práticas tidos como pagãos, greco-romanos, tendo em vista a necessidade de os cristãos resguardarem sua posição recém-conquistada em meio à sociedade romana e seu direito a reinterpretar o passado (CAMERON, 1994, p. 138). O vínculo com a tradição clássica de escrita da História, por sua vez, deve ser tratado de maneira cautelosa, visto que tanto os autores greco-romanos quanto os cristãos embora manifestassem apreço por seus predecessores, demonstraram individualmente habilidade para expandir os limites das narrativas já existentes, seja temporal ou estilisticamente, revelando assim que os historiógrafos da Antiguidade eram ao mesmo tempo conscientes das origens do seu ofício e aptos às inovações.

Nesse sentido, é válido estabelecer o lugar ocupado pela História no Mundo Antigo, considerando que seu significado não permaneceu o mesmo ao longo do tempo e em cada sociedade. Em se tratando de gregos e romanos, que compartilhavam uma noção semelhante quanto ao assunto devido à formação de um ambiente helenizado na bacia do Mediterrâneo (SILVA, 2009), a História constituía-se como parte integrante da Oratória e da Retórica, por conta da utilização de episódios concatenados numa linearidade lógica e explicativa. Portanto, um dos principais pontos das narrativas históricas era a comprovação de uma verdade pela argumentação, baseada em um arcabouço de experiências coletivas de determinada sociedade. Diferentemente da épica poética, o texto em prosa adotado por Heródoto e Tucídides não constituiu, a princípio, um gênero literário, sendo essa classificação advinda de pesquisas posteriores acerca do fenômeno historiográfico dos séculos VI e V a.C. A escrita da História, então, era percebida muito mais como um exercício retórico dos seus autores do que como um campo de estudos autônomo, como a Poética e a Gramática. Consideramos, assim, a historiografia antiga como um gênero literário para fins de singularização de nosso objeto de estudo e a partir de uma perspectiva retroativa (DARBO-PESCHANSKI, 2007, p. 34), pois, é

inegável que, em seu próprio tempo, a escrita da História foi uma prática muito mais abrangente e fluida (CORKE-WEBSTER, 2019, p. 73; SCANLON, 2015, p. 2-3; MUELLER, 2011).

A emergência da narrativa histórica estruturada de acordo com uma metodologia crítica e em formato de prosa é comumente localizada na passagem do século VI a.C. para o século V a.C., mais especificamente na Grécia.¹⁸ Outras formas de preservação do passado por meio da escrita de documentos estritamente selecionados com tal finalidade existiram em diversas regiões do Oriente até então, como as listas de governantes e seus feitos na Mesopotâmia e no Egito. Todavia, o objetivo desses textos residia na manutenção do aparelho administrativo dos Estados aos quais pertencia. Por outro lado, os poemas épicos, como a *Ilíada*, a *Odisseia* e a *Epopeia de Gilgamesh*, também recontavam um passado organizado cronologicamente, mas ancorado ainda na explicação mítica, dispensando a crítica sobre os acontecimentos expostos. Já os primeiros autores gregos que se debruçaram sobre a escrita da História de maneira metódica o fizeram de modo distinto em comparação aos orientais e sob a influência da filosofia. A concepção filosófica, que buscava compreender o mundo mediante a argumentação lógica e comprobatória tornou a História uma ferramenta intelectual valiosa, como sustentava Aristóteles (NICOLAI, 2007, p. 17).

Dentre os primeiros autores gregos de relatos históricos, o principal é Heródoto, consagrado por Cícero como “Pai da História” por sua demonstração consciente e explícita de um método de investigação e pela criação de um modelo basilar para seus continuadores (MOMIGLIANO, 1990, p. 37). O autor nasceu em Halicarnasso por volta da década de 480 a.C., durante as guerras contra a Pérsia, e morreu pouco depois, no contexto da Guerra do Peloponeso, provavelmente depois de 430 a.C. (SCANLON, 2015, p. 26). Em sua *História*,

¹⁸ Darbo-Peschanski (2007, p. 31) afirma que o uso da terminologia *historia*, enquanto investigação e narrativa, na língua grega data de composições do final do século VI a.C., entretanto, a *historiographos*, como função de quem escreve sobre a investigação, só aparece no século III a.C. Outra raiz para História seria a ação de *historie*, de testar por inquisição ou crítica uma verdade (SCANLON, 2015, p. 6). E tal verdade deveria ser exposta não só como única e confiável alternativa, mas também de forma atrativa a quem se debruçasse sobre a História (MOMIGLIANO, 1990, p. 18).

Heródoto elege a conjuntura política de embate entre gregos e persas como seu principal objeto de estudo, definindo também um limite cronológico para sua investigação, o intervalo das guerras Greco-Pérsicas, e um ponto de vista narrativo, no caso, grego. As principais tópicas desse texto verdadeiramente fundador são as alianças entre a Pérsia e as *póleis*, a atuação política de seus líderes e, mais importante, o conflito entre gregos e persas, adotando o autor uma escrita de tendência não-ficcional (DARBO-PESCHANSKI 2007, p. 30).

A *História*, de Heródoto, então, inova quando comparada aos poemas épicos como fonte de informações históricas e inventário de saberes e valores, “removendo alguns dos elementos mais fantásticos” (THOMAS, 2018, p. 274). Ainda assim, os eventos escolhidos pelo autor para narrar não excluem totalmente a interferência de forças cósmicas nas ações humanas e ainda conservam algumas das tópicas presentes nos textos homéricos, a exemplo do fascínio pela guerra e da valorização dos atos heroicos (SCANLON, 2015, p. 7; RAAFLAUB, 2013, p. 19).

Quanto ao elemento sobrenatural presente na obra de Heródoto, além de consagrar seus livros à inspiração das musas, sendo Clio a primeira delas, o autor, fiel às concepções de seu tempo, admite a existência de forças invisíveis atuando na História, que serão reconhecidas pelos demais historiógrafos pagãos: o Destino e a *Tyché* (Fortuna), responsáveis por reveses inesperados e por colocar à prova guerreiros e líderes. Sob os autores da época romana, o papel da Fortuna ou *Tyché*, divindade responsável pela sorte, boa ou má, dos humanos, é realçado. Em contrapartida, nos momentos de provação, o herói ou o personagem principal do evento narrado poderia demonstrar seu valor ao tomar partido do *kairós*, do momento oportuno o ponto de virada, demonstrando assim sua capacidade individual para moldar o curso dos acontecimentos (CHESNUT, 1977, p.44-45). Todos os historiógrafos posteriores a Heródoto organizaram suas narrativas, em maior ou menor grau, de acordo com tal interpretação da ação divina no plano terrestre.

Outro traço marcante de Heródoto, e incorporado pelos demais autores pagãos e cristãos, são suas digressões ou *excursus*, que se entrelaçam à narrativa principal para adicionar dados contextuais ou apenas informações complementares provenientes das viagens feitas pelo autor, que desse modo satisfazia a curiosidade dos leitores (SCANLON, 2015, p. 35). Os conhecimentos disponíveis que interessavam aos contemporâneos de Heródoto orbitavam entre os saberes naturais, a exemplo da astronomia e medicina, e os saberes sociais, como as diferenças culturais entre gregos e egípcios e as peculiaridades do território no qual habitavam. Ao mesmo tempo que é creditado como “Pai da História” por conta de seu interesse em investigar de maneira metódica os feitos humanos, Heródoto também carrega a responsabilidade de ser o precursor dos estudos geográficos. Desde a antiguidade, a História e Geografia sempre foram saberes vizinhos, de maneira que os gregos e romanos dependiam grandemente das descrições regionais, com suas particularidades culturais e físicas, para dar sentido à narrativa (BARROS, 2017, p. 17; MUELLER, 2011; MOMIGLIANO, 1990, p. 9).

Tucídides, autor nascido por volta de 460 a.C. em Atenas, é alçado ao status de continuador de Heródoto, tendo desempenhado um papel determinante na construção do saber historiográfico antigo. O aprofundamento da dimensão política e o rigor metodológico verificado na *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, o tornam um ponto de inflexão na linhagem de historiógrafos gregos. A temática principal continua sendo a guerra, desta vez entre Esparta e Atenas, mas as explicações fornecidas pelo autor se distanciam das de Heródoto ao conferir maior relevância à ação humano, força motriz das decisões estratégicas. A intervenção da *Tyché* ainda existe, porém, é a vontade humana, com seus empasses e contradições, o fator responsável pela conversão do cenário de guerra em tempos de paz, mediante a observação de um código moral observado pelos heróis da narrativa.

A preocupação metodológica de Tucídides é perceptível no seu esforço em incorporar os discursos dos líderes espartanos e atenienses ao texto. Os oito livros de *História da Guerra do*

Peloponeso contêm diversas passagens destinadas à apresentação desses discursos, emprestando um tom ao mesmo tempo político e poético à narrativa. Entretanto, os discursos feitos perante exércitos e cidadãos e recolhidos por Tucídides não são fidedignos, mas reinterpretações e adaptações feitas pelo autor, que optou por dar maior destaque às sentenças condizentes com o propósito da obra. Assim como vemos ocorrer com os demais cronistas antigos, a citação das fontes não é um procedimento explícito na *História da Guerra do Peloponeso*, porém, é sabido que Tucídides foi pioneiro na consulta aos documentos conservados nos arquivos atenienses da época (MOMIGLIANO, 1990, p. 13).

Um dos traços marcantes da escrita de Tucídides é sua aposta nas ocorrências do passado como ferramentas para a compreensão do presente e preparação para o futuro (LIOTSAKIS, 2016, p. 73). Assim sendo, a escrita da *História* se revela mais do que um exercício retórico dentre os saberes que constituíam a *paideia*, pois era também uma forma de aprendizagem por meio dos exemplos do passado fixado num texto e disponibilizado aos jovens em processo de instrução (RAAFLAUB, 2013, p. 6; NICOLAI, 2007, p. 14). Para Tucídides, os acontecimentos variavam de acordo com o tempo e o lugar, enquanto a natureza humana permanecia inalterada, podendo assim ser escrutinada mediante a investigação histórica (MOMIGLIANO, 1990, p. 41). Liotsakis (2016, p. 89) aponta que tal natureza seria expressa, na perspectiva do historiógrafo, por dois sentimentos primordiais: o medo e a esperança, que estariam conjugados em praticamente todas as decisões tomadas pelos indivíduos.¹⁹

Políbio, outro historiógrafo grego nascido em Megalópoles, por volta de 200 a.C., é um dos baluartes da historiografia antiga, tendo influenciado bastante os autores romanos por conta de sua visão acerca da atuação conquistadora de Roma nos séculos III e II a.C. O autor é considerado por muitos como continuador do ideal de Tucídides, entretanto, tal alegação acaba

¹⁹ Momigliano (1990, p. 24) chama atenção para a concepção temporal grega comumente interpretada enquanto circular e repetitiva. O autor alega que essa noção é uma “invenção moderna” e não condiz com a percepção dos historiadores antigos, na qual os homens atravessariam situações diferentes em disposição, mas similares no que diz respeito aos valores em jogo e decisões a serem tomadas.

por reduzir a importância de suas inovações ao atrelá-lo a um modelo cristalizado. Políbio aprimora a prática de se ouvir testemunhas dos eventos em busca de informações mais fidedignas, defendendo até mesmo a primazia deste método sobre a consulta aos documentos escritos (PARMEGIANNI, 2018, p. 286). O cronista relata, em suas *Histórias*, um período de cerca de meio século, entre 220 a.C. e 167 a.C., quando os romanos buscaram estabelecer-se como senhores da bacia do Mediterrâneo. O sucesso de Roma é atribuído pelo autor a fatores historicamente determinados, mas inspirados por decisões divinas. Em Políbio, a liderança e o comando dos indivíduos mais renomados contrastavam com a vontade dos deuses, nunca totalmente revelada aos espectadores da História (SCANLON, 2015, p. 203).

Políbio, embora sendo grego, reuniu em sua obra características de estilo que permeariam a historiografia latina pelos séculos seguintes, sumarizadas por Mueller (2011) como “regras de dramaticidade”, a exemplo do clímax, similar ao *kairós*; *peripeteia*, os reveses da sorte e do destino; e da catástrofe, o desfecho de ações ou condutas negativas. Sob a égide romana, a escrita da História manteve-se fiel à tradição helênica, direcionando seus objetivos para a glorificação da *Res Publica* e de seus líderes e para a afirmação da superioridade dos valores romanos, de seus *mores* e virtudes, como pode ser atestado nas obras de Tito Lívio, *Ab Urbe Condita*; de Salústio, *De Bellum Catilinae*; de Tácito, *Anais* e *Histórias*; e de Amiano Marcelino, em sua *Res Gestae*, da qual trataremos mais adiante (MOMIGLIANO, 1990, p. 24).

Em contrapartida à tradição historiográfica greco-romana, dedicada aos acontecimentos políticos e bélicos, a historiografia judaica, melhor representada na figura de Flávio Josefo, se colocava como uma variação temática e metodológica, pois voltava-se para a *ethné* judaica e seus desafios como povo escolhido por Javé. Narrativas históricas concernentes aos hebreus já existiam sob a forma dos livros da Bíblia hebraica, como o *Livro dos Reis*. Porém, as *Antiguidades Judaicas* e a *Guerra Judaica*, de Josefo, conjugam o caráter religioso e divinamente inspirado dos textos fundacionais judaicos com a técnica e os pressupostos

historiográficos helenísticos. O principal objetivo do autor era estabelecer os judeus como uma coletividade particular na História, matriz de vários costumes e tradições apropriadas pelos povos que buscaram conquistá-la (MUELLER, 2011). Ao mesmo tempo, Josefo respondia às críticas feitas aos judeus por conta de seus costumes num tom apologético, buscando assegurar a posição independente ocupada pelo judaísmo no Império Romano, destacando a primazia do culto e do passado hebraico milenar (MOMIGLIANO, 1963). Josefo também procurava corrigir os equívocos até então cometidos por seus colegas gregos e romanos, ao dedicar atenção à datação correta dos eventos e ao empregar uma linguagem distinta do estilo tradicional greco-romano, que eclipsava o conteúdo em favor da forma (STERLING, 2007, p. 234)

Assim como a *Tyché* interferia nos assuntos humanos, *Yahweh*, por sua vez, desempenhava um papel decisivo na história judaica, seja protegendo seus adoradores, indicando os governantes ou libertando seu povo do cativeiro, seja adequando os eventos humanos ao Seu plano, mesmo que isso, num primeiro momento, não fosse perceptível (STERLING, 2007, p. 241-242). Um dos aspectos que diferenciam Flávio Josefo e a historiografia judaica das demais histórias disponíveis até então é a utilização de citações diretas e excertos retirados de documentos oficiais, das coleções de comentários aos livros sagrados e da própria Bíblia hebraica, procedimento que, mais tarde, serão adotados por outros autores (URBAINCZYK, 1997a, p. 88). Esse recurso permitia não apenas a comprovação dos argumentos do autor, como também a identificação de escolas de pensamento dentro do judaísmo, uma vez que Josefo reconhecia as transformações ocorridas no pensamento e nas tradições judaicas desde Moisés até o momento em que escrevia (MOMIGLIANO, 1990, p. 141).

De modo geral, podemos estabelecer quatro objetivos principais almejados pelos historiógrafos greco-romanos e judeus em seus trabalhos, que também serão perseguidos pelos autores cristãos. Em primeiro lugar, o desejo de preservar do esquecimento os feitos de um

indivíduo ou coletividade mediante o relato de suas ações. Gregos, romanos e judeus resgataram do passado suas principais experiências, de forma mais objetiva que os textos épicos e poéticos, e as catalogaram em uma estrutura à disposição das gerações futuras. Em segundo lugar, tais narrativas ajudaram a cimentar as fronteiras identitárias dos grupos que as produziam e consumiam. Assim, o passado e a memória coletiva se converteram em argumentos de legitimidade identitária, pois justificavam as situações presentes mediante uma gama de eventos localizáveis no tempo. Concomitantemente, os limites acerca dos “outros”, dos povos invasores, causadores de guerras e inimigos públicos, também se tornavam mais nítidos, uma vez que tais povos não compartilhavam de uma mesma origem e localizavam-se no lado “errado” da História. Em terceiro lugar, o arcabouço de experiências relatadas pelos historiadores antigos não só contribuía para forjar a identidade de um grupo, mas também para favorecer a aprendizagem individual dos leitores, por meio dos valores socialmente desejados contidos nos exemplos particulares, que deveriam ou não ser reproduzidos. Esse acesso ao passado, todavia, era mediado por uma interpretação contemporânea aos autores, servindo pois ao propósito de se explicar o presente de acordo com as necessidades vigentes no momento de reelaboração dos acontecimentos pretéritos (RAAFLAUB, 2013, p. 4). Por fim, a escrita da História tinha a função de reconhecer a intervenção divina nos assuntos humanos, conectando as ações e escolhas individuais a um plano cósmico inacessível e reafirmando-se a importância do sagrado para os homens.

A literatura da Antiguidade Tardia, em especial aquela voltada para a escrita da História, foi bastante influenciada pela matriz intelectual helenística e também pelas correntes filosóficas da época imperial que efetuaram uma reelaboração do pensamento aristotélico, platônico e estoico (NEIL, 2007, p. 317). Na confluência desses aspectos, localiza-se o surgimento da historiografia cristã com Eusébio, bispo de Cesareia, autor da primeira *História Eclesiástica* e

de muitos outros trabalhos devotados à evangelização e fortalecimento do cristianismo no Império Romano (CAMERON, 1994, p. 130).

A originalidade historiográfica de Eusébio

Eusébio nasceu na primeira metade da década de 260, em Cesareia, cidade da Palestina, cidade na qual, em 313, foi consagrado bispo e faleceu em 338. A formação eclesial de Eusébio se deu pelas mãos de Pânfilo, presbítero local que o introduziu na obra de Orígenes e o deu acesso à vasta biblioteca de Cesareia, por ele fundada (WINKELMANN, 2003, p. 3). No que concerne à participação de Eusébio na Questão Ariana, seu posicionamento inicial tendia ao arianismo. Todavia, mesmo a contragosto, professou sua fé na consubstancialidade, de acordo com o credo estabelecido em Niceia, em 325, razão pela qual mostrou-se pouco interessado em dar suporte à opinião de Atanásio de Alexandria (COHN-SHERBOK, 2002, p. 84).²⁰

Assim como muitos membros da hierarquia eclesial da época, Eusébio fazia parte de um círculo seleto de indivíduos bem-relacionados com as elites locais, por conta de sua formação educacional de alto nível (MUELLER, 2011). Sua posição dentro da própria Igreja também é de destaque, haja vista sua inserção numa extensa rede de comunicação composta pelos bispos orientais e sua proximidade com Constantino (SILVA; MARVILLA, 2006, p. 391).

Antes de escrever a *História Eclesiástica*, Eusébio já havia estudado a sistematização dos eventos referentes à História da Igreja através da composição de uma *Crônica*, trabalho dividido em dois volumes, o primeiro destinado a rememorar os autores antigos e os episódios

²⁰ A atuação de Eusébio de Cesareia foi fundamental para a difusão da Questão Ariana em sua gênese, por conta da solidariedade prestada pelo bispo, homem de renome nos meios eclesiais, ao presbítero Ário de Alexandria e a seu posicionamento quanto a Trindade. Eusébio, entretanto, não esteve de acordo com todos os pontos do arianismo, assumindo uma postura moderada, a fim de responder tanto a questão teológica quanto aos anseios da casa imperial, que buscava a conciliação e unidade da Igreja (MARROU; DANIELOU, 1984, p. 262).

relacionados a História judaica e cristã e o segundo a sintetizar, num conjunto de tabelas, as datas dos eventos marcantes para a humanidade. As histórias da Assíria, Egito, Israel, Pérsia, Grécia e Roma foram alinhadas pelas tabelas de Eusébio, tendo como ponto em comum o papel desempenhado por Abraão (CORKE-WEBSTER, 2019, p. 40). O motivo para tal arranjo cronológico da História universal era, segundo Perrone (2014, p. 547), demonstrar “como a tradição judaico-cristã podia ostentar uma origem mais remota do que o patrimônio religioso e filosófico do mundo clássico”. Eusébio, desse modo, respondia às críticas acerca da “novidade” do cristianismo feita pelos pagãos, mostrando como as tradições greco-romanas, no fundo, se apropriaram de motivos já existentes na cultura hebraica. Entretanto, a *Crônica* não inaugura um gênero literário cristão como sua *História Eclesiástica*, uma vez que cronologias já existiam no cristianismo desde os séculos II e III, elaboradas por autores como Clemente de Alexandria, Júlio Africano e Hipólito de Roma. Estes, por sua vez, inspiraram-se na cronografia helenística, “adicionando uma lista dos bispos das seis mais importantes à lista de governantes e magistrados do mundo pagão” (MOMIGLIANO, 1963). A passagem dos séculos para os cristãos, quando comparada ao desenvolvimento dos demais reinos, assinalava um percurso salvacional para os fiéis, o que tornava as cronologias instrumentos escatológicos utilizados contra as demais práticas religiosas (WINKELMANN, 2003, p. 18).

Resgatando a máxima de Cícero segundo a qual Heródoto seria o “Pai da História”, Winkelmann (2003, p. 21-24) afirma que Eusébio tornou-se conhecido como “Pai da História Eclesiástica”, “um novo *genus* histórico”. Os demais escritos do bispo de Cesareia se basearam no vasto repertório de gêneros literários empregados pelos cristãos, como visto em sua *Crônica*, demonstrando a intensa atividade intelectual de Eusébio, um autor venerado em muitos assuntos. Entretanto, como o próprio autor afirma, sua *História Eclesiástica* foi o primeiro texto historiográfico formal do cristianismo:

Sou, de fato, o primeiro a empreender tal iniciativa, atravessando paragens ínvias e ainda não trilhadas. Suplico a Deus seja meu guia e a força do Senhor

me preste seu concurso. De meus predecessores nesta estrada, impossível encontrar até mesmo simples pegadas, mas apenas descubro poucas informações dos que deixaram, cada qual a seu modo, indicações parciais de sua época (Euseb., *Hist. Eccl.*, I, I, 3).

A tarefa executada por Eusébio constituía a primeira tentativa cristã, desde os *Atos dos Apóstolos*, escritos por um pseudo-Lucas no século I, de sintetizar em uma narrativa os caminhos percorridos pela Igreja. Ao mesmo tempo que as linhas de força do trabalho eusebiano eram cristãs, o cronista também se filiava aos autores clássicos ao se apropriar de um modelo historiográfico consolidado, razão pela qual, segundo Corke-Webster (2019, p. 1, 16), Eusébio demonstra “sua habilidade de modificar e exceder seus predecessores”, cristãos ou não.

Quanto à data de publicação dos dez livros que compõem a *História Eclesiástica*, existem indícios que apontam para a divisão do trabalho em escritos pré e pós a Grande Perseguição de Diocleciano e Galério, ou seja, entre 303 e 311. Perrone (2014, p. 549) afirma que a obra deve ter contado com duas ou três edições, sendo os primeiros sete volumes escritos antes da perseguição. Por volta de 307, para evitar as medidas do Estado romano contra os cristãos, Eusébio buscou refúgio em Tiro e na Tebaida, mas acabou sendo preso (SILVA; MARVILLA, 2006, p. 384). Mais tarde, já em 313, foi consagrado bispo de Cesareia. Para Corke-Webster (2019, p. 22), nesse intervalo entre o estado anterior à perseguição, o exílio e sua nomeação para a sé de Cesareia, Eusébio parece ter redigido a primeira parte da *História Eclesiástica*, até pelo menos o oitavo livro, que passaria por adaptações quando da elaboração da segunda parte.

Os livros IX e X, assim como a reedição do livro VIII, descrevem um novo momento do cristianismo, já sob a proteção de Constantino, narrando o ponto de virada em 313, com o pseudo-edito de Milão, e a vitória do imperador sobre Licínio, em 324.²¹ A admiração de Eusébio pelos feitos de Constantino pode ser atestada tanto na *História Eclesiástica* quanto na

²¹ Corke-Webster (2019, p. 33) afirma que o momento de paz para o Igreja alcançado em Constantino não era uma utopia para Eusébio, uma vez que o mesmo já existira em um Império que permitiu o florescimento do cristianismo por quase três séculos. Sendo assim, adentrava-se sim em um novo período, porém, retomando perspectivas que coexistiram pacificamente antes das perseguições de Décio, Valeriano e Diocleciano.

biografia de teor laudatório *Vita Constantini*, escrita posteriormente. Nela, estão contidas as principais ações desempenhadas pelo primeiro imperador cristão sob uma ótica elogiosa e solene, como convinha aos panegíricos, orações que celebravam ocasiões especiais, cidades e personagens de destaque (SILVA; MARVILLA, 2006, p. 385).

O que Eusébio torna nítido por meio de sua *História Eclesiástica* é a consciência de que os cristãos formavam, no século IV, uma *ethné*, no mesmo sentido que os judeus para Flávio Josefo. Tal *ethné*, estabelecida no Império Romano, exibia, no entanto, aspirações universais (NOBBS, 1986, p. 1). Mesmo escrevendo em língua grega e radicado no Oriente,²² Eusébio, em sua narrativa, integra informações das comunidades cristãs do Ocidente, bem como dos trabalhos de evangelização entre germanos, persas, indianos e outros povos exteriores ao *limes*. No entanto, o foco discursivo de Eusébio é o Oriente e seu tema predileto é o “triunfo” do cristianismo sob Constantino (MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 395-396).

A percepção dos cristãos como uma *ethné* impôs ao autor uma série de precauções ao elaborar sua narrativa. A primeira delas diz respeito ao papel que o Estado e os eventos seculares ocupariam na *História Eclesiástica*: Eusébio se desvia completamente das descrições bélicas e políticas para tratar “de uma instituição que começou em um momento preciso, teve uma estrutura original e se desenvolveu com mudanças nítidas” (MOMIGLIANO, 1990, p. 136). Dessa maneira, o autor traça um paralelo entre a sucessão apostólica e a sucessão episcopal das principais sés, levando em consideração episódios locais que se somariam à história da *Ecclesia Universalis*. Ao mesmo tempo, Eusébio traçou um panorama das transformações religiosas pelas quais o cristianismo passou, assinalando tanto os desvios teológicos e dogmáticos, qualificados como heresias, quanto o surgimento de novas formas de culto, como a celebração da memória dos mártires (PERRONE, 2014, p. 549).

²² Além da tradução de Rufino de Aquileia, para o latim, a obra historiográfica de Eusébio foi traduzida para o siríaco, armênio e para a língua copta (WINKELMANN, 2003, p. 28).

As inovações diante da historiografia tradicional e de seu enfoque político, entretanto, impuseram a Eusébio o dilema de tratar os episódios do povo cristão com base numa estrutura cronológica de conteúdo pagão (MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 396; MOMIGLIANO, 1990, p. 142). Esse dilema estaria presente em todas as *Histórias Eclesiásticas* posteriores, variando de acordo com a percepção de cada autor do papel dos assuntos seculares nos acontecimentos religiosos e da influência da Igreja nos rumos políticos do Império.

A segunda precaução adotada por Eusébio diz respeito à interpretação dos fenômenos históricos narrados, tendo em vista os parâmetros fornecidos pelas obras greco-romanas e judaicas. Entidades como a *Tyché* não poderiam ter espaço numa explicação histórica cujo foco era a religião cristã (CROKE; EMMETT, 1983, p. 5). Sendo assim, Eusébio reteve, em sua narrativa, a intervenção das forças cósmicas no desenrolar da História, mas o fez segundo o ideário cristão, na medida em que o sentido e direção dos eventos foram retratados como determinações da Divina Providência (*pronoia*). Por outro lado, os reveses súbitos num curso de ação passaram a ser interpretados como *symbebêkota*, acidentes da História, diferentemente das intervenções da *Tyché*, como vemos nas obras dos predecessores de Eusébio (CHESNUT, 1977, p. 67, 73). O surgimento das heresias e os desentendimentos entre os cristãos, por sua vez, eram fruto da ação dos demônios, que se apossavam dos membros da própria Igreja. Por esse motivo, segundo Eusébio, a *História Eclesiástica* não poderia ignorar a batalha entre as forças do bem e do mal (WINKELMANN, 2003, p. 25-27).

Outras duas características relevantes da *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia, são a categorização dos governantes e homens santos mediante um conjunto de atributos morais e a ampla utilização de excertos documentais. Recorrendo à exposição das vidas e ações de imperadores, bispos e mártires, Eusébio traça as virtudes esperadas dos fiéis, muitas delas herdadas do *mos maiorum* (CORKE-WEBSTER, 2019, p. 57, 76). Tais atributos, como a justiça (*iustitia*) e a piedade (*eusebeia*), distinguiriam homens bons e maus, contribuindo para a

formação de uma comunidade eclesiástica virtuosa mediante exemplos. Os imperadores, como encarnações da ordem cósmica segundo a concepção helenística do soberano divino, deveriam se conduzir pela harmonia e paz esperadas dos cristãos (CHESNUT, 1977, p. 134-135).²³ A *philantropia* seria a culminância das demais virtudes, significando a expressão do amor divino, e por isso, além de Deus, somente o imperador a portaria (SILVA; MARVILLA, 2006, p. 389). Imperadores que se engajaram em campanhas persecutórias ou de inclinação pagã foram representados negativamente por Eusébio e seus continuadores sinópticos.

O emprego de excertos de documentos e citações por Eusébio segue o modelo judaico, adotado, como vimos, por Flávio Josefo, intercalando-se o texto principal com documentos e cartas disponíveis nos arquivos de Cesareia – outro traço importante que seria deixado como herança para Sócrates, Sozomeno e Teodoreto (WINKELMANN, 2003, p. 26). O público primário dos cronistas cristãos, segundo Moreschini e Norelli (2000, p. 396), era constituído pelos estratos superiores da congregação cristã, aptos a reconhecer de forma mais profunda o significado dos excertos e do conteúdo das obras.

Eusébio de Cesareia, por meio da *História Eclesiástica*, apresentou à sociedade romana da Antiguidade Tardia uma Igreja que se tornava gradativamente mais enraizada no mundo – postergando, dessa maneira, a segunda vinda iminente de Cristo e ampliando o futuro do cristianismo pela coleção de seus episódios passados, que remontavam a uma época muito recuada no tempo. Sintetizando a interpretação escatológica de Eusébio acerca da História, sua narrativa sobre a trajetória da *Ecclēsia* não somente relatava os feitos de apóstolos, bispos, imperadores e mártires, mas “ressaltava o significado da Igreja no contexto geral de redenção” (ZAKAI; MALI, 1993, p. 395-398).

²³ Chesnut (1977, p. 101-102) ainda afirma que a noção monárquica de Eusébio de Cesareia condiz com sua religião monoteísta, sendo a Poliarquia, vista no sistema tetrárquico, um reflexo do politeísmo, e, por isso falha. A *pax romana* instituída entre o panteão greco-romano e o Império foi substituída pela ideia de *eirene*, paz entre homens e Deus sob a ótica cristã.

Na esteira de Eusébio de Cesareia, como historiógrafos cristãos, contam-se Sócrates de Constantinopla, Sozomeno Escolástico e Teodoreto de Ciro, os autores sinópticos da História do Cristianismo no século V. As *Histórias Eclesiásticas* desses autores nos introduzem numa sociedade eivada de conflitos entre romanos e não-romanos, ortodoxos e hereges, imperadores bons e imperadores maus e, especialmente, entre nicenos e arianos. Cada um dos autores apresentou uma contribuição singular ao conjunto de episódios narrados, seja pelo teor inédito das informações expostas seja pelas opções narrativas, estilísticas e interpretativas. Sócrates, Sozomeno e Teodoreto foram continuadores diretos de Eusébio e de seu modelo narrativo, mas, ainda assim, inovaram, de acordo com seus propósitos e interesses, como veremos a seguir.

Sócrates de Constantinopla e as inovações ao modelo historiográfico cristão

Sócrates nasceu por volta de 380, em Constantinopla, e é considerado um dos primeiros continuadores do trabalho de Eusébio de Cesareia em língua grega. Como a maior parte das informações referentes a sua vida, sua data de nascimento é uma suposição baseada naquilo que Sócrates nos informa na *História Eclesiástica*, uma vez que nenhum outro autor, cristão ou não cristão, se dedicou a compor uma biografia do historiógrafo. De acordo com Thereza Urbainczyk (1997a, p. 19), os episódios relatados por Sócrates no prefácio de seu sexto livro como sendo de “seu próprio tempo” sugerem que o autor tinha certa maturidade quando da ascensão de Arcádio. Isso, somado ao fato de que fora educado por Heládio e Amônio, gramáticos que fugiram de Alexandria para Constantinopla em torno de 390, e que a instrução dos jovens em gramática começava por volta dos dez anos de idade, sugere 380 como data provável de seu nascimento.

A origem constantinopolitana de Sócrates é denunciada pelas descrições que o autor faz da cidade. Por mais que sua *História Eclesiástica* busque tratar dos eventos ocorrido nas várias sés romanas, tendo como referência as *urbes* de maior proeminência para o cristianismo, Roma

e Antioquia, Sócrates demonstra especial apreço pela cidade natal, pois enumera e localiza espacialmente os monumentos que a compõem, descrevendo tanto as principais igrejas, *Hagia Sophia*, *Hagia Eirene* e a Igreja dos Santos Apóstolos, quanto os edifícios pagãos que integram a paisagem, como os Fóruns de Constantino e Teodósio, o Hipódromo e as Termas de Zeuxipo (ZENOS, 1995, p. 7-8). A relação do autor com Constantinopla influenciou diretamente seu relato da contenda entre Paulo e Macedônio, pois os cenários descritos interagem com a população engajada no conflito, seja ao propiciar o encontro explosivo das facções rivais, seja ao se apresentar como recurso disputado ou como alvo de depredação por parte dos manifestantes.

O epíteto “Escolástico” é comumente associado a Sócrates, especialmente por autores cristãos. Escolástico, do grego antigo *skholastikós*, refere-se ao alto nível de educação do indivíduo e, tradicionalmente, indica sua posição como homem da lei ou advogado. Chesnut (1977) e Moreschini e Norelli (2000), assim como outros especialistas, apresentam Sócrates como advogado em Constantinopla, o que teria facilitado o seu trabalho arquivístico e a redação de sua obra. Entretanto, outros historiadores, como Leppin (2003, p. 221), discordam dessa interpretação, afirmando que Sócrates não se dedicou aos estudos jurídicos e que sua obra não suporta tal conclusão, já que o autor raramente menciona algum código legal além de não figurar em nenhum documento oficial do período. Uma das suposições levantadas para o emprego deste epíteto é a necessidade de diferenciar o autor cristão do filósofo homônimo, um ateniense do século V a.C. Outra é a existência de Evágrio Escolástico, também historiógrafo da Igreja, que produziu uma continuação das *Histórias Eclesiásticas* no século VI (URBAINCZYK, 1997a, p. 14). Por conta desse debate e com o propósito de singularizar o autor, optamos por tratá-lo como Sócrates de Constantinopla, enfatizando assim seu local de nascimento.

Ao mesmo modo que a data de nascimento, a data de composição da *História Eclesiástica*, de Sócrates, também é uma conjectura, tendo em vista que o autor não fornece nenhuma informação sobre a circulação de sua obra no século V. Chesnut (1977, p. 167) deduz que o autor tenha iniciado a redação de sua *História Eclesiástica* em 438, concluindo-a em 443. Para tanto, toma como referência os últimos acontecimentos mencionados por Sócrates no sétimo livro, que se passam em 439. O intervalo de cinco anos entre o início e o término da redação revela, segundo Urbainczyk (1997a, p. 19-20), outra possibilidade: a de que a coletânea tenha sido publicada livro a livro e não integralmente. Um argumento em favor dessa hipótese é o trabalho de revisão destacado pelo próprio autor no início do segundo livro, o que nos leva a supor que Sócrates teria publicado uma nova versão dos dois primeiros volumes com a intenção de ordenar corretamente os fatos e, assim, manter atualizado seu texto devido à consulta a novas fontes.

Ao contrário de Eusébio de Cesareia e de Teodoreto de Ciro, Sócrates não fazia parte da elite eclesiástica. Seu nome não consta em nenhuma lista sucessória das sés de Constantinopla e adjacências e o autor nunca é tratado como bispo, diácono ou presbítero por qualquer comentador antigo (ZENOS, 1995, p. 6). Também inexistente qualquer informação que dê conta de sua relação com o cristianismo: não sabemos se converteu-se ao Evangelho ou se nasceu em família cristã, como Sozomeno. É considerável, entretanto, a familiaridade de Sócrates com os autores clássicos e com a *paideia* (CHESNUT, 1977, p. 179). Sócrates teria sido instruído por dois gramáticos provenientes de Alexandria. Amônio, sacerdote de Simius, e Heládio, sacerdote de Júpiter. Ambos, em 389, fugiram de Alexandria por terem participado ativamente de revoltas contra os cristãos.²⁴

²⁴ Thereza Urbainczyk (1997, p. 156) reafirma a posição tolerante de Sócrates quanto ao paganismo ao rememorar como o autor narra o episódio da destruição dos templos pagãos em Alexandria, no ano de 395. A descrição das ações de Teófilo I, bispo da cidade, indica o uso da violência pelos cristãos de maneira destrutiva, quando o convívio harmonioso poderia ser alcançado. Em contrapartida, Sócrates (V, XVI) também retrata o pensamento

A origem de seus tutores parece não ter afetado a relação de Sócrates com o paganismo, pois o autor se mostra um simpatizante do estudo dos clássicos. Sócrates demonstra tais sentimentos quando narra a proibição de Juliano, de 361, de que os mestres cristãos ensinassem nas escolas pagãs:

A literatura grega certamente não foi declarada por Cristo nem por seus Apóstolos como divinamente inspirada, nem, em contrapartida, foi totalmente rejeitada como sendo perniciososa [...] tomando-se cuidado, ao fazer uso desta, para não adotar seus sentimentos, mas testá-los, rejeitando o mal, e retendo tudo que é bom e verdadeiro: pois o bem, onde quer que seja achado, é propriedade da verdade (Sócrates, *Historia Ecclesiastica*, III, XVI).

Sócrates considera o conhecimento pagão como uma ferramenta intelectual a ser apropriada pelos cristãos empregada no aprofundamento da verdade contida nas Escrituras. Nesse sentido, o autor também reafirma sua posição como historiógrafo, pois se vale de um modelo literário e de técnicas de retórica derivadas de Heródoto e Tucídides. Além de seu conhecimento da cultura grega, Sócrates dominou também o latim, como se pode concluir do uso que faz da tradução e continuação latina da *História Eclesiástica* de Eusébio, por Rufino de Aquileia, tomando-a como referência cronológica para os dois primeiros livros de sua obra.²⁵

É necessário frizar que Sócrates não foi o primeiro autor de língua grega a dar continuidade ao trabalho historiográfico de Eusébio de Cesareia. Filipe de Sida também redigiu uma obra que tratava da História do cristianismo: a *História Cristã*, da qual restam poucos fragmentos. Nela, o autor estabelecia uma narrativa da criação do mundo por Deus até sua própria época, em meados do século IV, empregando digressões para abordar os mais variados

anticristão de Amônio e Heládio – sendo que este último se gabava por ter assassinado nove homens durante o conflito.

²⁵ Rufino de Aquileia (345-410), ou Rufino Tirano, foi um monge responsável pela tradução latina de grande parte das obras de Orígenes e, em especial, da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia. O trabalho de tradução executado por Rufino tornou acessível ao Ocidente romano o pensamento cristão oriental, influenciando o panorama teológico da elite eclesiástica da região no século IV. Seu trabalho para reabilitar os escritos de Orígenes, taxados por bispos nicenos como heréticos devido a diferenciação entre os membros da trindade proposta pelo autor, levou-o a afastar-se das grandes sés, como Roma, e abrigar-se em Aquileia para continuar as traduções. Sob o pedido do bispo Cromátio, da mesma cidade, Rufino adaptou a obra magna de Eusébio ao latim e adicionou a ela dois novos livros, esticando a narrativa até a morte de Teodósio I, em 395 (ROHRBACHER, 2002). As datações e descrições fornecidas pelo monge em seus livros adicionais, no entanto, não estão de acordo com autores do mesmo período, sendo criticadas por Sócrates (II, I).

assuntos, como ciências naturais, matemática, astronomia e música, sob a perspectiva cristã (URBAINCZYK, 1997, 44-45). Além de Filipe de Sida, Filostórgio, um cristão ariano do século IV, produziu também uma *História Eclesiástica* da qual restou apenas um epítome dos livros nono e décimo, compilados por Fócio de Constantinopla, no século IX (AMIDON, 2007, p. XXI). Em virtude de seu teor anomeano, o trabalho de Filostórgio não agradou aos nicenos, que posteriormente se tornaram dominantes, e, por isso, não houve qualquer esforço no sentido de preservar seu texto para posteridade.²⁶ Filipe e Filostórgio também residiram em Constantinopla, o que evidencia a relação singular da cidade com a historiografia cristã entre os séculos IV e V.

Embora não seja o primeiro, Sócrates de Constantinopla é um dos principais continuadores da obra de Eusébio em língua grega e o mais fiel aos cânones definidos por este (KRUEGER, 2010, p. 17). Como o próprio autor afirma no primeiro capítulo de sua *História Eclesiástica*, seu maior objetivo foi dar continuidade e aprimorar o trabalho de seu antecessor levando em consideração a passagem do tempo e as novas fontes disponíveis para o estudo do século IV:

Agora, como nos propusemos a escrever em detalhes o que teve lugar nas igrejas desde seu tempo [de Eusébio de Cesareia] até nossos dias, começamos a narração das particularidades que ele esqueceu, e não devemos ser solícitos em demonstrar muitas palavras, mas colocar perante o leitor o que fomos capazes de coletar de documentos e o que apreendemos daqueles que eram familiarizados com os fatos que contaram (Sóc., I, I).

Percebe-se, aqui, o comprometimento do autor em ancorar sua narrativa nos documentos escritos e nas fontes orais. Como documentação escrita, Sócrates explora o material produzido por Eusébio, tanto sua *História Eclesiástica* quanto *Vida de Constantino*, e por Atanásio, em

²⁶ Filostórgio se subscreveu ao pensamento de Aécio de Antioquia e Eunômio de Cízico, que, por sua vez, aprofundaram a opinião de Ário a respeito da diferença entre a natureza do Pai e do Filho na Trindade. Para esses dois eclesiásticos do século IV, a substância (*ousia*) das figuras divinas era totalmente diferente, uma vez que uma das partes era não-gerada, eterna, e a outra era uma criação da primeira. Por conta da crença extrema na dissociação de Jesus de Nazaré da natureza de Deus, os seguidores de Aécio e Eunômio, além de serem conhecidos por aecianos e eunomeanos, são também chamados de Anomoeanos, do grego *anhomoios*, dissimilar; e Heterusianos, de *heteroousia*, substância diferente (DUNZL, 2007, p. 106).

especial as *Apologia Contra Arianos*, *Apologia ao imperador Constâncio*, *Apologia de Fuga* e *História dos Arianos*, além das atas conciliares, das epístolas trocadas entre membros da elite eclesiásticas e dos éditos promulgados pelos imperadores. A metodologia aplicada por Sócrates se baseia na comparação das fontes textuais a fim de selecionar os eventos em comum, os mais próximos, segundo ele, da verdade histórica. Em vários trechos, a preocupação em legitimar a narrativa mediante a inserção de documentos torna a leitura truncada e saturada de citações diretas, como quando o autor transcreve, na íntegra, uma série de cartas relativas ao exílio de Atanásio trocadas entre Constâncio II, Júlio, bispo de Roma, e os alexandrinos (Sóc., II, XXIII).

O uso de testemunhas oculares como fontes orais fazia parte da tradição historiográfica greco-romana, como mencionamos anteriormente. Sócrates se apropria desse recurso para acrescentar informações em primeira mão à sua *História Eclesiástica* (ROHRBACHER, 2002, p. 112). Assim como ocorria com as fontes escritas, o autor comparava os relatos dos entrevistados visando a identificar as passagens em comum (URBAINCZYK, 1997a, p. 55). Sócrates parecia particularmente interessado nos relatos de Auxanon, presbítero de fé novaciana,²⁷ e de Eudaemon, presbítero niceno, ambos atuantes na região de Constantinopla e arredores que viveram ou tiveram acesso aos fatos que reportaram. Dentre eles, Auxanon exerceu grande influência sobre Sócrates na redação dos trechos referentes ao conflito entre nicenos e arianos em Constantinopla e à participação popular nos embates entre os anos de 337 e 360 (MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 399). Sócrates alega também ter mantido diálogo com Timóteo, presbítero de tendência ariana, o que revelaria uma posição mais tolerante para

²⁷ Os Novacianos, seguidores da posição instituída por Novaciano de Roma, são uma vertente cismática do cristianismo tardo-antigo. Tal posição não possui fundo teológico como o arianismo, adotando um trinitarismo próximo àquele defendido por Atanásio e pelos nicenos. O cisma proposto por Novaciano tem como mote o fim da perseguição de Décio, em 250, e o retorno dos cristãos que adotaram práticas pagãs como forma de sobrevivência ao período persecutório, os *lapsi*. Novaciano foi elevado a posição de bispo de Roma, em oposição à Cornélio, e apoiado por sua posição rigorosa em não aceitar o retorno dos *lapsi* a comunhão. O novacianismo manteve-se como grupo religioso de relativa influência durante o século IV por todo o Império e a posição estrita de Novaciano foi adotada por outras facções cristãs, como os donatistas no norte da África (AYRES, 2004, p. 259).

com o arianismo. Afora esses casos, poucas vezes Sócrates identifica os autores dos relatos orais que recolheu, optando por fórmulas indiretas e pelo uso do plural como estratégias de validação do seu conhecimento sobre o assunto.

A concepção histórica de Sócrates em muito se assemelha à de outros historiógrafos clássicos no que diz respeito à interferência da divindade nos assuntos seculares. Entretanto, seguindo o precedente de Eusébio, as reflexões acerca da Divina Providência e do Livre Arbítrio também influenciam na maneira como o autor interpreta os eventos (LEPPIN, 2003, p. 236). Como o próprio Sócrates (V, Introdução) salienta, os problemas que se multiplicam no Estado estão cosmicamente conectados às vicissitudes da Igreja:

[...] quando os assuntos do Estado foram perturbados, aqueles da Igreja, como que por uma simpatia existencial, tornaram-se também desordenados. De fato, quem examinar atentamente este assunto perceberá que os desajustes do Estado e os problemas da Igreja estão inseparavelmente conectados, pois notará que ou eles surgem juntos ou um imediatamente sucede o outro.

Esta conexão simpática a qual o autor se refere é fruto do pensamento filosófico helenístico, mais especificamente do estoicismo, e da escola neoplatônica. Diferentemente de uma relação causal, em que o evento A desencadearia diretamente o evento B, Sócrates concebe o encadeamento histórico a partir de relações subliminares que devem ser desvendadas pelo cronista (CHESNUT, 1977, p. 186). Dessa forma, um evento A pode ocorrer ao mesmo tempo que B e ambos não possuem nada em comum a não ser o fato de serem distúrbios no equilíbrio da História. Exemplos dessa interpretação podem ser encontrados ao longo de toda sua obra, especialmente na introdução dos capítulos, como vemos na conexão estabelecida entre a usurpação de Magnêncio, em Roma, e um levante popular de judeus, na Palestina, por volta de 351 (Sóc., II, XXXIII).

Logo, Sócrates considera várias dimensões da realidade romana na Antiguidade Tardia: os acontecimentos da casa imperial, os desdobramentos da Questão Ariana nos meios episcopais, as invasões persas e germanas e o comportamento da população, de modo geral

(NOBBS, 1986, p. 8). Um distúrbio ocorrido em uma dessas dimensões ocasionaria ondas que acabariam reverberando em outra, mesmo que os eventos, a princípio, não tivessem nenhuma conexão. Por conta disso, muitos autores defendem que o maior objetivo de Sócrates ao compor sua narrativa seria demonstrar o equilíbrio entre as partes que compunham a realidade, de modo que a ausência de conflito assinalaria o fim da História:

Mas devemos fechar aqui nossa história, orando para que as igrejas em todo lugar, com as cidades e nações, possam viver em paz; pois enquanto a paz continuar, aqueles que desejam escrever histórias não encontrarão materiais para tal propósito (Sóc., VII, XLVIII).

Os conflitos e percalços seriam consequências das escolhas individuais segundo a inspiração divina, mas levando-se em consideração o livre arbítrio (MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 401). Em Sócrates, o exemplo mais recorrente disso seriam os bispos de tendências não-nicenas, que preferiam insistir no debate teológico apenas pelo desejo de vitória retórica sobre seus oponentes e não pela verdade benéfica à Igreja (ROHRBACHER, 2002, p. 115). O apreço que Sócrates demonstra pelo equilíbrio e pela coexistência pacífica é notado também em sua posição tolerante para com os novacianos. Hartmunt Leppin (2003, p. 222) chama atenção para o equívoco de alguns autores em considerar Sócrates um novaciano, haja visto que o autor separa nitidamente essa facção do que chama de “Igreja Católica” (Sóc., II, XXXVIII).

A simpatia cósmica defendida por Sócrates o diferencia, em certo aspecto, de seu predecessor, Eusébio de Cesareia, principalmente no que concerne aos antecedentes políticos do Império. Enquanto Eusébio constrói a maior parte de sua *História Eclesiástica* com base nos assuntos que considerava relevantes para a *ethné* cristã, tomando os marcos cronológicos seculares apenas como balizamentos; Sócrates intercala, em sua narrativa, informações referentes ao Estado e à Igreja (NOBBS, 1986, p. 4). O próprio autor defende este método de exposição, pois, em primeiro lugar, é necessário levar em consideração a experiência do leitor, “para que as mentes dos leitores não se tornem saturadas com a repetição das polêmicas disputas dos bispos e de seus insidiosos planos uns contra os outros”(Sóc., V, Introdução). Em segundo

lugar, escrevendo no século V, Sócrates não poderia dar completa vazão ao método eusebiano pois o cristianismo havia se tornado parte integrante e indissociável da dinâmica imperial. Sendo assim, “a partir do momento que [os imperadores] começaram a professar a religião cristã, os assuntos da Igreja dependeram deles” (Sóc., V, Introdução).

De acordo com essa visão historiográfica e com o precedente estabelecido por Eusébio de Cesareia, a organização da obra de Sócrates se fundamenta no uso de marcos cronológicos seculares. Do primeiro livro até o último, o autor narra um intervalo de 133 anos iniciado com a ascensão de Constantino, em 306, e encerrado com a ordenação de Talássio como bispo de Cesareia sob o reinado de Teodósio II, em 439. Os limites estabelecidos para o início e final de cada livro são a ascensão ou morte dos *Augusti*. Dessa maneira, o primeiro livro começa com Constantino como único imperador e se encerra com seu funeral (306-337). O segundo livro, o mais importante para a nossa pesquisa, trata da divisão do Império entre Constantino II, Constâncio e Constante, encerrando-se com a morte de Constâncio II quando se deslocava para combater seu sobrinho, Juliano. O livro terceiro se diferencia dos demais por tratar de maneira conjunta os governos de Juliano (361-363) e Joviano (363-364), imperadores efêmeros. O quarto é dedicado ao estudo da Igreja e do Império sob Valente (364-378). O quinto livro trata dos acontecimentos sob Teodósio I (379-395). O sexto, compreende o governo de Arcádio (395-408). Por fim, o sétimo e último livro vai de 408 a 439, período em que Sócrates iniciou sua redação e que corresponde ao império de Teodósio II.

O estilo tradicional na narrativa de Sozomeno Escolástico

Sozomeno Escolástico, o segundo dos três historiógrafos eclesiásticos sinópticos, denominava-se Salamanes Hérmiás Sozomeno, tendo nascido por volta de 380, uma das muitas coincidências que o aproximavam de Sócrates de Constantinopla. Originário de Betélia, cidade

próxima a Gaza, na Palestina, Sozomeno descendia de uma família de recém convertidos ao cristianismo. O avô e o pai de Sozomeno teriam acompanhado o exorcismo de Alafião, membro da elite de Gaza, pelo monge Hilarião, figura de prestígio espiritual e político que se estabelecera na região (HARTRANFT, 1995, p. 449).²⁸ A experiência religiosa do pai e do avô de Sozomeno é destacada por autores contemporâneos, como Hartranft (1995) e Grillet (1996), na descrição de suas origens, uma vez que sacerdotes pagãos e judeus não teriam sido capazes de curar o amigo da família do autor, recaindo sobre um monge cristão a responsabilidade de pôr fim à possessão demoníaca. Esse episódio teria sido determinante para a conversão da família de Sozomeno. Seja como for, os dados biográficos da família de Sozomeno são tão escassos quanto os dele próprio. A maioria dos estudiosos contemporâneos, como Bernard Grillet (1996), assinala o papel de destaque que o avô de Sozomeno teria exercido em sua comunidade devido à instrução formal que possuía, o que lhe garantia o domínio sobre as Escrituras, ofício ao mesmo tempo técnico e espiritual.

Ao contrário de Sócrates, o epíteto *scholastikós* é aplicável a Sozomeno, pois este de fato atuou como advogado, em Constantinopla (CHESNUT, 1977, p. 194). Quanto à sua formação intelectual, supõe-se que tenha tido uma educação formal clássica. Fazendo parte de uma família abastada de Betélia e sendo neto de um homem instruído, Sozomeno foi educado segundo os moldes da *paideia*. Sendo assim, aprendeu as artes da gramática e da retórica e teve contato com os autores clássicos, pilares da formação greco-romana. Sua atuação como advogado em Constantinopla também é alvo de conjecturas quanto a uma possível formação em Direito. Bernard Grillet (1996, p. 18-20) pondera que Sozomeno deve ter frequentado a

²⁸ Hilarião foi um eremita da Palestina no século IV, cuja vida tornou-se uma hagiografia pelas mãos de Jerônimo. Sabe-se que Hilarião nasceu por volta do ano 300 na vila de Tabata, próxima a Gaza, e foi educado no modelo clássico em Alexandria. Foi também discípulo de Antônio, o egípcio, ao se converter ao cristianismo. Aos 15 anos, abdicou de sua herança e se comprometeu com a vida monástica do deserto, nas proximidades de Maiuma, cidade portuária de Gaza. Hilarião recebeu reconhecimento de seus contemporâneos por seus poderes de taumaturgia e exorcismo. O eremita morreu em 371 (WACE; PIERCY, 1999, p. 998-999). Entretanto, não é encontrada menção do exorcismo de Alafião na *Vida de Hilarião* de Jerônimo (GRILLET, 1996, p. 11).

escola jurídica de Beirute, por conta da proximidade geográfica com Betélia e da posição social que ocupava. Embora sua família não fosse rica o suficiente para enviá-lo a Roma, ela certamente teria recursos para subsidiar sua permanência em Beirute. A formação em Direito fica explícita pelo apreço que Sozomeno (*Historia Ecclesiastica*, I, I) dedica à legislação em sua obra:

Porém, procurei por registros dos eventos dos dias antigos entre as leis estabelecidas pertencentes à religião, entre os procedimentos dos sínodos daquele período, entre as inovações que surgiram, e entre as epístolas de reis e sacerdotes. Alguns desses documentos estão preservados em palácios e igrejas, e outros estão dispersos e em posse dos estudiosos.

Ao mesmo tempo, Sozomeno demonstra intimidade com os assuntos referentes ao cristianismo oriental, como a organização monástica e as práticas ascéticas.²⁹ A atuação do avô como exegeta das Escrituras e a sua proximidade com Hilarião indicam que Sozomeno pode ter recebido também uma educação cristã. Essa formação, todavia, não teria se estruturado segundo os mesmos padrões das escolas primária e secundária pagãs, pois não havia um currículo definido nem um local específico para as atividades pedagógicas, excetuando os monastérios. Assim como os demais cristãos abastados da época, Sozomeno deve ter sido instruído nas Escrituras em âmbito particular, sob a tutela de um monge ou sacerdote próximo à família e, provavelmente, acompanhado de poucos colegas (GRILLET, 1996, p. 13-16). Assim como Sócrates, Sozomeno também não ingressou nas fileiras eclesiásticas, escrevendo sua obra a partir da perspectiva de um leigo (MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 404).

²⁹ A prática ascética, do grego *askésis*, remonta aos treinamentos militares greco-romanos compostos por uma série de exercícios, tanto físicos quanto mentais, que almejavam submeter as vontades humanas ao pensamento filosófico, racional e controlado. O ascetismo sob a perspectiva cristã, então, soma a esse treinamento os ensinamentos evangélicos e o conjunto moral do cristianismo, fundamentando-se em “três componentes principais: a privação física, a abstinência sexual e a pobreza voluntária” (CORKE-WEBSTER, 2019, p. 121-122). A opção pelo ascetismo feita pelos fiéis e sacerdotes cristãos visava a purificação espiritual do indivíduo, em ordem aproximar-se do modelo encontrado em Cristo. Os monges e padres do deserto são exemplos do aprofundamento dessa tendência filosófica no cristianismo, entretanto, as práticas ascéticas constituíram um fator de legitimação a diversos níveis da hierarquia eclesiástica, como será descrito no próximo capítulo.

Chesnut (1977, p. 192-193) afirma que Sozomeno se transferiu para Constantinopla após 425, a fim de consolidar sua carreira em advocacia. Constantinopla à época era um polo de atração por ser a capital do Oriente e a única cidade, além de Roma, a contar com um Senado, o que a tornava um local promissor para os advogados em início de carreira. O autor permaneceu na cidade pelo resto de sua vida, porém existem indicativos que comprovam seu deslocamento para as regiões próximas à capital e outras cidades orientais (GRILLET, 1996, p. 23-24). Seu conhecimento de Constantinopla parece se igualar ao de Sócrates, como atestado nos trechos em que descreve a cidade e seus monumentos. Sozomeno (IV, III) destaca, por exemplo, as capelas dos mártires Martírio e Marciano, próximas às Muralhas de Constantino e, assim como Sócrates, assinala com precisão os espaços disputados por nicenos e arianos no conflito pela sé episcopal sob o governo de Constâncio II (HARTRANFT, 1995, p. 459).

A coexistência de dois cronistas cristãos que tratam de um período similar em uma mesma cidade e com poucos anos de diferença, compondo suas obras quase ao mesmo tempo, é um fato sem precedentes dentro do contexto historiográfico antigo (ROHRBACHER, 2002, p. 122-123). Enquanto Sócrates publicava sua *História Eclesiástica* no final da década de 430, Sozomeno, provavelmente, estava compondo sua obra, que estaria disponível ao público na íntegra, em nove livros, na primeira metade dos anos 440. Tal fato serve de embasamento para a afirmativa que Sozomeno, em alguma medida, se apropriou da *História Eclesiástica* de Sócrates para estruturar seu próprio trabalho, mesmo não fazendo menção ao autor em nenhuma passagem do texto, procedimento de acordo com sua proposta metodológica, como veremos mais adiante.

Uma das hipóteses para a motivação de Sozomeno em escrever uma História da Igreja logo após Sócrates é o seu desejo em corrigir os erros do antecessor. Todavia, Sozomeno não transparece esse intento em nenhuma passagem de seu texto, mesmo narrando eventos idênticos aos de Sócrates sob um estilo diferente (URBAINCZYK, 1997b, p. 357). As acusações de

plágio contra Sozomeno, por outro lado, não se sustentam, visto que ambos os autores possuíam opiniões divergentes acerca da linguagem a ser utilizada, do tratamento das fontes orais e textuais, do peso dos assuntos imperiais na História da Igreja e da atuação da *Ecclēsia* além do *limes* (MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 404-406).

Sozomeno consultou as mesmas fontes que Sócrates, como os escritos de Atanásio e de Eusébio, porém, adicionou novas informações à narrativa, que compreendem cem anos em sua obra. Desse modo, a interpretação de Sozomeno sobre os documentos é autoral, buscando nos textos cristãos elementos de legitimação para seus pontos de vista. A diferença mais sensível entre os Sócrates e Sozomeno é quanto à utilização das fontes: este buscou resgatar a tradição historiográfica greco-romana por meio de uma narrativa ininterrupta, empregando a paráfrase como instrumento argumentativo (MOMIGLIANO, 1963). O texto de Sozomeno, portanto, contém poucas transcrições integrais de outros autores, que, na maioria das vezes, não são identificados.

Outra dissemelhança diz respeito aos testemunhos orais recolhidos por Sozomeno. Sócrates e Sozomeno fazem uso de expressões vagas para tratar de relatos coletivos. Porém, enquanto o primeiro nomeia alguns entrevistados, o segundo omite a identidade de todos os colaboradores. Como demonstra Urbainczyk (1997b, p. 355- 356), quando comparamos os capítulos dos dois autores sobre a convocação do bispo novaciano Acésio por Constantino, Sócrates (I, XX) revela sua fonte, Auxanon, enquanto Sozomeno (I, XXII) opta pela fórmula impessoal: “É relatado que [...]”.

As escolhas estilísticas de Sozomeno não o excluem da categoria de continuador do trabalho de Eusébio de Cesareia, mas constituem uma inovação considerável quando comparadas à narrativa direta de Sócrates. Uma das intenções de Sozomeno ao redigir sua *História Eclesiástica* foi converter o passado comum cristão em uma narrativa épica que

poderia ser apreciada como artefato literário (CHESNUT, 1977, p. 196). Na qualidade de experiência literária, a obra de Sozomeno desafia os limites da historiografia cristã da época ao recolher uma série de relatos biográficos acerca de figuras santas, na maioria das vezes monges e ascetas, que configuravam um modelo de vida ideal para os fiéis (HARTRANFT, 1995, p. 483). O emprego dos *exempla* encontra-se presente em todos os livros da obra de Sozomeno, uma característica que compartilha com outro gênero literário que se consolida a partir do século IV: as *Vidas* de santos e mártires.³⁰ O gênero hagiográfico, que alcançaria seu ápice no medievo, já cativava há décadas a atenção de leitores cristãos na época tardia do Império, sendo a *Vida de santo Antão*, de Atanásio, um notável exemplo.³¹ As *vitae sancta* constituem um importante gênero literário cristão que em muito devem aos relatos de martírio dos séculos II e III e também às biografias pagãs, como as *Vitae Caesarum*, de Suetônio (NEIL, 2007, p. 332).

É digno de nota que as personagens eleitas por Sozomeno para biografar se conectam à sua educação cristã (ROHRBACHER, 2002, p. 118). O autor retrata as ações piedosas dos imperadores, mas parece enxergar na vida ascética, monástica e episcopal o sentido ideal do cristianismo. Também é importante salientar que Sozomeno não abandonou as linhas gerais da *História Eclesiástica* tal como estabelecidas por Eusébio de Cesareia e observadas por Sócrates, embora conceda uma atenção muito maior à atuação dos bispos e monges, que por vezes são alçados a categoria de protagonistas da narrativa.

³⁰ *Exemplum* é um recurso literário clássico comumente utilizado em obras cristãs para apresentar um modelo comportamental a ser imitado pelo leitor. Em sua maioria, as *exempla* são constituídas por episódios da vida de personagens importantes ou anedotas cotidianas de fácil assimilação para o espectador. Como pondera Kurt A. Raaflaub (2013, p. 14) acerca do uso da diferença entre as *exempla* e os padrões repetitivos das narrativas historiográficas gregas do período de Tucídides, “as *exempla* convidam a imitação direta ou ao prevenção e, sendo assim, dizem respeito primordialmente a atitudes e comportamentos morais, enquanto os padrões convidam ao pensamento crítico e análise, lidando primariamente com questões políticas”.

³¹ Escrita entre 356 e 362, *Vida de Santo Antônio* é uma obra de cunho hagiográfico composta por Atanásio de Alexandria. Também conhecido como Antônio, o egípcio, Antão ou Antônio Abade, tal personagem foi um religioso na passagem do século III para o IV que seguiu de maneira estrita o estilo de vida ascético e evangélico. Antônio se recolheu no deserto egípcio e, segundo o relato de Atanásio, sua resiliência e santidade o tornaram capaz de performar milagres e sobreviver às tentações do Diabo. O exemplo estabelecido por ele foi tomado por muitos cristãos, dando-o a alcunha de “pai de todos os monges”. De fato, Antônio é a figura de maior destaque no monacato de expressão anacoreta, composto por monges que se retiram para as paisagens ermas e desérticas – em contraposição a cenobitas, que coabitam mosteiros (ROBERTSON, 1995).

As digressões, como já mencionado, são um recurso de escrita comumente associado à escrita da História no Mundo Antigo. Sozomeno faz uso das digressões de maneira singular. Eusébio e, mais nitidamente, Sócrates empregam esse recurso a fim de desenvolver subtópicos de suas histórias, retratar situações concomitantes ou adicionar informações periféricas. Já Sozomeno se utiliza as digressões para alargar as fronteiras do cristianismo, tanto do ponto de vista constitucional quanto geográfico (NOBBS, 1986, p. 9). Constitucional, pois o autor leva em consideração os monges como agentes relevantes do cristianismo, em contraste com a proeminência atribuída à bispos e presbíteros por outros autores cristãos (URBAINCZYK, 1997a, p. 107). Geográfico, pois Sozomeno é um dos pioneiros em tratar da difusão do cristianismo entre os povos não-romanos, como os germanos do *limes* Ocidental e os persas, no *limes* oriental (MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 407). O autor, por exemplo, discorre sobre a situação da fronteira com o Danúbio e a penetração do arianismo entre os godos (Soz., VI, XXXVII). As digressões inseridas na *História Eclesiástica*, de Sozomeno, também podem ser compreendidas como um recurso visando a despertar o interesse do público, uma vez que buscam satisfazer a curiosidade dos leitores e adicionar novas camadas de sentido à trama (NOBBS, 1986, p. 6).

A intenção apologética também se encontra presente na *História Eclesiástica*, de Sozomeno, que professa a fé nicena, mesmo que não tão fervorosamente quanto Teodoreto. A Questão Ariana e todas as demais opiniões filiadas ao subordinacionismo são consideradas entraves no percurso trilhado pelo cristianismo entre os séculos IV e V. Os bispos envolvidos em disputas teológicas, dessa maneira, são posicionados no mesmo patamar que as ameaças exteriores ao Império e que os usurpadores: como inimigos do povo cristão que se dispersaram e que, no fim, foram derrotados pela fé verdadeira (VAN NUFFELEN, 2019, p. 303). Todavia, Sozomeno (I, XX) não se mostra inclinado a discutir os pormenores teológicos do arianismo ou de qualquer outro movimento dogmático, sendo mais reticente do que Sócrates na exposição

das posições teológicas defendidas em sínodos e concílios e dando mais atenção aos desdobramentos seculares das disputas eclesiásticas.

Quanto à interpretação histórica dos eventos relacionados à Igreja e ao Estado romano, Sozomeno em muito se assemelha a Eusébio de Cesareia. Sendo um autor cristão do século V, a *Ecclēsia* de Sozomeno já se encontrava atrelada ao aparelho administrativo imperial e sob a proteção de Teodósio II. Logo, as decisões tomadas em cada uma dessas esferas impactavam a outra. Chesnut (1977, p. 198) sugere que Sozomeno também adotou a teoria simpática de Sócrates, porém, de maneira mais suave. É evidente que o historiógrafo buscava constituir uma exposição dos eventos religiosos mediante uma moldura secular, recuperando assim a tradição greco-romana de narrar a História à luz dos acontecimentos políticos, o que o torna distinto de Sócrates, um autor comedido ao tratar das implicações políticas da História da Igreja, e de Teodoreto de Ciro, profundamente marcado pela tradição teológica advinda de sua formação episcopal e pouco propenso a discorrer sobre assuntos imperiais (LEPPIN, 2003, p. 232-233).³²

Essa particularidade da abordagem histórica de Sozomeno é visível em sua dedicatória a Teodósio II. Diferentemente da relação de Sócrates com Teodoro, que será abordada mais adiante, Sozomeno (I, Dedicatória) inicia sua *História Eclesiástica* com uma saudação ao imperador, tido como patrono das artes:

Vós recompensais os oradores com julgamento favorável e aplausos, e também com imagens de ouro, erigindo estátuas, presentes e todo o tipo de honra. Vós demonstrais grande favor aos oradores como os antigos cretenses fizeram para o muito melodiado Homero [...] ou Filipe da Macedônia o fez a Teopompo, o historiógrafo; ou o imperador Severo o fez a Opiano, que relatou em verso as várias coisas, a natureza e a pesca dos peixes.

A dedicatória feita por Sozomeno indica, em primeiro lugar, a tentativa do autor em obter o favor imperial e escapar à censura (CHESNUT, 1977, p. 194; MOMIGLIANO, 1990, p. 143).

³² Rohrbacher (2002, p. 122) chega a afirmar que Sozomeno utilizou a obra histórica de Olimpodoro de Tebas como estrutura principal para os eventos, preenchendo-a posteriormente com episódios da história cristã.

A fixação do autor em Constantinopla a fim de seguir carreira, a opção por um estilo de narrativa tradicional e a saudação a Teodósio II são acontecimentos que se interconectam na obra de Sozomeno, indicando um redimensionamento cultural da herança greco-romana sob inspiração cristã e contando com a chancela imperial. Nesse sentido, o autor procurava tanto captar a benevolência do imperador para sua empreitada quanto se colocava sob o escrutínio, já que Teodósio poderia, se assim o desejasse, interferir na redação da obra:

Venha vós, que sabeis de todas as coisas e possuis todas as virtudes, especialmente aquela da piedade, cuja Palavra de Deus diz ser o começo da sabedoria, e recebeis de mim estes escritos, ordenai tais fatos e purificai-os por seu trabalho, por seu conhecimento preciso, seja por adição ou eliminação (Soz., I, Dedicatória).

Em segundo lugar, Sozomeno demonstra outra linha de força recorrente em seu trabalho: o caráter laudatório atribuído à casa teodosiana e ao período de paz vivido sob Teodósio II. O tom fixado pelo autor no começo da obra se repete no último livro, que trata do governo de Teodósio II e de sua família, especialmente Pulquéria.³³ Assim como Sócrates, Sozomeno (I, Dedicatória; IX, I) possui uma opinião própria acerca dos atributos morais dos imperadores, que são forjados na confluência entre a tradição romana e o cristianismo: filantropia, coragem, prudência, justiça, generosidade e piedade, todas essas virtudes se encontravam reunidas na pessoa de Teodósio II. Com isso, Sozomeno revela outro traço comum entre os historiógrafos sinópticos: a classificação dos *Augusti* como bons ou maus imperadores de acordo com a presença ou ausência de virtude (LEPPIN, 2003, p. 242). Por outro lado, Sozomeno também demonstra interesse para com a atuação política de figuras secundárias, como as imperatrizes,

³³ Élia Pulquéria (339-453), irmã mais velha de Teodósio II, foi imperatriz-consorte de Marciano e esteve intimamente relacionada com os assuntos relativos à ortodoxia cristã, lidando diretamente com os preparativos do Concílio de Calcedônia (451). De orientação nicena, Pulquéria rechaçou as opiniões nestorianas e monofisitas que dividiam a elite eclesiástica e estabeleceu códigos de conduta dentro da corte imperial de acordo com os princípios cristãos (COHN-SHERBOK, 2002, p. 251). Sozomeno (IX, I; III) dedica dois capítulos somente a descrição das virtudes de Pulquéria, que, por conta de seu zelo e misericórdia, poderia ter acesso a revelações divinas. Thereza Urbainczyk (1997a, p. 34) argumenta que o apreço demonstrado por Sozomeno à Pulquéria se deve as mudanças na corte, uma vez que os feitos de Eudóxia haviam refletido de maneira negativa na imagem imperial.

os irmãos do imperador, eunucos e demais membros da corte, humanizando, o que expande o contingente de atores políticos retratados na narrativa (CHESNUT, 1997, p. 225).

Os nove volumes da *História Eclesiástica*, de Sozomeno Escolástico, seguem a estrutura estabelecida por Sócrates, ou seja, a divisão dos livros de acordo com a sucessão imperial. A divisão da obra em nove livros, um número maior que o de seus colegas do século V, se justifica pela quantidade de digressões incluídas na obra. A narrativa de Sozomeno vai de 324 a 425, sendo que o autor revela a intenção inicial de produzir um relato desde o início da História do cristianismo até seu tempo (Soz., I, I). Contudo, segundo ele, isso não acrescentaria em nada ao *corpus* literário cristão, levando em consideração a existência de outros trabalhos que já se debruçavam sobre a História da Igreja e eram tidos como canônicos, a exemplo da *Cronologia* e da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia (URBAINCZYK, 1997a, p. 101; ROHRBACHER, 2002, p. 120). Ainda assim, Sozomeno menciona a redação de um epítome, em dois volumes, resumindo os eventos transcorridos entre a encarnação de Cristo e a deposição de Licínio, texto que se perdeu.

Os dois primeiros livros da *História Eclesiástica*, de Sozomeno, abordam o governo de Constantino a partir de sua investidura como único imperador. Os dois livros seguintes são dedicados aos sucessores de Constantino: Constantino II e Constante, tratados apenas no livro terceiro, e Constâncio II, o soberano principal, tratado nos dois livros. O Livro Terceiro e o Livro Quarto fazem parte do nosso *corpus* documental por conterem relatos detalhados dos eventos ocorridos em Constantinopla. A descrição das manifestações populares e dos embates entre nicenos e arianos pelas ruas da cidade segue a mesma lógica adotada por Sócrates, porém, o tratamento das informações por Sozomeno e a caracterização dos envolvidos, bispos ou cidadãos, é mais detalhado, o que favorece nossa investigação.

O governo de Juliano é retratado no Livro Quinto e o período que vai da morte do imperador até a morte de Valente é sumarizado no livro seguinte. Já o Livro Sétimo se divide entre os governos de Graciano e Teodósio I. O Livro Oitavo, por sua vez, é dedicado a Arcádio, porém, o protagonista dos acontecimentos é João Crisóstomo, que ocupou a sé episcopal de Constantinopla entre os anos 397 e 404. A vida de Crisóstomo talvez seja o maior exemplo dos *excursus* feitos por Sozomeno a fim de biografar personagens que considera arquetípicos para a Igreja, em resposta à reserva demonstrada por Sócrates para com os bispos e demais sacerdotes (HARTRANFT, 1995, p. 457). Por fim, o Livro Nono recolhe os eventos contemporâneos à redação da obra, sob o governo de Teodósio II, finalizando em 425.

A respeito da data escolhida por Sozomeno para encerrar sua obra, Bernard Grillet (1996, p. 29-30) aponta para três hipóteses possíveis, uma vez que o último capítulo não retrata nenhum episódio marcante e o autor não cumpre o plano de redação informado nos primeiros capítulos, pois não apresenta uma nota final ou posfácio que prolongue a narrativa até 439, encerrando-a em 425. A primeira das hipóteses é a censura imperial. Como o texto foi submetido ao crivo de Teodósio II, este pode ter retirado o trecho final do Livro Nono por motivações pessoais, sob o pretexto de que não corresponderia com o que se esperava da obra. A segunda hipótese considera que essa parte final contendo os episódios dos últimos 14 anos tenha se perdido no decorrer da transmissão da obra, copiada diversas vezes sem o acompanhamento rigoroso do autor e de acordo com o interesse dos copistas (KRUEGER, 2010, p. 16). A última e mais plausível das hipóteses é a da morte de Sozomeno quando da escrita do capítulo XVII, não muito depois de 446 (LEPPIN, 2003, p. 224). A perspectiva de publicação em série dos nove livros da *História Eclesiástica* reforça essa hipótese: uma vez que os oito livros anteriores já estavam em circulação, o Livro Nono deve ter seguido o mesmo caminho, como previsto no plano original.

A dimensão religiosa da *História Eclesiástica*, de Teodoreto de Ciro

Teodoreto de Ciro (*Historia Ecclesiastica*, I, Prólogo), último dos três historiógrafos cristãos sinópticos, abre sua obra com a seguinte comparação:

Quando artistas pintam em painéis e paredes os eventos da história antiga, eles ao mesmo tempo agradam a visão e mantêm viva por muitos anos a memória do passado. Historiadores substituem por livros os painéis, e por descrições brilhantes os pigmentos, e assim transmitem a memória dos eventos passados mais forte e permanentemente, pois a arte dos pintores é arruinada pelo tempo.

Além de tornar nítida sua principal motivação para escrever uma *História Eclesiástica*, Teodoreto corrobora a vinculação dos historiógrafos cristãos com a tradição greco-romana de escrita da História, uma vez que alerta o leitor quanto à necessidade de se preservar do esquecimento os feitos pretéritos, um *topos* nas obras do gênero (NOBBS, 1986, p. 5). No decorrer da passagem, o autor alude à sua falta de habilidade quando comparado aos colegas, numa demonstração de modéstia que fazia parte da persona literária dos autores antigos. A filiação a Eusébio, assim como Sócrates e Sozomeno, também é destacada:

[...] Eusébio da Palestina escreveu a história da Igreja do tempo dos Santos Apóstolos até o reinado de Constantino, o príncipe amado de Deus. Eu devo começar minha história no momento em que a dele se encerra (Teo., *Hist. Eccl.*, I, Prólogo).

Como afirma Urbainczyk (1997a, p. 105), era muito conveniente aos autores cristãos “reclamar a continuação do trabalho de um predecessor aprovado, pois isso conferiria automaticamente algum nível de ortodoxia a sua obra”. Tendo feito isso, Teodoreto delimita o período entre 323 e 428 como balizamento cronológico para seu trabalho. A narrativa de 105 anos que trata da *Ecclēsia* no contexto do Império Romano segue o mesmo procedimento adotado por Sócrates e Sozomeno: balizar os limites de cada um dos livros, no caso, cinco, conforme o governo dos imperadores. A quantidade menor de livros de Teodoreto deve-se à condensação dos acontecimentos políticos ocorridos sob os *Augusti*, revelando de imediato o caráter mais religioso que político da obra em questão.

O Livro I é dedicado à explicação do surgimento e desdobramentos da Questão Ariana, que ocupa a maior parte do livro e recebe destaque nos demais, tendo como pano de fundo a atuação de Constantino em relação à Igreja. O Livro II, que narra a situação do cristianismo sob o governo de Constâncio II, faz parte do *corpus* documental selecionado para essa pesquisa. Por mais que o livro apresente poucas informações sobre a participação popular na disputa entre Paulo e Macedônio em Constantinopla, contando apenas com dois capítulos sobre o assunto e alterando a cronologia dos eventos, ele traz informações relevantes acerca das implicações do evento para a História da Igreja.

O Livro III é inteiramente dedicado ao governo de Juliano, apresentado como apóstata e como a mais grave ameaça aos cristãos depois dos arianos. Já o Livro IV vai da ascensão de Joviano (363-364) até a morte de Valente, em 378, na campanha contra os godos. O Livro V, por sua vez, compreende o intervalo entre a elevação de Graciano, em 379, e 429, sob o governo de Teodósio II.

Teodoreto nasceu em Antioquia em 393, de uma família cristã bem estabelecida que mantinha contatos com figuras eclesiais de relevância na cidade (CHESNUT, 1977, p. 200). Seu próprio nascimento é atribuído a dois monges que habitavam as cercanias de Antioquia. A mãe de Teodoreto, que já havia sido curada de um problema de visão por um asceta chamado Pedro de Gálata, encontrava-se incapacitada de gerar herdeiros e recorrera a Macedônio, tido como santo pelos antioquenos. Após orações e jejuns do eremita, a mãe de Teodoreto deu à luz sob a condição de ofertar o filho ao serviço religioso quando este alcançasse a maioridade. A história da concepção de Teodoreto em muito se assemelha às narrativas bíblicas de Samuel e Sansão, em que os pais de ambos os consagraram ao serviço religioso (PÁSZTORI-KUPÁN, 2006, p. 3-4). De fato, o nome Teodoreto, em grego, significa “presente de Deus”.

A formação cristã de Teodoreto certamente ocupou parte de sua juventude, tendo ele frequentado os círculos monásticos de Antioquia sob a orientação de nomes como João

Crisóstomo e Teodoro de Mopsuéstia (NEIL, 2007, p. 325).³⁴ A familiaridade com as Escrituras o teria levado a se tornar *lector* em sua congregação, com aproximadamente 18 anos (JACKSON, 1995, p. 16).³⁵ A solidez da formação religiosa é evidente em todo o extenso *corpus* literário de Teodoreto, que será mencionado a seguir, que demonstra domínio sobre as Escrituras ao extrair delas passagens para fundamentação de seus argumentos.

O status da família de Teodoreto, que fazia parte da elite de Antioquia, o permitiu também receber uma formação educacional greco-romana (NOBBS, 1986, p. 10). Tal educação conferiu a Teodoreto conhecimento filosófico, já que o autor incluiu em seu trabalho referências extraídas da literatura pagã. Além disso, Teodoreto demonstra domínio sobre as gramáticas grega, hebraica, aramaica e latina, conhecimento linguístico que possibilitava maior acesso aos escritos cristãos de todo o mundo conhecido.

As relações com o monacato se estreitaram quando Teodoreto, aos 23 anos e órfão de pai e mãe, uniu-se a um monastério em Nicerte, local próximo à cidade de Apameia, a cerca 120 quilômetros de Antioquia. Ao abraçar definitivamente o modo de vida ascético, Teodoreto abriu mão de sua herança, distribuindo-a aos pobres de sua cidade natal (JACKSON, 1995, p. 17). Na condição de monge, passou sete anos dedicando-se ao aprofundamento espiritual e intelectual, que culminaram na sua ordenação, em 423, como bispo de Ciro, cidade síria localizada entre Antioquia e o Eufrates e ligada à sé de Hierápolis (CHESNUT, 1977, p. 200). István Pásztori-Kupán (2006, p. 5) supõe que Teodoreto teria sido alçado ao cargo contra a sua

³⁴ Teodoro foi bispo de Mopsuéstia a partir do ano de 392. De origem antioquena, foi educado juntamente de João Crisóstomo e teve influência sobre o desenvolvimento do pensamento cristão da cidade, observável na educação tanto de Teodoreto quanto de Nestório. Nasceu em aproximadamente 350 e morreu em 428, sendo condenado postumamente por seu posicionamento teológico quanto a encarnação de Cristo, parcialmente incorporada ao nestorianismo. A maior parte de seus trabalhos exegéticos e dogmáticos se perdeu (COHN-SHERBOK, 2002, p. 289).

³⁵ O ofício do *lector*, leitor, era auxiliar nas celebrações por meio da leitura de passagens das Escrituras para a congregação. A leitura dos Evangelhos, entretanto, era reservada ao bispo, diácono ou presbítero, e dos salmos, ao salmista, cabendo ao *lector* as demais passagens bíblicas.

vontade, porém, tal comportamento é similar ao de outros bispos que costumavam, num primeiro momento, recusar a indicação ao episcopado como uma demonstração de humildade.

Como bispo, Teodoreto esforçou-se para consolidar sua autoridade espiritual, ascética e administrativa em Ciro, parâmetros indispensáveis às autoridades episcopais do Império tardio de acordo com a análise de Claudia Rapp (2005, p.16). Administrativamente, Teodoreto foi responsável por um programa urbanístico de relevância para a cidade, supervisionando a revitalização de igrejas e a construção de pórticos, banhos públicos, aquedutos e pontes. Ao mesmo tempo, era encarregado da supervisão das comunidades vinculadas à sua sé, cuidando especialmente da reintegração das comunidades heréticas à ortodoxia nicena. Nesse sentido, destoava dos demais bispos contemporâneos, que costumavam empregar meios militares para subjugar dissidentes. Além disso, Teodoreto dispensou cuidados médicos à população e patrocinou o ofício dos locais (PÁSZTORI-KUPÁN, 2006, p. 5; CHESNUT, 1977, p. 200).

O período de maior produção intelectual e literária de Teodoreto se deve, e muito, à sua atuação episcopal em Ciro. O autor já contava com obras escritas durante seus anos como monge, a exemplo de *Graecarum affectionum curatio* (“Remédio para os males gregos”, em tradução livre), considerado o último exemplar de apologia cristã contra o paganismo. Como bispo, escreveu tratados e exposições reafirmando teologicamente os alicerces do credo niceno, um corpo extenso de cartas às autoridades episcopais do Império – hoje reunidas num catálogo 250 epístolas (NEIL, 2007, p. 326), comentários às Escrituras e trabalhos concernentes aos principais tópicos da doutrina cristã, como a Divina Providência. Teodoreto também compôs uma *Historia Religiosa* ou *História sobre os monges da Síria*, texto de orientação completamente diferente de sua *História Eclesiástica*, uma vez que, nele o autor trata apenas da vida dos monges na Síria, o que é feito num tom hagiográfico e sem nenhum compromisso com a relação Estado-Igreja. A atuação episcopal de Teodoreto coincidiu com o surgimento e

difusão do nestorianismo, uma controvérsia teológica que menciona com frequência, embora com tolerância (PÁSZTORI-KUPÁN, 2006, p. 18; LEPPIN, 2003, p. 226).

Nestório foi bispo de Constantinopla durante os anos de 428 e 431, período em que deu vazão à sua opinião teológica sobre a figura materna de Jesus, num contexto de consolidação da ortodoxia nicena. Para Nestório, Maria não condizia com o status de *theotókos*, “mãe de Deus”, dado a ela por alguns eclesiásticos, pois a parte divina do *Logos* não poderia ser humanamente gerada. Nestório propôs, então, que fosse atribuído a Maria o epíteto *christotókos*, “mãe de Cristo”, o que restringia seu papel como geradora do Salvador, mas sem interferir nas naturezas humana e divina de seu filho. O pensamento teológico de Nestório advém de sua formação na escola antioquena, a mesma de Teodoreto. A reação ao pensamento de Nestório, encabeçada pelo bispo de Alexandria, Cirilo, condenava o termo *christotókos*, o que gerou um intenso debate na primeira metade do século V, requerendo até mesmo a intervenção do bispo de Roma, Celestino (SIMONETTI, 2014, p. 2907-2909).

Como amigo de Nestório e simpatizante do seu pensamento, Teodoreto se levantou contra Cirilo, tendo participado do Concílio Ecumênico de Éfeso, em 431. O *Pentalogus*, obra perdida de Teodoreto, era constituída por um conjunto de cinco livros nos quais o ponto de vista de Cirilo era refutado. Em decorrência dos desdobramentos do nestorianismo, Teodoreto chegou a ser deposto de sua sé pelo Concílio de Éfeso, em 449. Entretanto, foi reabilitado, em 451, pelo Concílio de Calcedônia (CAVALCANTI, 2014, p. 3749-3752). Nesse meio tempo, a participação de Teodoreto na controvérsia foi minada devido ao apelo dos seus opositores para que Teodósio II promulgasse um edito confinando o bispo aos limites de sua diocese (JACKSON, 1995, p. 13).

A data da morte de Teodoreto, assim como o intervalo de tempo em que produziu sua *História Eclesiástica*, é objeto de debate entre os estudiosos. O falecimento do bispo é estimado entre 453 e 466, sendo os últimos seis anos os mais plausíveis (PÁSZTORI-KUPÁN, 2006, p.

26). Quanto à *História Eclesiástica*, Moreschini e Norelli (2000, p. 408) propõem que sua composição teria ocorrido na fase do exílio. Todavia, tanto Leppin (2003, p. 225) quanto Chesnut (1977, p. 201-202) concordam que a redação da obra é anterior, remontando ao início da década de 440 e sendo concluída em 448 ou 449.

Talvez Teodoreto seja o melhor exemplo da afirmação de Momigliano (1990, p. 137) de que “qualquer historiador que acreditasse no cristianismo estava também destinado a ser um teólogo”, tendo em vista a inclinação religiosa demonstrada por ele na *História Eclesiástica*. A trajetória do autor como bispo, diferente de Sócrates e Sozomeno, que eram leigos, lhe confere uma escrita de cunho pastoral, visto que Teodoreto produziu seus textos como parte do trabalho episcopal em Ciró e que seus leitores possivelmente encontravam-se nas fileiras de sua sé (MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 408).

Teodoreto almejava narrar uma História da Igreja focada no combate aos perigos espirituais existentes à época, principalmente o arianismo (CHESNUT, 1977, p. 202). A *História Eclesiástica*, de Teodoreto, é mais contida que a de Sócrates e Sozomeno no que diz respeito à correlação entre os eventos do Império e os da Igreja, todavia, não é indiferente a ela. Tal característica é notada quando comparamos as passagens laudatórias presentes nas três *Histórias Eclesiásticas*, quando constatamos a falta de interesse de Teodoreto com a agenda política de seu tempo e seu desejo de se dedicar à instrução religiosa dos fiéis (LEPPIN, 2003, p. 235).

O primeiro capítulo da *História Eclesiástica* expressa a preocupação de Teodoreto com a Questão Ariana, pois o autor caracteriza as ações de Ário como diabólicas:

Nele [em Ário] o inimigo da verdade achou um instrumento pelo qual excitar e agitar as furiosas águas da Igreja, e persuadiu-o a fazer oposição à doutrina apostólica de Alexandre [Bispo de Alexandria]. Enquanto o patriarca, em obediência às Sagradas Escrituras, ensinava que o filho era igual em dignidade ao Pai e, assim, da mesma substância do Deus que o gerou, Ário, na direção oposta da verdade, afirmou que o Filho de Deus era meramente uma criatura [...] (Teo., *Hist. Eccl.*, I, I).

Além de associar Ário a Satanás, o maior inimigo do cristianismo, o trecho revela traços da visão histórica de Teodoreto. É digno de nota o fato de que a existência de pagãos e judeus não seria algo tão nocivo quanto a existência de heréticos. Sendo assim, embora os temas abordados por Teodoreto mencionem pagãos e judeus, a importância destes para a dinâmica da História é menor em comparação aos heréticos (URBAINCZYK, 1997a, p. 30).

As considerações de Teodoreto sobre o desenrolar dos eventos pressupõem com nitidez a intervenção das forças cósmicas no curso da História. Deus e sua Providência agiriam contra os agentes malignos, o que significava, *mutatis mutandis*, o emprego de concepções da historiografia clássica sob uma ótica cristã. Em Teodoreto, a presença da Divina Providência agindo na História, no lugar da Fortuna pagã, é mais frequente do que nas *Histórias Eclesiásticas* de Sócrates e Sozomeno (CHESNUT, 1977, p. 204).

A intervenção sobrenatural nas ocorrências humanas é melhor constatada nas trajetórias biográficas destacadas pelo autor, segundo um padrão de ação humana e consequência divina. Dessa maneira, os homens cuja vida foi pautada pelos atributos morais cristãos seriam recompensados por suas ações, ao passo que os desviantes receberiam o castigo divino, tanto em morte quanto em vida (LEPPIN, 2003, p. 231). A morte de Ário é utilizada como um exemplo a ser evitado pelos cristãos e representa a interpretação de Teodoreto (I, XIII) sobre a causalidade moral das ações individuais:

Estes foram os primeiros frutos colhidos por Ário, daquelas sementes que ele mesmo semeou, e preludiavam às punições que o aguardam futuramente. Sua impiedade foi condenada por meio de sua punição.

A predileção de Teodoreto por narrativas biográficas contrasta, de certo modo, com seu apelo à comunidade cristã, uma vez que um dos objetivos de sua *História Eclesiástica* é a consolidação de um ideal coletivo sob uma orientação ortodoxa (URBAINCZYK, 1997a, p. 98). A inclinação apologética de Teodoreto também influenciou na interpretação escatológica

dos eventos relativos à Igreja, pois o autor busca sempre afirmar a tendência do gênero humano ao aperfeiçoamento espiritual conforme o plano divino de salvação (NEIL, 2007, p. 331).

O ensinamento mediante a exposição de exemplos, positivos e negativos, também revela a opinião do autor quanto à humanidade em si. Como elucida Chesnut (1977, p. 205-206), os homens e mulheres cristãos são, para Teodoreto, seres intrinsecamente pecadores, o que os faria dignos da destruição pelas mãos de Deus. O caminho para a salvação apresentado por Teodoreto seria o exercício das virtudes, especialmente da piedade (*eusebeia, pietas*), como haviam ensinado os estoicos. A *eusebeia* é tida por Teodoreto como uma virtude cristã, todavia, tratava-se de uma das virtudes pagãs mais tradicionais que foi assimilada pelos cristãos (URBAINCZYK, 1997a, p. 143).

Quanto às fontes empregadas na *História Eclesiástica*, Teodoreto demonstra ter tido acesso a documentos indisponíveis à Sócrates e Sozomeno, em Constantinopla, por conta de sua proximidade aos arquivos mantidos em Antioquia (MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 409). Leppin (2003, p. 233) destaca que os escritos de Teodoreto são criticados pela imprecisão no que diz respeito à datação e descrição dos fatos. Contudo, acrescenta que a intenção basilar do autor era “dar a seus leitores a ideia do envolvimento divino na História, que, pelo ponto de vista religioso, é muito mais importante que qualquer detalhe circunstancial”.

O plano de redação dos livros e capítulos e a seleção dos eventos a serem narrados na *História Eclesiástica* dão margem a duas interpretações distintas, mas não excludentes. A primeira delas é defendida por Van Nuffelen (2019, p. 301), que descortina uma rede de interligações entre os historiadores dos séculos IV e V. O autor propõe que cada um dos autores fez uso extensivo das obras contemporâneas disponíveis no momento de escrita de sua própria *História Eclesiástica*. Sendo assim, Teodoreto se baseou em Sozomeno e Sócrates, ao passo que Sozomeno consultou o trabalho de Sócrates e teve conhecimento da obra de Filostórgio. Sozomeno e Filostórgio também consultaram a obra Olimpíodoro de Tebas. Sócrates criticou a

História Eclesiástica de Filipe de Sida e todos os três autores sinópticos aproveitaram-se da tradução e complemento de Rufino de Aquileia à *História Eclesiástica*, de Eusébio. A segunda interpretação aponta para a obra de Teodoreto não como cópia ou tentativa de correção dos trabalhos anteriores, mas como uma reação religiosa a estes, pois nela o autor conscientemente emprega um estilo de escrita com “maior ênfase na individualidade dos homens santos e monges”, o que significaria o desejo de reafirmar o papel evangelizador dos ícones do cristianismo, como eram os *theioi andrés* (URBAINCZYK, 1997a, p. 101).

Circulação e difusão de textos cristãos na Antiguidade Tardia:

As *Histórias Eclesiásticas* de Sócrates de Constantinopla, Sozomeno Escolástico e Teodoreto de Ciro significaram, na metade do século V, a consolidação de uma narrativa religiosa quanto à cristianização do Império Romano, tornando-se referência para os demais autores cristãos interessados na História da Igreja (VAN NUFFELEN, 2019, p. 309). Em sua singularidade, cada uma das obras exprime a preocupação do autor tanto em preservar e legitimar um passado comum dos cristãos quanto em educar os fiéis a respeito da fé apostólica. Nesse sentido, deve-se atentar não somente para o conteúdo das *Histórias Eclesiásticas*, mas também para a forma como os dados foram disponibilizados para o público. Falamos ao mesmo tempo da materialidade dos textos, em seu suporte físico, e da difusão desse artefato entre os leitores, dimensões relacionadas, mas que merecem atenção particular.

Do ponto de vista material, as *Histórias Eclesiásticas* muito provavelmente obedeceram ao estilo de publicação recorrente entre os cristãos do século V, sendo transmitidas sob a forma de códices, de livros. O livro, no sentido *codex*, de folhas de pergaminho costuradas e protegidas por capas de couro ou madeira, era uma inovação relativamente recente quando comparado ao rolo de papiro, o *volumen*, meio tradicional de escrita existente há centenas de anos. O *codex*

surgiu na metade do século I, em Roma, como alternativa portátil e prática para a leitura de textos (CASSON, 2018). Portátil, pois os exemplares eram consideravelmente menores devido às limitações do suporte, o que acarretava a divisão de uma obra em um conjunto de códices; e prático, pois os códices poderiam ser folheados mais facilmente que os rolos de papiro, que geralmente necessitavam de um apoio para a leitura, como mesas e púlpitos (URBAINCZYK, 1997a, p. 88).

O surgimento do códice, no entanto, não significou o desaparecimento imediato do *volumen*. Na Antiguidade Tardia, a literatura mais sofisticada, textos clássicos da cultura greco-romana, ainda eram reproduzidos em rolos de papiro ou de pele de ovelha ou cabra, assim como alguns textos de cunho oficial, por conta do valor tradicional associado ao meio de transmissão. O códice foi gradual e lentamente adotado pelas elites pagãs, porém, entre os cristãos, encontrou rápida aceitação. As hipóteses quanto à apropriação do códice pelos cristãos oscilam entre o caráter prático do suporte e o baixo custo de produção. O fato é que a partir do século II, os textos cristãos passaram a ser majoritariamente transmitidos sob a forma de livros similares aos conhecidos na atualidade (GAMBLE, 1985, 49).

A adoção do códice por autores e leitores cristãos vai ao encontro, no século IV, da expansão da burocracia imperial sob Constantino: os imperadores e demais autoridades oficiais passaram a adotar tal forma de publicação, uma similaridade entre o aparelho administrativo do Estado e as particularidades da recém-institucionalizada *Ecclesia*. A adoção do códice por essas duas esferas da sociedade romana tardia pode ser encontrada nas ordens de Constantino para abastecer as igrejas construídas em Constantinopla sob seu patrocínio com os volumes da Bíblia necessários à instrução das congregações (CORKE-WEBSTER, 2019, p. 25). Concomitantemente, percebe-se que o desejo de unificação do Império sob o cristianismo

nutrido pelos imperadores da casa constantiniana se manifestou em várias frentes, inclusive na literária (GAMBLE, 1995, p. 132).

A redação das obras cristãs obedecia aos mesmos cânones literários utilizados pelos autores pagãos há séculos, numa cadeia de etapas e agentes que influenciavam diretamente o produto final. Como proposto por Starr (1987, p. 213), ao redor de um projeto literário estabelecia-se uma gama de relações entre o autor e seus amigos próximos ou patronos sustentadas por interesses literários em comum. Portanto, uma das motivações possíveis para a redação de uma obra era prestar um favor a algum conhecido, geralmente alguém numa posição superior na hierarquia social e responsável por patrocinar o autor. No caso da *História Eclesiástica* de Sócrates (II, I), Teodoro é mencionado como patrono interessado na obra:

Mas na presente edição, tais alterações e adições foram feitas por sua causa, ó homem santo de Deus, Teodoro, em ordem que possas não ser ignorante no que os príncipes escreveram com suas próprias palavras, nem nas decisões dos bispos em seus vários sínodos, onde alteraram continuamente a confissão de fé.

A intenção declarada de Sócrates, com sua obra, é instruir Teodoro, provavelmente seu patrono.³⁶ Sozomeno, por sua vez, busca o reconhecimento do próprio imperador, Teodósio II, ao passo que Teodoreto não explicita qualquer motivação externa para escrever sua *História Eclesiástica*.

O processo de edição de uma obra seguia um esquema composto por quatro etapas: primeiro, era produzido um manuscrito pelo autor, que em seguida seria lido para um público composto por amigos íntimos; após a leitura, o autor recolheria as críticas apresentadas e corrigiria o necessário; por fim, o resultado final era publicado às expensas do próprio autor ou de um patrono e copiado por escravos para ser distribuído aos amigos próximos (STARR,

³⁶ A listagem de Teodoro por Sócrates é comumente utilizada como argumento comprobatório do trabalho em advocacia pelo autor cristão, uma vez que o Teodoro mencionado foi comissionário na composição do Código Teodosiano (438). Entretanto, tanto a participação de Teodoro no Código quanto a profissão exercida por Sócrates continuam sendo suposições (URBAINCZYK, 1997a, p. 14).

1987).³⁷ As etapas de crítica e ajustamento do texto poderiam ser posteriores à publicação, conduzindo a reedições ou respostas em edições subsequentes. Nesse ponto, a hipótese de publicação em série das *Histórias Eclesiásticas* encontra fundamentação, especialmente no caso de Sócrates, pois sabemos que seus dois primeiros livros passaram por revisões posteriores, como declara o próprio autor (URBAINCZYK, 1997a, p. 65).

Quanto à difusão da obra pelos círculos literários da época, podemos destacar três situações possíveis e não-excludentes relativas ao caso da audiência cristã. Na primeira delas, já mencionada, o autor presenteia seus conhecidos amigos e familiares com uma cópia do trabalho, garantindo assim uma propagação em nível local. No caso da *Histórias Eclesiásticas*, as autoridades cristãs das respectivas localidades de produção foram certamente as primeiras a tomar conhecimento das obras (CORKE-WEBSTER, 2019, p. 64). A segunda diz respeito à existência um círculo de leitores, ampliado devido às redes de comunicação espalhadas pelo Império. Assim sendo, um leitor recomendaria a obra a outro, e esse a outro, mediante os contatos possibilitados pelo meio social (HAINES-EITZEN, 2000, p. 78). Em se tratando do cristianismo, essas redes de comunicação revelam-se muito mais abrangentes, visto que os bispos distribuídos pela *oikoumene* trocavam cartas regularmente, o que favorecia o conhecimento, se não das obras em sua totalidade, pelo menos do acervo disponível em cada sé.³⁸ A disponibilidade dos trabalhos originários de determinado local a membros de outras congregações pode ser atestado por meio das *Histórias Eclesiásticas*, visto que todos os três autores sinóticos fizeram uso do texto latino de Rufino de Aquileia. Por fim, os textos

³⁷ Starr (1987, p. 215) também afirma que a venda de livros e todas as expensas relacionadas à cópia dos manuscritos eram arcadas pelo interessado na aquisição, inexistindo qualquer tipo de mercado editorial, no sentido moderno. Por conta disso, os autores da Antiguidade perdiam o controle sobre sua criação assim que ela fosse distribuída e copiada várias vezes, nas quais pequenas alterações poderiam ser feitas. Os copistas, por sua vez, eram majoritariamente escravizados especializados no ofício e remunerados de acordo com a extensão ou qualidade do artigo a ser copiado.

³⁸ As epístolas episcopais trocadas entre os responsáveis por cada sé poderiam servir aos mais variados propósitos. Como delimita Neil (2007, p. 328), além de “fortalecer as redes de influência e patronagem”, as cartas poderiam significar desde uma simples troca de presentes e recomendações individuais até conselhos espirituais para as comunidades cristãs e sentenças relativas à questões doutrinárias debatidas nos concílios e sínodos.

poderiam ser apreciados por uma audiência ainda maior devido às recitações, completas ou parciais, de seu conteúdo, prática comum nos espaços urbanos durante toda a Antiguidade e início da Idade Média (NICOLAI, 2007, p. 23). A recitação das obras em muito condizia com a natureza do culto cristão, estruturado em torno da leitura das Escrituras e das homilias ou sermões. Logo, fiéis letrados e iletrados teriam conhecimento, em alguma medida, dos textos dos autores cristãos (GAMBLE 1995, p. 8; CROKE; EMMETT, 1983, p. 3).

Essa ampla variedade de públicos é reconhecida pelos historiógrafos do século V mediante a linguagem utilizada em suas obras. Sócrates emprega um estilo mais direto e neutro, buscando alcançar ao mesmo tempo os leitores mais e menos experientes. Sozomeno, em contrapartida, utiliza um estilo rebuscado e muito próximo das composições da cultura clássica, mesmo afirmando que seu trabalho se dirige ao maior número possível de leitores, especialmente àqueles que buscavam se inspirar na vida monástica (LEPPIN, 2003, p. 251, 224). Já Teodoreto escreve de maneira direta e saturada de referências religiosas, restringindo, de certa maneira, seu público à parcela cristã da sociedade romana.

Ao mesmo tempo, é digno de nota que a população urbana também é reconhecida pelos autores das *Histórias Eclesiásticas* não só como audiência, mas também como parte ativa da narrativa histórica. Além de tratarem do engajamento dos cidadãos nos conflitos ocorridos em Constantinopla, fruto da disputa entre Paulo e Macedônio, Sócrates, Sozomeno e Teodoreto mencionam inúmeras situações em que populares estiveram envolvidos na defesa do cristianismo – ressaltando sempre a proeminência da orientação nicena –, e, por consequência, do próprio Império. Um dos muitos exemplos contidos nas *Histórias Eclesiásticas* é o relato de Teodoreto (II, XXVI) acerca da invasão persa à cidade de Nísibis, quando a população, orientada pelo bispo Jacó, rechaçou o inimigo por meio da oração, o que resultou num milagre da Providência Divina. O reconhecimento das massas populares como protagonistas da História

da Igreja pode, decerto, revelar o apelo que tais obras tiveram para além dos círculos eclesiásticos (CAMERON, 1994, p. 8).

É importante salientar que a tradição da escrita da História pelos cristãos se estabeleceu como um gênero importante a partir de Eusébio. Todavia, as obras de Eusébio, Rufino, Sócrates, Sozomeno, Teodoreto e outros não suplantaram alternativas historiográficas cristãs ou pagãs na Antiguidade Tardia (CROKE; EMMETT, 1985, p.4). Paulo Orósio e Agostinho de Hipona são exemplos de outras possibilidades narrativas acerca da História da Igreja no século V, como vemos em *Historia Adversus Paganus* e *De Civitate Dei*, respectivamente. Ambos escreveram de acordo com o panorama político do Império do Ocidente e retrataram o passado e o futuro da Igreja mediante suas próprias convicções teológicas e escatológicas, distanciando-se tanto na forma quanto no conteúdo do projeto literário eusebiano, mas ainda sim contribuindo para a preservação de uma identidade e memória cristãs (CHESNUT, 1977, p. 207). As hagiografias, também veículos de transmissão da história cristã, passaram também a gozar de prestígio entre os leitores durante a Antiguidade Tardia, em especial entre o público leigo (KRUEGER, 2010, p. 20)

Quanto aos pagãos do período tardio, os melhores exemplos de permanências da historiografia clássica encontram-se em Amiano Marcelino, autor da *Res Gestae*, e Zósimo, que produziu sua *Nova História*. No século IV, Amiano Marcelino teria sido o responsável por reavivar o gênero historiográfico em latim e ao mesmo tempo expandir seus limites ao adicionar ao texto digressões contendo informações extraídas de obras anteriores, bem como relatos etnográficos (ROHRBACHER, 2002, p. 41). Nascido em Antioquia, por volta do ano 330, Amiano era originário de uma família abastada e ligada à administração da cidade – Mueller (2011) afirma que seus parentes teriam sido *curiales*, conselheiros municipais. A origem nobre do autor e sua participação ativa nas fileiras militares sob o governo de Juliano favoreceram a escrita dos 31 livros que compõem a *Res Gestae*, uma vez que Amiano possuía os meios

intelectuais para bem escrever e foi testemunha de muitos eventos que narrou, dentre eles o confronto dos romanos com o Império Sassânida. Do conjunto das *Res Gestae*, apenas os 18 últimos livros chegaram até nós, abarcando o período de 353 a 378. Os demais, em contrapartida, tratavam de um lapso temporal muito mais extenso, pois a narrativa de Amiano iniciava-se em 96. A escolha pelo latim como língua das *Res Gestae* contrasta com a origem antioquena e, portanto, grega de Amiano, como aponta Momigliano (1963). O que chama a atenção nas *Res Gestae*, especialmente em se tratando de uma peça analítica que iluminava o cenário político do Império na longa duração, é a ausência de ataques ao cristianismo e à sua cultura literária, assunto comum nas obras pagãs do período tardio, como na obra *Adversus christianos*, de Porfírio, e nas *Vitae sophistarum*, de Eunápio (ROHRBACHER, 2002, p. 31).

Já no século VI, Zósimo escreve a contrapelo do “revisionismo” histórico cristãos, narrando os acontecimentos entre a ascensão de Augusto e o saque de Roma, em 410 (NEIL, 2007, p. 332). O autor demonstra ciência da crescente interrelação entre o Estado romano e a *Ecclesia*, porém pretendia preservar a tradição literária das histórias políticas clássicas mediante sua obra, repartida em seis livros, bem como atestar o colapso do Ocidente devido à negligência para com os sacrifícios pagãos (MUELLER, 2011). Ainda assim, Zósimo escreveu em um Império cada vez mais cristianizado e, muito provavelmente, teve contato ou conhecimento das obras dos historiógrafos cristãos sinópticos.

Tendo apresentado o contexto de produção de nosso *corpus* documental, as *Histórias Eclesiásticas* dos historiógrafos sinópticos, levando em consideração tanto seus aspectos literários, como a filiação à obra de Eusébio de Cesareia e, de modo geral, à escrita da História no Mundo Antigo, quanto práticos, a exemplo da transmissão das obras em meio aos leitores cristãos, nos dedicaremos, no capítulo seguinte, à exploração da situação política e social do Império sob Constantino e Constâncio II, temática presente no Livro II de Sócrates, nos Livros III e IV de Sozomeno e no Livro II de Teodoreto. No panorama de mudanças experimentadas

na primeira metade do século IV, destacaremos o aprofundamento da relação entre o Estado e a Igreja, bem como o desenvolvimento da Questão Ariana, querela inicialmente teológica que facionou o corpo eclesiástico e os próprios cristãos do Império, e a fundação de Constantinopla, nova capital estabelecida pela casa constantiniana no Oriente. Tais aspectos são fundamentais para a compreensão da disputa entre Paulo e Macedônio pelo bispado de Constantinopla e o conseqüente engajamento de populares em conflitos violentos que alteraram a paisagem urbana.

CAPÍTULO 2: A Questão Ariana e a cidade de Constantinopla no século IV

O Império Romano passou por intensas transformações sociais e políticas durante a primeira metade do século IV. A crise de legitimidade imperial do século anterior – reconhecida historiograficamente como “Crise do Século III”, “Anarquia Militar” ou “Período dos Imperadores Soldados” – abriu espaço para alterações na organização das províncias e das demais unidades administrativas, ocorrendo também a separação entre a burocracia civil e militar, além de mudanças na configuração social. Ao mesmo tempo, a sociedade romana travava contato com novas experiências religiosas, tanto no que se refere à “religiosidade tradicional”, ligada ao panteão greco-romano e aos rituais cívicos, quanto ao cristianismo, que se estabelecia mais fortemente nos núcleos urbanos (BROWN, 2009, p. 214). Em resposta à Crise do Século III, temos a emergência de um novo sistema político, o *Dominato*, cujos fundamentos remontavam ao governo de Aureliano. Entretanto seu desenvolvimento pleno ocorreu durante os governos de Diocleciano, Constantino e sucessores (SILVA, 2015, p. 31).

O regime do *Dominato*, como sistema político-ideológico, buscava reorganizar o Império mediante a ampliação do aparelho burocrático do Estado, fazendo surgir, assim, novas instâncias de poder na época tardia (ENTRINGER, 2009, p. 14). As províncias, regiões e cidades formavam, através da atuação de funcionário imperiais e gestores municipais, uma rede administrativa muito mais estável para a aplicação da lei e coleta de impostos.³⁹ Os *curiales*, administradores locais, compunham a *boulé* ou a *curia* e constituíam verdadeiras elites cidadinas. Os *curiales* faziam parte da administração dos núcleos urbanos e eram encarregados de coletar impostos, gerenciar o abastecimento de grãos, fornecer meios de entretenimento para a população, como espetáculos e jogos, e manter a ordem pública (ALFÖLDY, 1998, p. 214).

³⁹ De acordo com Frensd (2009, p. 521), a Antiguidade Tardia tem como uma de suas principais características os “grandes projetos de codificação e sistematização”, abrangendo “desde as leis seculares, até a doutrina religiosa”, como será verificado nas disputas conciliares decorrentes da Questão Ariana.

Como sintetiza Brown (2009, p. 245), por meio dos *curiales*, “a intervenção direta nos negócios das cidades torna-se a norma para a administração imperial”, pois as *civitates* e *poleis* eram o epicentro político e social do Império.

Mediante a reforma de Diocleciano, os militares, por sua vez, foram apartados dos cargos administrativos civis, atuando apenas como braço armado e circulando por todo o Império, de modo a evitar a formação de exércitos regionais que pudessem ameaçar o poder central. O papel das unidades militares móveis (*comitatenses*) foi ampliado, assim como o emprego de mão de obra germânica no exército (SILVA; MENDES, 2006, p. 207). Também datam da transição do III para o IV século medidas de cunho fiscal visando ao aumento da arrecadação, a cunhagem de novas moedas e a difusão do pagamento de impostos *in natura*.

No âmbito ideológico, o *Dominato* representou a consolidação de uma tendência política e ideológica tipicamente oriental, de associação dos governantes às forças cósmicas (SILVA, 2015, p. 35). Ao contrário dos *Augusti* no Principado, que em morte eram elevados à condição de *Divus* pela preservação de sua memória e feitos, o imperador do *Dominato* alçava tal categoria ainda em vida. Diocleciano é descrito nas fontes do período como *dominus et deus*, “senhor e deus”, o que eleva o cargo imperial a outro patamar, ao mesmo tempo que a população romana, mesmo aquela que dispunha de cidadania, era tratada como súdita do *dominus* (CORASSIN, 1975, p. 745). Dessa maneira, o acesso ao imperador era mediado pelo corpo de funcionários e burocratas que o cercava e que formavam o *comitatus*, a corte. O caráter divino atribuído a Diocleciano foi acompanhado por todo um aparato ideológico e iconográfico que o filiava aos deuses do panteão greco-romano, declarando-se sua relação a Júpiter, o rei dos deuses, através da adoção do epíteto *Iovius*, assim como seu César, Maximiano, dito *Herculius*, o que o vinculava à Hércules, filho de Júpiter (SILVA; MENDES, 2006, p. 199). Gaddis (2005, p. 7) pondera que os imperadores pagãos da Antiguidade Tardia, assim como os cristãos, posteriormente, “almejavam, acima de tudo, a unidade e concórdia, na religião assim como na

política”, utilizando-se de todas as estratégias disponíveis, incluindo as repressivas e coercitivas.

Além de expandir o aparato burocrático do Império, Diocleciano também reformou a administração central, criando um colégio imperial constituído por dois imperadores sêniores, os Augustos, e dois júniores, Césares. Esse é o sistema que se convencionou denominar de Tetrarquia, criado em 293. A Tetrarquia, embora efêmera, representou um esforço político de reorganização do Império, repartindo-se a governança e o território imperial entre quatro titulares. Diocleciano, o primeiro dos Augustos, ficou responsável pela administração do Egito e das províncias orientais, estabelecendo-se na cidade de Nicomédia. Como seu César, foi nomeado Galério, com autoridade sobre os Balcãs e residência em Sirmio. Maximiano, depois de sua elevação à categoria de Augusto, passou a governar a Península Itálica e o norte da África, instalando-se em Milão. Maximiano concedeu à Constância Cloro, assentado na cidade de Tréveris, o título de César e o comando sobre as Gálias, Hispânia e Britânia.

No que diz respeito à organização da sociedade romana, nota-se um aprofundamento da polarização entre ricos e pobres. A estratificação social seguia um padrão segundo o qual os membros das elites cidadinas e das famílias senatoriais, *potentes*, gozavam de influência política e diversas prerrogativas jurídicas quando comparados ao restante da população, composta por indivíduos engajados majoritariamente nos ofícios produtivos e descritos como *tenuiores*. Segundo Teja (1997, p. 115), a partir do século II, a legislação passou a se referir aos ricos e pobres como *honestiores* e *humiliores*, respectivamente, mesma terminologia adotada nos códigos legislativos da época tardia. Os *humiliores* englobavam as pessoas empobrecidas tanto da cidade quanto do campo, embora houvesse distinção entre elas. Segundo Alföldy (1989, p. 218-219), os camponeses sempre poderiam se abrigar sob a proteção de um senhor, embora sua dispersão espacial dificultasse qualquer ação conjunta. Os cidadãos, por sua vez, estavam à mercê das autoridades locais, mas sua coexistência num mesmo local favorecia-os em

determinadas ocasiões, mesmo repartindo-se num número maior de estratos.⁴⁰ MacMullen (1990, p. 255-256) também destaca a disparidade da sociedade romana tardia, acrescentando que os *humiliores* contavam com representantes junto às elites administrativas, mas que, na prática, suas demandas foram resolvidas por conta própria.

Embora o sistema tetrárquico não tenha durado duas décadas, colapsando em 305, o fracionamento geográfico do governo continuaria a ser uma medida imperial empregada pelos *Augusti* por todo o século IV. As disputas advindas da sucessão hierárquica entre Augustos e Césares foram responsáveis pelo esgotamento do modelo, condicionando a redução do colégio imperial. A célebre batalha entre os pretendentes sêniores Constantino e Maxêncio sobre a ponte Mílvia, em outubro de 312, que trouxe a vitória ao primeiro, significou a equalização das forças imperiais em duas figuras: Licínio, protetor do Oriente, e Constantino, do Ocidente. Além de estender os domínios de Constantino do Atlântico ao Adriático, tal batalha também é tida como um momento-chave para a História do Cristianismo, por conta do significado atribuído a ela pelos cronistas cristãos (NORWICH, 1990, p. 40). Segundo Eusébio de Cesareia (*Vita Constantini*, I, XXVIII), Constantino teria recebido um sinal divino antes da batalha sob a forma de uma visão celeste: uma cruz teria aparecido no céu, em pleno dia, contendo os dizeres *in hoc signo vinces*, “sob esse símbolo vencerás”. Após esse sinal e outra premonição, desta vez onírica, o imperador mandou grafar o *chi-rho* nas armas das legiões e no *labarum*, o estandarte militar, que seriam utilizados no combate.

A escolha desse episódio pelos autores cristãos como um ponto de virada na História do Cristianismo, todavia, constitui um artifício narrativo, um *kairós*, representando, na verdade, a culminância de um longo processo de difusão da Boa Nova na sociedade romana (DAGRON, 2003, p. 128). Para além das discussões acerca da conversão de Constantino e da possível

⁴⁰ O termo *faex* também era empregado pelas autoridades em documentos oficiais para dar conta das camadas inferiores, englobando até mesmo os escravizados nesta categoria.

associação do cristianismo ao culto solar praticado anteriormente pelo imperador, cuja divindade titular era o *Sol Invictus*, a vitória sobre Maxêncio é tida como fato inaugural de uma nova relação entre o Estado romano e a Igreja (NORWICH, 1990, p. 42).

O cristianismo, um credo em expansão

Entre os séculos III e IV, o cristianismo experimentou momentos de relativa estabilidade e também períodos turbulentos, tendo continuado, ainda assim, a desenvolver sua hierarquia, cânones e liturgia.⁴¹ No que diz respeito aos contextos persecutórios, a antiga seita de origem judaica, em alguns momentos, foi tratada pelas autoridades romanas como um obstáculo ao culto cívico tradicional – sendo muitas vezes taxada como motivo da ruptura com a *pax deorum*. A adoração e oferta de sacrifícios às divindades pagãs e ao próprio imperador constituía, para os cristãos, um desvio dos ensinamentos evangélicos, que, em muitos casos, optaram pela aberta desobediência às autoridades. As perseguições, entretanto, durante muito tempo não foram uma política do governo imperial, mas, antes, resultado dos esforços dos governos locais.

Nesse caso, podemos distinguir os períodos persecutórios dos dois primeiros séculos como medidas de escopo regional, levadas a frente pelas autoridades locais em prol da manutenção do *mos maiorum*, enquanto as perseguições inauguradas por Décio, no século III, e também propostas por Diocleciano, entre 303 e 311, constituíam medidas institucionais de controle popular em sintonia com os projetos ideológico imperiais vigentes, nos respectivos contextos de Anarquia Militar e do *Dominato* (SOARES, 2016; RUBENSTEIN, 2001, p. 55). As práticas É notável, porém, que durante o intervalo entre as perseguições e nas regiões em que os editos imperiais não se tornaram efetivos, o cristianismo gozou de momentos de relativa

⁴¹ A palavra liturgia tem origem grega, *leitourgia*, significando o serviço público prestado por autoridades às próprias expensas. Sob o cristianismo, o termo passa a designar um conjunto de práticas comunitárias: desde os ritos celebratórios compartilhados pelos fiéis, até o ministério professado pelos sacerdotes cristãos, como o episcopado, presbiterado e diaconato (RAPP, 2005, p. 167).

paz, como entre 260 e 303, na chamada Pequena Paz da Igreja (ENTRINGER, 2009, p. 18). Por outro lado, o assédio aos cristãos gerou comoção pública, prisões e torturas, contribuindo para a formação de uma nova categoria entre fiéis, baseada na oposição a esse contexto, se necessário com a própria morte: os mártires. A memória dos cristãos supliciados durante as perseguições e as virtudes a eles atribuídas ao suportarem o martírio tornaram-se uma força interna do cristianismo, por meio do culto prestado aos seus heróis. Cada comunidade era responsável por lembrar e celebrar a memória de seus mártires, recebendo em troca a proteção das relíquias por eles deixadas.

Após a Batalha da Ponte Mílvia, o ano de 313, então, ganhou destaque entre os autores cristãos por conta da decisão de Constantino, com a concordância de Licínio, de elevar o cristianismo à categoria de *religio licita*, mediante a confecção de um documento, posteriormente denominado Édito de Milão. O documento, na realidade uma epístola endereçada ao governador da Bitínia e assinada pelos dois imperadores, assegurava a liberdade religiosa no Império, encerrando quaisquer formas de perseguição ou confisco por parte do Estado – como visto durante os governos de Diocleciano e Galério, que apreenderam livros, demoliram locais de culto e confiscaram propriedades cristãs (VASILIEV, 2003, p. 44). Eusébio de Cesareia (*Hist. Eccl.*, X, V, 4) apresenta um trecho do documento no último livro de sua *História Eclesiástica*, como exemplo da nova situação vivida pelos cristãos sob Constantino:

Por conseguinte, quando eu, Constantino Augusto, e eu, Licínio Augusto, chegamos felizmente a Milão e procurávamos tudo o que importava à utilidade e ao bem comum, entre outras coisas que nos pareciam proveitosas em geral, de vários pontos de vista, resolvemos, em primeiro lugar e antes de tudo, dar ordens para assegurar o respeito e a honra à divindade, isto é, decidimos conceder aos cristãos e a todos os outros a livre escolha de seguir a religião que quisessem, de tal modo que tudo que possa haver de divindade e de poder celeste nos seja propício, a nós e a todos os que vivem sob nossa autoridade.

A ação dos de Constantino e Licínio vai no sentido de resguardar a conexão ancestral entre o Império Romano e as divindades, sejam elas integrantes do panteão tradicional seja o Deus cristão, tendo em vista a preservação das benesses concedidas por estas aos cidadãos do Império e o bem-estar dos governantes. Todavia, a promulgação desta diretiva foi interpretada, por meio da narrativa cristã posterior, como um momento decisivo para a História da Igreja, como um atestado universal da legitimidade da nova religião. A partir de então, as perseguições desencadeadas pelos pagãos passaram a ser representadas pelos autores cristãos como acontecimentos que faziam parte do passado heroico da Igreja, em que as “histórias de violência fundacional desempenharam um papel essencial para a formação e definição da comunidade religiosa cristã” (GADDIS, 2005, p. 44).

Os ditames do pseudo-Édito de Milão, todavia, não foram seguidos por Licínio na porção oriental do Império, tendo logo sido retomado o confisco das propriedades eclesiásticas. Esse fato, somado às disputas pela centralização do poder imperial, levou os dois Augustos ao combate aberto: Constantino e Licínio se enfrentaram por cerca de dez anos, até que, em 324, o segundo foi derrotado na Batalha de Crisópolis, cidade situada na região do Bósforo. Segundo consta, após a batalha, a esposa de Licínio, Constância, irmã de Constantino, teria negociado os termos de rendição e exílio do marido.⁴² Desse modo, a partir de 324, Constantino consagra-se como único imperador de todo o *orbis romanorum*, aprofundando o regime do *Dominato* mediante a união de características helenísticas e cristãs na configuração da realeza (*basileia*) (FRIEND, 1989, p. 74).

Sob a casa constantiniana, o soberano, identificado como *basileus*, passaria a experimentar uma nova dimensão religiosa, transformando-o em mediador das forças cósmicas

⁴² Licínio, entretanto, foi morto a mando do imperador no ano seguinte (NORWICH, 1990, p. 57-58). Constantino também retirou seu primeiro filho, Crispo, fruto de uma relação não-oficializada com Minerva, da sucessão imperial, assassinando-o em 326. No mesmo ano, o imperador ordenou uma nova execução, dessa vez de sua consorte, Fausta.

e sendo cultuado de forma particular. Com Constantino já se podem observar os principais traços da *basileia* helenístico-cristã, aprimorada e difundida por seu sucessor, Constâncio II (SILVA, 1995, p. 119). Segundo Lemos (2013, p. 34), a *basileia* substituía a ficção constitucional estabelecida sob o Principado pelo direito divino do imperador, que seria o mantenedor da ordem cósmica. Por essa perspectiva, a entrada do imperador nas cidades, ou seja, seu *adventus*, era comparável ao aparecimento da divindade. Já o acesso a seu conselho, o *consistorium*, e a permissão de falar na presença do imperador eram momentos regidos por um protocolo apropriado. Ao mesmo tempo, as aparições públicas do Augusto tornaram-se menos frequentes, o que reforçava o caráter sobrenatural em torno de sua figura: quando visto, o imperador se apresentava impassível e comedido, com gestos rígidos, assim como as imagens que o representavam por todo o Império. A indumentária também colaborava para essa sacralização, como o uso do diadema de ouro incrustado de pérolas, símbolo da realeza cósmica helenística. Os símbolos *chi*, equivalente ao X no alfabeto grego, e *rho*, P, sobrepostos, formando o monograma com as iniciais do Cristo, também figuram entre os motivos encontrados na cultura material referente ao período. Essa associação de símbolos pagãos e cristãos no programa visual do imperador, parece ter sido aceita sem reservas tanto pelos adeptos do paganismo quanto do cristianismo, uma vez que sua função era essencialmente a mesma: legitimar o cargo imperial e sua função na ordem universal (BOWERSOCK, 1986, p. 300-301). Drake (1996, p. 27) também chama a atenção para o hibridismo da figura imperial ao desafiar a noção de uma divisão rigorosa entre cristãos e pagãos, concebendo o Império como o resultado do entrelaçamento cultural de múltiplas tradições.

O *comitatus*, por sua vez, acresceria às suas funções burocráticas os encargos religiosos, passando a ser composto não apenas por funcionários imperiais, conselheiros e eunucos, mas também pelos bispos, mesmo que em caráter informal. O episcopado, existente desde o século II e firmemente estabelecido nas comunidades cristãs no século III, encontra junto da casa

imperial a oportunidade de ampliar sua força de atuação na sociedade. O bispo havia surgido a partir das necessidades comunitárias expressas por seu próprio título: *episcopus*, em grego, significava “supervisor”, alguém que observa. Nesse sentido, os *episcopoi* seriam responsáveis, inicialmente, pela administração das doações a serem distribuídas à assembleia e também pela vigília contínua dos fiéis, observando tanto as práticas litúrgicas e celebrações quanto zelando pela conduta e pelo bem-estar material das congregações cristãs (RAPP, 2005, p. 26).

Como parte de seu trabalho pastoral, os *episcopoi* também se incumbiam dos cuidados com grupos de relevância para a Igreja, em especial, as virgens, as viúvas e os pobres. As virgens cristãs devotavam sua vida e castidade ao serviço religioso e, por conta disso, alcançavam um status de sacralidade que as distinguiu dos demais membros da congregação, tornando-se encarnações da Igreja, esposa do Cristo (GADDIS, 2009, p. 514). Por conta disso, o apoio e a proteção espiritual e física das virgens eram encargos da elite episcopal. As viúvas, também devotadas à Igreja, auxiliavam na preparação das cerimônias e na vigilância das virgens, diaconisas e demais mulheres, tornando-se, as mais ricas, apoiadoras financeiras das comunidades em que atuavam, como veremos mais adiante ao tratarmos da mãe de Constantino, Helena Augusta (BROWN, 2009, p. 254-255). O auxílio aos pobres, por sua vez, era uma das bases da experiência evangélica proposta pelo cristianismo. Rubenstein (2001, p. 40) destaca a distribuição de mantimentos entre as camadas inferiores da sociedade, o auxílio aos enfermos e o cuidado com os desabrigados como deveres da congregação sob a liderança do bispo. Concomitantemente, a existência de membros menos abastados era uma condição necessária para o exercício da caridade, uma das principais, senão a principal, virtude evangélica. Dessa maneira, “a Igreja contou com um sistema de assistência bem organizado”, o que favoreceu sua consolidação na sociedade romana (BLÁZQUEZ, 1995, p. 360).

Como sintetizado por Claudia Rapp (2005), na época tardia, o episcopado se assentava sobre três dimensões de autoridade: as autoridades pragmática, espiritual e ascética. Por

autoridade pragmática, entende-se todo o conjunto de atividades políticas e sociais que o bispo deveria executar, tratando com os administradores locais, liderando a própria congregação e atuando em seu espaço característico: a cidade. As cidades eram o espaço primordial para o exercício do episcopado, ao contrário dos monges, *monachoi*, que viviam sua experiência religiosa amíúde nos ambientes ermos, como desertos e cavernas, apartados assim dos perigos da sociedade urbana.⁴³ A autoridade pragmática também se vinculava ao processo de formação da categoria episcopal, que, a partir do século IV, contou com um maior ingresso de membros das elites locais, solidificando-se assim as redes de colaboração entre a Igreja e os órgãos da administração.

A autoridade espiritual, por sua vez, dizia respeito aos dons do Espírito manifestados na figural episcopal, como a leitura e exegese das Escrituras, a pregação em línguas, a instrução da comunidade por meio dos sermões, a administração dos sacramentos, a exemplo do batismo; os dons de cura e exorcismo, também realizados pelos monges do deserto. É digno de nota que a *techné* necessária para a interpretação das Escrituras era indispensável aos bispos, que, em muitos casos, possuíam instrução preliminar em gramática obtida nas escolas pagãs. Rapp (2000, p. 383) também chama a atenção para o reconhecimento do bispo por seus pares como portador do Espírito, *pneumatophoros*, ou possuidor de um discernimento divino, *gnostikos*.

A última das dimensões da autoridade episcopal, a ascética, refere-se à realização do propósito evangélico por meio da observância da caridade, do jejum e das demais práticas de

⁴³ Brown (1996, p. 51) estabelece que os monges não possuíam um status legal como os bispos, no início do século IV. Entretanto, com o passar do século, o monacato se transformaria numa força considerável dentro do cristianismo, sendo acompanhado por um número crescente de fiéis e organizando-se nos mosteiros. Sob Constâncio II, de acordo com Friend (1989, p. 95), tanto os ramos cenobita e anacoreta tiveram um desenvolvimento expressivo. Dentre as comunidades cenobitas desse período, podemos destacar a organização dos mosteiros em Constantinopla, uma das primeiras cidades do Império a contar com tais arranjos, e diretamente relacionada à Macedônio e a disputa pelo episcopado da cidade. Como descreve Sozomeno (IV, XXVII), os primeiros mosteiros nas cercanias da cidade foram estabelecidos sob as ordens de Macedônio, com o apoio de Elêusio, bispo de Cízico, e Maratônio, bispo de Nicomédia, sacerdotes também arianos. A situação dos primeiros mosteiros em Constantinopla também será abordada no próximo capítulo. A habitação dos lugares ermos, por outro lado, não era exclusiva do monacato, existindo também uma designação de bispos destinados a coordenar as comunidades do interior, os *chorepiskopoi* (RAPP, 2005; HUMPHRIES, 2006, p. 155).

despojamento dos confortos materiais. Por definição, *askésis* é o termo grego utilizado para delimitar as práticas militares de treinamento do corpo, práticas essas adotadas por diversas correntes filosóficas no Mundo Antigo (SILVA, 2015, p. 25). Sob o cristianismo, o ascetismo torna-se um pré-requisito para a comunhão com o sagrado, uma vez que propunha o desapego dos prazeres carnis em busca da purificação corporal e espiritual. A riqueza material e o poder, de acordo com a conduta ascética, deveriam ser recursos direcionados exclusivamente para o serviço da Igreja (BROWN, 1996, 19). Em vista disso, a rotina de orações da liturgia diária, o dispêndio da fortuna em prol dos necessitados e o comparecimento a locais tidos como santos, como a igreja, eram algumas das medidas adotadas pelos bispos e encorajadas por eles. As virgens e os monges, por sua vez, eram também exemplos da tendência ascética encontrada no cristianismo da época tardia.

Juntos, o bispo, presbíteros e diáconos, outras duas categorias sacerdotais subordinadas ao primeiro, constituíam a hierarquia eclesiástica tipicamente citadina, que, de acordo com Gaddis (2009, p. 512), já existiria desde o século II.⁴⁴ Tais figuras, além disso, inseriam-se num contexto mais amplo de homens santos que atuaram durante a Antiguidade Tardia, como tratado por Silva (2015, p.186), ao lado de monges, magos e filósofos.⁴⁵ Esses ditos *theioi andres*, homens santos, compunham a atmosfera espiritual do mundo romano, facilitando a comunicação entre o plano terrestre e as esferas sagradas, tanto a cristã quanto a pagã, e representando aquilo que Brown (1996, p. 60) denomina de “senso comum religioso” da Antiguidade Tardia. As práticas mágicas dos magos e os poderes celestes dos bispos e monges os tornavam referência nas suas localidades, cujos habitantes buscavam conforto espiritual,

⁴⁴ Enquanto *episcopus* se referia ao “supervisor”, presbítero, *presbuteros*, e diácono, *diakonos*, significavam ancião e servo, respectivamente. Rapp (2005, p. 173) afirma que no *cursus honorum* eclesiástico, o episcopado era o topo da cadeia hierárquica.

⁴⁵ Blázquez (1995, p. 227) informa que os filósofos se utilizavam de métodos similares ao dos sacerdotes cristãos, apoiando-se em “obrigações morais e intelectuais, assim como um ascetismo moderado”. Os mitos eram interpretados por eles num sentido alegórico, buscando lições filosóficas universais e tornando-os guias espirituais da mesma maneira que os bispos, uma vez que também apresentavam um meio de comunicação com o divino.

material e físico junto a eles. Por conta da aproximação entre o Império e a Igreja a partir de Constantino, os bispos se sobressaíram aos demais homens santos no que dizia respeito ao controle da população nos grandes centros urbanos, razão pela qual Blázquez (1995, p. 284) considera o bispo dessa época uma “espécie de poliedro, pois poderia figurar como sacerdote, político, retórico, jurista e juiz”.

Durante os governos de Constantino e de Constâncio II as obrigações episcopais foram expandidas: os deveres pastorais passaram a dividir a agenda com a administração tanto do patrimônio eclesiástico quanto das próprias cidades. Constantino garantiu aos bispos a isenção do pagamento de impostos, o autoridade jurídica sobre as questões levadas ao tribunal eclesiástico, *audientia episcopalis*, a prerrogativa da libertação de escravos, *manumissio in ecclesia*, além de inscrevê-los no *cursus publicus*, serviço imperial que arcava com os custos de deslocamento das autoridades entre as cidades do Império (TESTA, 2009, p. 528; RAPP, 2005). Rubenstein (2001, p. 98) acrescenta ainda a incumbência de supervisionar a distribuição de donativos imperiais (cereais, vinho), encargo especialmente vinculado aos bispos de Alexandria e Constantinopla. Por esse motivo, Silva (2006, p. 254) afirma que Constantino considerava a Igreja uma “poderosa agência de bem estar social”, ligada a ações que exprimiam a filantropia imperial.

Tais medidas ajudaram a consolidar a posição dos bispos e a estreitar os laços já existentes entre eles e suas comunidades. Desde o século III, os *episcopi* compunham uma rede mútua de apoio e comunicação entre as cidades do Império, trocando epistolas e auxiliando uns aos outros em questões de ordem prática, espiritual e intelectual, numa perspectiva de sobrevivência do cristianismo em face das ameaças exteriores (BLÁZQUEZ, 1995, p. 363; GALVÃO-SOBRINHO, 2013, p. 26-27). Sendo assim, as querelas teológicas ou exegéticas locais eram resolvidas por seus próprios bispos, contando, em algumas ocasiões, com a opinião de um prelado externo. O século IV, como veremos na Questão Ariana, conheceu uma dinâmica de

interação entre as autoridades episcopais mais interconectada, em que determinações de uma sé poderiam desencadear reações para além dos limites da congregação em questão.

Constantino também empreendeu um programa massivo de restabelecimento e ampliação do patrimônio da Igreja. Em primeiro lugar, os bens apreendidos durante a Grande Perseguição foram devolvidos às suas comunidades de origem (BLÁZQUEZ, 1995, p. 273). Em seguida, foram renovadas e construídas igrejas em muitas cidades, como em Roma e Jerusalém, de acordo com o princípio de *euergeteia*, do evergetismo greco-romano. Helena Augusta, mãe do imperador, em sua viagem de peregrinação à Terra Santa, patrocinou diversas construções cristãs, como a Igreja do Santo Sepulcro, em Jerusalém, e da Natividade, em Belém. Helena também foi responsável por descobertas “arqueológicas”, ou seja, pela localização de relíquias, tendo encontrado, por exemplo, os supostos fragmentos da Vera Cruz, capazes de operar milagres, como a cura dos enfermos.

Sócrates de Constantinopla, Sozomeno Escolástico e Teodoreto de Ciro reservaram, em suas respectivas obras, mais de um capítulo para a enumeração dos privilégios concedidos por Constantino à Igreja. De acordo com Sócrates (I, XVIII), o imperador aboliu os jogos de gladiadores, corrigiu as imoralidades perpetradas pela população de Heliópolis, onde noivas eram dadas aos seus esposos, embora não fossem mais virgens, o que contrariava frontalmente as tradições greco-romanas e judaicas, e transferiu as oferendas feitas a Serápis em favor da cheia do Nilo para a congregação presidida por Alexandre, uma vez que a cheia do rio ocorria em “razão das decisões da Providência” (*pronoia*), e não pelo poder dos deuses pagãos. Sozomeno (I, VIII) complementa tal narrativa ao descrever as campanhas militares conduzidas pelo imperador, nas quais as armas utilizadas pelos legionários deveriam ser marcadas com o sinal da cruz. Os tributos coletados das cidades sitiadas também deveriam ser oferecidos diretamente à Igreja. Teodoreto (I, XIV-XV), por sua vez, apresenta epístolas trocadas entre o imperador e Eusébio de Cesareia acerca da construção e restauro de igrejas na Palestina, bem

como o pedido oficial de cópias das Escrituras para a sé de Constantinopla. Em ambos os casos, Constantino autoriza o uso de mão de obra especializada, artífices e transportadores pelos membros da elite eclesiástica mediante requisição aos funcionários públicos e magistrados locais. Todos os três historiógrafos sinópticos são unânimes em descrever, no início de suas obras, edificações e benfeitorias feitas aos cristãos pela casa imperial nas mais variadas localidades do Império.

Todo esse conjunto de privilégios financeiros, políticos e jurídicos concedidos por Constantino à Igreja tinha como propósito a preservação da unidade romana. Para além da manutenção da *pax deorum*, já mencionada, o alinhamento entre o Estado e a Igreja, no século IV, visava à manutenção de um Estado sólido alcançado mediante as transformações políticas do *Dominato*. Rubenstein (2001, p. 38) apresenta esse contexto de forma sucinta: “a ‘salvação’ política, como a salvação da alma, dependia da vontade divina e da fidelidade e retidão do seu povo”. A unificação do povo romano sob uma mesma religião monoteísta que fornecia um aparato simbólico à *basileia* foi um objetivo comum compartilhado por Constantino e Constâncio II. Concomitantemente, as novas prerrogativas concedidas à *Ecclesia* expandiam os poderes dos bispos, que alcançavam o mesmo status das elites cidadinas, sendo chamados de *illustris* e *gloriosissimus* pelo imperador em mais de uma ocasião, e tendo um lugar reservado na corte para eles (RAPP, 2005, p. 236-237). A nova conjuntura também fornecia oportunidades para a difusão do cristianismo não somente entre os habitantes do império, mas para além do *limes*, como visto nas missões de cristianização da Pérsia, da Índia e da Armênia.⁴⁶ Dagron (2003, p. 129) caracteriza essa aproximação entre a *Ecclesia* e o Império como um esquema

⁴⁶ Por cristianização, entendemos o processo descrito por Peter Brown (1996, p. 7) de difusão do cristianismo em meio às sociedades, sejam elas baseadas na religiosidade tradicional greco-romana, no judaísmo ou no politeísmo exterior ao Império romano. Tal processo se dá de maneira lenta e “tendendo a ser incompleta”, entretanto, é representado pelos próprios cristãos enquanto triunfante. Sócrates (I, XIX-XX), Sozomeno (II, VII-XI, XXIV) apresentam esse processo em suas respectivas *Histórias*, destacando a proeminência romana em levar a fé cristã aos povos vizinhos. De acordo com Frend (1989, p.84), Constâncio II, por conta dos atritos com a Pérsia, tinha especial interesse em manter bispos de confiança nas cidades fronteiriças, como Cesareia e Antioquia.

“gradual, sucessivamente ajustado aos problemas que surgiam, de modo às vezes contraditório”, em face dos inevitáveis atritos entre os bispos e as autoridades seculares.

Com a morte de Constantino, em 337, o Império foi repartido entre os filhos do imperador. A Constantino II, o primogênito, foi destinada a porção que englobava a Britânia, a Gália, a Hispânia e a Mauritânia; a Constâncio II coube o governo da Ásia Menor, do Egito, da Síria e da Cirenaica, enquanto Constante, o filho mais novo, posto sob a tutela de Constantino II, ficou responsável pela Península Itálica, África Proconsular, Panônia, Macedônia e Acaia. Constâncio II adquiriu, posteriormente, o controle sobre a Trácia, onde se situava Constantinopla, em troca do apoio a Constante no conflito contra Constantino II – porém, sua residência oficial era Nicomédia (BARNES, 2001, p. 35; NORWICH, 1990, p. 81). A sucessão de Constantino marcava a ascensão dos primeiros imperadores criados sob a égide do cristianismo, constituindo assim uma dinastia imperial cristã (SILVA, 2015, p. 97).⁴⁷

A nova divisão tríplice do Império, todavia, foi desfeita em menos de uma década, quando Constantino II e Constante se engajaram em conflito aberto pelo poderio sobre as regiões do norte da África. Constante saíra vitorioso, tomando para si o controle de toda a *pars Occidentalis*. A relação entre os dois *Augusti* restantes, Constâncio II e Constante, se manteve relativamente pacífica, à exceção da troca de ameaças feitas em decorrência da Questão Ariana e seus desdobramentos nos quadros eclesiásticos: Constante ameaçou seu irmão de ir à guerra caso ele se recusasse a readmitir bispos nicenos exilados de suas sés. O atrito entre os dois está relacionado à sua diferença de postura tanto no que diz respeito a política religiosa quanto no tocante à opinião teológica, sendo Constâncio II considerado um imperador de tendência ariana e Constante, niceno.

⁴⁷ Em 337, os demais herdeiros e autoridades de alta patente ligados a Constantino e Constâncio Cloro, provavelmente sob a liderança de Constâncio II, foram executados, deixando o controle do Império apenas entre os três imperadores mencionados. Também foram poupados Juliano e Galo, netos de Constantino e posteriormente elevados a condição de Césares (AYRES, 2004, p. 103)

O governo de Constante terminou em 350, quando da usurpação de Magnêncio, que derrotou o filho mais novo de Constantino e se estabeleceu como imperador no Ocidente. Constâncio II decidiu entrar em combate aberto contra Magnêncio e a série de campanhas militares que empreendeu culminaram na derrota do usurpador e no seu posterior suicídio, em 353, na cidade de Lyon. Magnêncio também teve envolvimento na Questão Ariana por conta de uma suposta ligação com Atanásio de Alexandria, bispo niceno que havia sido exilado duas vezes por ordem de Constâncio II (BARNES, 2001, p. 165).

Na condição de único imperador, Constâncio II governou até 361, quando faleceu em plena campanha contra seu sobrinho Juliano, a quem havia nomeado César e que se autoproclamara Augusto. Constâncio II, como aponta Arce (1979, p.69), havia recebido uma instrução superior à de seu pai, tendo sido educado de acordo com os conhecimentos esperados de um homem de seu nível social, incluindo o treinamento nas artes militares e nas Escrituras. Em particular, parece que o imperador possuía facilidade no manejo da arte retórica, tendo em vista que costumava se dirigir pessoalmente aos seus subordinados por meio das *adlocutiones*, como nos permitem concluir os discursos – embora fictícios – atribuídos a ele pelos cronistas, a exemplo de Amiano Marcelino (*Res Gestae*, 14, 10.11; 15, 8.5; 21, 13.10).

Quanto à sua atuação em âmbito religioso, a política de Constâncio II aprofundou o estreitamento das relações Estado-Igreja. Sob sua administração, os bispos ampliaram sua influência nas redes políticas dentro e fora das cidades romanas. Também se tornou mais frequente o emprego das autoridades religiosas cristãs, de orientação teológica similar à do imperador, como representantes oficiais imbuídos de *dignitas*, que atuaram como emissários (BARNES, 2001, p. 166). MacMullen (1990, p. 268-269) faz uma alusão ao episcopado monárquico, modelo que coloca o bispo como autoridade suprema de sua comunidade, ao denominar tais figuras de “pequenos reis” que poderiam “competir em fortuna com governadores e senadores de menor influência”. Testa (2009, p. 532) afirma que Constâncio II

favorecia os *episcopoi* também no sentido de aumentar a assembleia cristã por meio de novas conversões. O imperador, por outro lado, adotou medidas visando a cercear as práticas pagãs, como a proibição de consultas aos oráculos, adivinhos e astrólogos (BLÁZQUEZ, 1995, p. 276). Tais medidas, além de responder aos anseios do episcopado, contrário às artes mágicas, revelavam o investimento feito pelo imperador na proteção da *basileia*, uma vez que as previsões e sortilégios poderiam ser usados contra o soberano, o supremo protetor da ordem cósmica e detentor do monopólio do sagrado (SILVA, 2015, p. 38). Outro episódio em que Constâncio II agiu em oposição ao paganismo foi a remoção da estátua tradicional da Vitória do recinto de reunião do Senado romano, causando comoção entre os aristocratas pagãos, a exemplo de Símaco (THOMPSON, 2005).

A diferença entre a atuação de Constantino e de Constâncio II quanto ao cristianismo pode ser melhor compreendida mediante a ingerência deste último na Questão Ariana, uma querela teológica da Igreja no século IV, com reflexos políticos e sociais por todo o Império tardio. Entretanto, ambos os imperadores estavam empenhados em fortalecer o cristianismo, de modo a torna-lo um instrumento de aglutinação da população sob um ideal comum, de unificação do Império, como nos permitem concluir os projetos maciços de construção de igrejas, o aumento do patrimônio eclesiástico e o apoio imperial para que bispos alinhados com o soberano tivessem total controle sobre suas respectivas comunidades ou mesmo cidades.

Emergência e desdobramentos da Questão Ariana no Oriente

Durante os três primeiros séculos de existência, o cristianismo teve de lidar com dificuldades para se estabelecer na sociedade romana, em virtude das perseguições que sofre, seja a nível local ou imperial. Esse período de instabilidade, todavia, dividiu espaço com outros fenômenos que se processavam dentro da própria *Ecclesia*. De fato, nesses três séculos

observamos também a formação da hierarquia episcopal, a difusão da Boa Nova mediante o proselitismo, a penetração do cristianismo nas diferentes camadas sociais, incluindo a elite, por meio das matronas viúvas, e a definição dos cânones e das liturgias.

Este caráter comunitário do cristianismo deu margem ao surgimento de manifestações particulares a cada local, coexistindo tradições litúrgicas distintas, embora vinculadas a um mesmo credo. As variações adaptações feitas pelas *ecclesiae* por muito tempo continuaram a existir, conforme as realidades particulares a cada cidade (AYRES, 2004, p. 85). Entretanto, as questões de maior relevância, que diziam respeito aos fundamentos da religião e à sua estrutura historicamente construída, foram pouco a pouco reclamando a atenção das autoridades eclesiásticas. De acordo com a interpretação dos movimentos religiosos por Julia (1976, p. 105), podemos afirmar que transformações pelas quais passava a sociedade romana na Antiguidade Tardia produzem “nos fieis modificações de ideias e de desejos tais que os obrigam a modificar as diversas partes de seu sistema religioso”.

Como dissemos, era comum a intervenção de um prelado exterior numa disputa ou debate de outra sé. Todavia, em virtude do estreitamento das relações entre a Igreja e o Império, como proposto por Constantino mediante seu ideal de unificação, a busca por uma homogeneidade teológica e dogmática tornou-se uma demanda dos imperadores, além dos próprios membros da hierarquia clerical, investidos de crescente autoridade em âmbito temporal e secular.

Nesse sentido, a Igreja busca, coletivamente, estabelecer os limites entre a atitude correta no que tange à interpretação das Escrituras e à práxis religiosa, à ortodoxia, por meio da negação de quaisquer movimentos ou indivíduos que se afastassem dos comportamentos esperados. Num cenário como esse, todos aqueles que dissentissem da orientação majoritária eram taxados de heréticos (GADDIS, 2009, p. 516). A origem do termo heresia remonta ao grego *hairesis*, “escolha”, denotando a opção pelo caminho incorreto feita por aqueles que iam na contramão do consenso estabelecido (HUMPHRIES, 2006, p. 158; RIVES, 2005, p. 23). Também era

recorrente o uso do termo “anátema” para se rotular um herético, que ficava assim sujeito à expulsão da comunidade e à execração pública.

A definição oficial de uma heresia pela Igreja foi um processo de longa duração e posterior ao surgimento das distintas interpretações teológicas ou escriturais – em outras palavras, nenhum grupo surgiu portando o rótulo de herético, que resultou, antes, de uma dinâmica identitária (SANDWELL, 2007). Sendo assim, os dois lados envolvidos em uma disputa dogmática se colocavam como ortodoxos, como detentores do caminho correto a ser seguido pelo restante da *Ecclesia* (GADDIS, 2005, p. 71). A sobrevivência de um dos lados, contudo, foi fruto de negociações tanto dentro quanto fora do âmbito religioso, levando em consideração a intervenção de forças externas à Igreja. Tais negociações poderiam durar décadas.

Constantino já havia lidado com essas divisões entre os cristãos quando da sua ascensão no colégio imperial, atuando no sentido de pacificar os conflitos. Em 313, a igreja do Norte da África experienciava um cisma entre os fiéis e sacerdotes, em decorrência das perseguições de Diocleciano (DUNZL, 2007, p. 50). Uma parte dos cristãos apoiava a eleição de Ceciliano como bispo de Cartago, enquanto outra, apoiava a candidatura de Donato, acusando Ceciliano de ser um *traditor*, alguém que havia renegado a fé e se submetido aos rituais pagãos impostos pelas autoridades romanas tendo em vista a própria sobrevivência. O cisma donatista, ou seja, aquele liderado por Donato, tomou proporções significativas na região, uma vez que a população norte-africana aderiu à disputa, incorporando também reivindicações particulares contra a exploração sofrida nas mãos da administração romana. O donatismo em muito se assemelha ao novacianismo, surgido no contexto pós-perseguição de Décio, em 250, na cidade de Roma, em que dois bispos lideravam facções opostas, contando com igrejas próprias. Tanto os donatistas quanto os novacianos questionavam a validade dos sacramentos ministrados por um sacerdote

traditor ou *lapsus* e se mantiveram ativos ao longo do século IV, embora fossem considerados heréticos.⁴⁸

A Questão Ariana, por sua vez, surgiu por volta de 318, na cidade de Alexandria, como uma provocação teológica acerca da natureza da Trindade. Ário, presbítero da diocese de Baucális, próxima do ginásio, no centro da cidade, teria proposto uma diferenciação entre as três pessoas da Trindade baseada na disparidade de poder e majestade entre elas, criando, assim, uma hierarquia entre o Pai e o Filho.⁴⁹ Os termos utilizados pelo presbítero e por seus seguidores foram formulados durante toda a primeira metade do século IV. Entretanto, desde o começo das pregações de Ário o termo *ousia* – traduzido do grego para o latim como *substantia*, e que significava “natureza”, “substância” e “essência” – era empregado para denotar a diferença entre as hipóstases. Jesus, desse modo, seria de uma *ousia* inferior à de Deus Pai, sendo então uma criatura, pois tomara forma em determinado momento e pela vontade de um ser outro, não-criado e eterno. Esse posicionamento implicava, então, uma visão subordinacionista da Trindade (FRANGIOTTI, 1995 p. 85).⁵⁰ Para fundamentar sua doutrina, Ário recorria à interpretação de diversas passagens do Antigo e do Novo Testamento, dentre as quais, a mais significativa era o trecho contido em *Provérbios* (8, 22), que retratava o Messias como uma criatura: “Iahweh me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigo.”

⁴⁸ Os novacianos se denominavam *cathari*, “puros”, e mantiveram suas congregações separadas até o século V, quando foram considerados heréticos e removidos da comunhão com o restante da Igreja (GADDIS, 2005, p. 40). Norwich (1990, p. 52) lembra do melecianismo como outro movimento na Igreja do início do século IV a ser enfrentado por Constantino: uma querela alexandrina também originária dos contextos persecutórios e das acusações de abjuração da fé cristã. Melécio de Licópolis, quando da perseguição de Diocleciano, se apossara da sé de Alexandria, uma vez que Pedro, bispo original, fugira. Com o fim da perseguição, Pedro retornou e acusou Melécio de ser um *lapsi*. O conflito dividiu a Igreja local e foi associado ao arianismo, sendo condenados os melecianos também no Concílio de Niceia, de 325. Ao resgatar também a figura de Orígenes, Rubenstein (2001, p. 79) chama Alexandria de “estufa de debates e inovações teológicas”.

⁴⁹ Magalhães de Oliveira (2016a) pondera que Ário era provavelmente de origem líbia, nascido na década de 250. Fora consagrado presbítero por Áquilas, antecessor de Alexandre. Em grandes comunidades, como a de Alexandria, os presbíteros poderiam ser encarregados de dioceses em nome do bispo da cidade, como é o caso de Ário. O papel do presbítero, nesses casos, não se limitava à uma função representativa, cabendo a eles as mesmas prerrogativas que um bispo de cidades menores, como afirma Dunzl (2007, p. 41). Os dois autores confirmam a primazia da diocese alexandrina no contexto egípcio, estendendo sua influência até o interior (*chora*).

⁵⁰ A interpretação exterior feita pelos pagãos da figura de Cristo sugeria uma filiação similar à de Hércules e Zeus, tornando o nazareno uma espécie de semideus (RUBENSTEIN, 2001, p. 148).

O Filho, na tradição cristã, era também assimilado ao *Logos*, à palavra divina e força criadora originada em/por Deus para auxiliar na tarefa de gerar o mundo (DUNZL, 2007, p. 43-45).⁵¹ A teologia de Ário se aproveitava dessa assimilação para destacar a vinda do Cristo à Terra como instrumento dos propósitos celestes e, por isso, inferior na cadeia de comando celestial. Essa interpretação da Encarnação pelos arianos pareceu, aos opositores, uma diminuição da figura de Cristo, equiparado a um mero humano (STEAD, 2000, p. 25). A inferiorização e humanização do Filho, por outro lado, significava um caminho de salvação possível aos fiéis, pois, na medida em que a divindade se fez humano, ela se aproximou da própria natureza dos fiéis, que teriam assim em vista, Deus feito homem, um modelo palpável para seguir. Ário, dessa maneira, enfatizava o papel do indivíduo no processo de santificação e remissão do pecado original. Como afirma Fernández Ardanaz (1995, p. 265), o século IV foi um momento de reflexão acerca do caráter totalizante do cristianismo, uma religião que dispunha de um conjunto de práticas bem estabelecido, de um intenso sentido moral e de uma maneira própria de interpretar o presente, passado e o futuro.⁵²

A Questão Ariana nos permite avaliar a penetração do cristianismo no tecido social do Império, tendo em vista seu apelo à população. Loring García (2004, p. 90) propõe que o arianismo se baseou, inicialmente, numa perspectiva individualista do processo de salvação,

⁵¹ Galvão-Sobrinho (2013, p. 31-32) propõe que os cristãos compreendiam a divindade do Pai de acordo com a filosofia platônica de um “ser inteiramente espiritual, sem começo nem fim, autossuficiente, perfeito, imutável, imperturbável e completamente removido do corruptor e sempre-cambiante mundo da matéria”. Jesus, enquanto Logos, faria o papel do Demiurgo platônico, uma entidade intermediária para a criação física do mundo. O Espírito Santo, terceira pessoa da Trindade, não aparece nas disputas teológicas da primeira metade do século IV com a mesma frequência que no século seguinte, quando a polêmica pneumatológica causaria outras cisões entre os membros da hierarquia eclesiástica (LADARIA, 2015, p. 207). Todavia, declarações acerca de sua natureza e posição em comparação ao Pai e o Filho podem ser encontradas nos credos publicados pelos concílios, de maneira secundária, e em movimentos menores, como os macedonianos, ligados a Macedônio de Constantinopla a partir da década de 360.

⁵² Rives (2005) compara o cristianismo ao judaísmo concebendo-os como estruturas totalizantes. Para o autor, indícios dessa estrutura podem ser traçados desde os trabalhos de Paulo, no caso do cristianismo. Para o fiel, a nova religião era uma forma de enxergar o mundo em que vivia que englobava aspectos filosóficos, rituais, mitológicos e organizacionais num único sistema. Com a difusão da fé e conversão em massa experienciadas no século IV e a aproximação com o Estado, a busca pela unificação entre as diversas comunidades mostrou-se como um caminho natural para as lideranças cristãs.

em que o conhecimento da verdade teológica pelo fiel e a prática dos rituais que conduziam a essa verdade seriam a única maneira de assegurar a vida eterna. Assim como Loring García, Cruz (2010, p. 17) admite a preocupação com a salvação, posta pela Questão Ariana, que levou os populares a nela se envolverem de maneira mais profunda, por meio do debate nas ruas e praças das cidades, utilizando-se da religião como “língua comum e acessível a todos”. Galvão-Sobrinho (2013, p. 156), por sua vez, afirma que o trabalho pedagógico dos bispos em ensinar a interpretação correta acerca da Trindade foi um fator que favoreceu o engajamento dos populares na controvérsia, a despeito de qualquer interferência episcopal direta nos levantes urbanos. A razão pela qual esse assunto suscitava o interesse das massas era o seu impacto na perspectiva futura de salvação, pois a adesão a interpretação equivocada da natureza da divindade cristã poderia resultar em danação eterna. Ayres (2004, p. 56), por sua vez, se opõe a Loring García e a Galvão-Sobrinho, pois, segundo ele, a expectativa de salvação é uma preocupação dos teólogos modernos. Para os antigos, bastava a discordância acerca da interpretação da Trindade para desencadear a disputa.

Sócrates e Sozomeno divergem quanto aos eventos que deram origem a controvérsia ariana em Alexandria. A narrativa de Sócrates (I, V-VI) apresenta Ário pregando suas opiniões teológicas em forma de resposta aos discursos proferidos pelo bispo da cidade, Alexandre, a quem acusava de sabelianismo.⁵³ Ainda segundo o Sócrates, quando Alexandre tomou ciência dos ensinamentos do presbítero, agiu de imediato a fim de sufocar a interpretação que propunha uma possível diferença entre as pessoas da Trindade, mas o pensamento de Ário já teria se disseminado pela comunidade alexandrina e pelas cidades vizinhas. Quando se refere a Ário, sua atitude e a de seus seguidores, Sócrates utiliza a expressão *philoneikia*, taxando seu

⁵³ Loring García (2004, p. 94) apresenta o Sabelianismo como uma explicação acerca das funções das pessoas da Trindade no século III. Segundo a autora, Sabélio de Roma, nascido provavelmente na Líbia, propunha que “Deus toma aspecto de ou forma de Pai quando cria o mundo, o do Filho quando da redenção e o do Espírito Santo quando da santificação”. O sabelianismo, entretanto, não respondia a existência individual das três pessoas, tornando-as aspectos transmutáveis ou, como indica Magalhães de Oliveira (2016a), “máscaras”.

comportamento como irracional e fruto de um “amor pela controvérsia”, que reduziria suas proposições teológicas a “vendetas pessoais ou falhas de caráter” (GADDIS, 2005, p. 24).

Na versão de Sozomeno (I, XV), Alexandre teria convidado Ário e os demais bispos, presbíteros e diáconos das redondezas para um debate no qual as duas teologias, a ariana e a de seus opositores, seriam postas à prova e, em certa medida, negociadas – num modelo similar ao de resolução das disputas eclesiásticas do século III. O debate não terminou em consenso, e Ário e seus seguidores foram removidos de seus postos. Galvão-Sobrinho (2013, p. 43) propõe que a teologia anti-ariana, que defendia a igualdade entre o Pai e o Filho, não teria apresentado argumentos suficientes quando do embate inicial entre Ário e as autoridades eclesiásticas alexandrinas alinhadas com Alexandre, para responder aos questionamentos colocados pelo presbítero. Ário era conhecido por sua eloquência e retórica afiadas, além de seu carisma e prestígio junto à população local, por conta de seu ascetismo (FRANGIOTTI, 1995, p. 85-86). Nesse sentido, é possível afirmar que tanto o arianismo quanto sua negação foram perspectivas teológicas construídas no decorrer da primeira metade do século IV, não sendo, de início, sistema filosófico plenamente estruturado.

Todos os três historiógrafos sinópticos, todavia, atestam a difusão do debate acerca da Trindade entre os populares. O conflito, iniciado entre os muros da *Ecclesia*, logo alcançou as ruas de Alexandria, chegando aos mercados e ao porto, e daí às cidades vizinhas. Sócrates expõe este cenário da Questão Ariana em seu período inicial:

Por conta disso, o caos prevaleceu em todos os lugares: via-se não somente os prelados das igrejas engajados em disputas, mas a própria população dividida, uns se alinhando a um partido, e outros, com o oposto. Extensão tão vergonhosa teve essa questão, que o cristianismo se tornou motivo de troça até mesmo nos teatros. Aqueles que estavam em Alexandria discutiam vivamente acerca dos pontos mais altos da doutrina e mandavam delegações aos bispos de várias dioceses, enquanto aqueles da facção opositora criavam perturbações similares (Sóc., I, VI).

A divisão mencionada pelo autor não ocorreu apenas em Alexandria, visto que um número cada vez maior de cidades teve acesso ao conteúdo da discussão teológica. Essa

polarização entre os cristãos teria sido sentida até mesmo pelos demais cidadãos, pagãos ou judeus, como aponta o autor ao se referir ao teatro. A ampla difusão do arianismo se deu, em grande medida, pelo esforço do próprio Ário em compor peças musicais destinadas à população mais humilde, pois colocava em versos os principais pontos de seu pensamento teológico.⁵⁴ Filostórgio (2, 2), historiógrafo cristão de tendência ariana, descreve o método pedagógico empregado pelo presbítero após sua remoção de Baucális, em 321:

Uma vez que Ário deixara a igreja [...] escreveu músicas para navegar, moer, viajar e assim por diante, criando músicas compatíveis a cada função, e pelo prazer despertado pela música tomou de assalto o povo simples para sua própria heresia [...] ele chegou a escrever salmos com o melhor de suas capacidades, assim como as músicas para navegar e moer e o tipo de música cantada por viajantes quando estão conduzindo jumentos.

Também data desse mesmo período a *Thalia*, traduzida como “O banquete”, uma obra poética composta por Ário que apresentava as opiniões do autor num formato acessível a leitura e reflexão individuais. A maior parte da obra se perdeu, restando apenas os trechos compilados pelos opositores de Ário, como Atanásio, em sua *Orationes contra Arianos IV*. O emprego desse formato para a comunicação das ideias arianas, juntamente com um modelo explicativo baseado em conceitos filosóficos, como *ousia*, e a disseminação da controvérsia na parte oriental do Império, corrobora a afirmação de diversos autores contemporâneos acerca da dimensão intelectual da Questão Ariana. Para alguns, como Rubenstein (2001, p. 217) e Ladaria (2015, p. 186-187), o arianismo exprimia uma vivência cultural tipicamente helenística, em que até mesmo a divindade deveria ser traduzida com exatidão terminológica e embasamento teórico advindo do platonismo. Essa ancoragem do arianismo na tradição filosófica grega é refutada por Ayres (2004, p. 31), que considera a Questão Ariana uma discussão de cunho

⁵⁴ Segundo Cruz (2010, p. 22), outros pensadores cristãos também adaptaram seus discursos à uma linguagem inteligível ao maior número de espectadores. Os bispos faziam transposições similares em seus sermões e homílias, interpretando as Escrituras e apresentando-as à um público em consonância com suas posturas morais, disciplinares e políticas. Ário é considerado na tradição crista enquanto um dos pioneiros no uso de canções como instrumento de pregação, entretanto, Galvão-Sobrinho (2013, p. 54) ressalta que ele não foi o primeiro.

exegético e fundamentada em autores cristãos anteriores, como Orígenes.⁵⁵ Os debates seriam, então, negociações textuais entre os pensadores do cristianismo, que buscavam nas Escrituras os argumentos mais persuasivos à sua causa. Entretanto, é inegável que o arianismo, sob uma perspectiva de movimento social, como proposto por Entringer (2009, p. 66), foi “capaz de mobilizar os segmentos da sociedade romana em torno da polêmica, perpassando setores governamentais, eclesiásticos e populares e desembocando, muitas vezes, em rebelião aberta pelas ruas das cidades”. Posteriormente, sob Constâncio II, os conflitos violentos por conta da divindade de Cristo tomariam maiores proporções.

Após perder sua posição em Alexandria, Ário buscou apoio nos meios eclesiásticos, enviando cartas a Eusébio de Cesareia e Eusébio de Nicomédia, a fim de construir uma rede de apoio ao seu pensamento e de resguardar sua própria autoridade dentro da Igreja, uma vez que fora removido de sua diocese (GALVÃO-SOBRINHO, 2013, p. 4-5). O alinhamento a uma ou outra das tendências teológicas em disputa gerou conflitos nas demais sés do Oriente e atritos entre membros da elite eclesiástica, culminando em excomunhões e exílios. A instabilidade interna causada pelo arianismo levou Constantino, em 325, a conchamar a reunião dos bispos de todo o Império para a fixação de uma doutrina comum a toda a Igreja que seria adotada pelas comunidades do Oriente e do Ocidente. Diversos sínodos e concílios menores já haviam se reunido desde o século III, porém, atendendo ao convite de entidades eclesiásticas locais e congregando um número reduzido de bispos, geralmente das sés vizinhas à sede da reunião (RUBENSTEIN, 2001, p. 83).⁵⁶ O Concílio de Niceia, por sua vez, contou com a chancela

⁵⁵ Orígenes é um dos primeiros pensadores cristãos a se utilizar do conceito de hipóstases para dar conta da natureza uni-trina da divindade (AYRES, 2004, p. 24-25).

⁵⁶ Como enumera Barnes (2001, p. 171), os concílios são, majoritariamente, reunidos para três funções: o julgamento ou resolução de conflitos ligados a um indivíduo, a determinação de medidas disciplinares para o laicato e para o clero e a definição dos assuntos ligados à doutrina. Drake (2005, p. 8) afirma que atender aos concílios são mais um dos requisitos esperados do bispo, uma vez que fortalecia os laços entre as comunidades, mantendo até mesmo as mais remotas inseridas nas questões debatidas. Vários autores, como Gaddis (2009) e Galvão-Sobrinho (2013), enxergam os concílios enquanto “arenas” em que as autoridades disputavam não somente seus posicionamentos religiosos, mas também os limites da autoridade eclesiástica. Tais reuniões não eram frequentadas apenas pela elite eclesiástica, contando com a participação de leigos nas sessões conciliares e sinodais.

imperial e reuniu uma quantidade expressiva de autoridades cristãs (cerca de 300 bispos) provenientes das sés orientais e ocidentais, o que lhe valeu a alcunha de “ecumênico”, pois dizia respeito à *oikoumene*, ao mundo conhecido.

O deslocamento dos bispos conciliares bem como as demais despesas foram custeadas pelo imperador, que participou da conferência. O tratamento dado pelos cronistas cristãos à figura imperial é divergente no que tange a sua relação com os bispos em Niceia. Quando da entrada de Constantino na sala destinada ao concílio, Sócrates (I, VIII) afirma que o imperador “não se sentou até que todos os bispos, curvando-se, convidaram-no a tomar seu lugar: tamanhos eram o respeito e reverência que o imperador recebia destes homens”. Já Sozomeno (I, XIX) descreve Constantino encaminhando-se diretamente para o “trono que havia sido preparado para ele, e o restante do sínodo foi, então, ordenado a se sentar”. Teodoreto, por fim, apresenta a seguinte cena:

O imperador, juntamente de alguns dos participantes, foi o último a entrar no recinto; notável por sua estatura e digno de admiração por sua beleza e pela ainda mais admirável modéstia que habitava em seu semblante. Uma pequena cadeira foi posicionada para ele no meio da assembleia, sob a qual, entretanto, ele não se sentou até pedir a permissão dos bispos. Então, toda a assembleia sagrada sentou-se ao seu redor (Teo., *Hist. Eccl.*, I, VI).

As três representações do evento denunciam as opiniões dos autores acerca de como deveria se processar o vínculo Estado-Igreja, levando-se em consideração a origem distinta dos autores e suas intenções igualmente diversas expressas em suas respectivas obras. Sócrates enfatiza o respeito mútuo entre o Império e a Igreja; ao passo que Sozomeno, também de leigo, buscando estreitar relações com a corte do século V, ressalta a majestade do Augusto. Teodoreto é o que mais destoa dos três, pois segue a tendência dos demais bispos de seu tempo de sobrepor o poder espiritual ao secular, substituindo, no seu relato, o trono por uma cadeira e os cumprimentos, por um pedido de permissão feito pelo imperador aos prelados.

As decisões do Concílio de Niceia levaram à formulação de um credo, *symbolon*, que demarcou a ortodoxia cristã e sintetizou um posicionamento teológico consistente e comum

sobre a divindade de Cristo, ideia até então desconhecida (AYRES, 2004, p. 85). Vale ressaltar que o “dever de proteger a adoração correta era uma responsabilidade tradicionalmente imputada aos imperadores”, o que aproximava a atuação de Constantino daquelas executadas pelos demais *Augusti*, incluindo Otávio Augusto, que sempre buscaram garantir a *pax deorum* (GADDIS, 2005, p. 31; DRAKE, 1996, p. 31). Dentre os bispos conciliares, formaram-se três facções: uma de forte reação ao arianismo, encabeçada por Alexandre e seu sucessor Atanásio; uma facção que reunia arianos “moderados”, da qual fazia parte Eusébio de Cesareia; e o arianismo de Ário e seus defensores, dentre os quais contava-se Eusébio de Nicomédia (MARROU; DANIELLOU, 1984, p. 262-263). A fórmula de fé adotada pelo conclave indicava a condenação das propostas arianas, fazia alguma concessão à ala moderada e se fundamentava no emprego de um termo estranho às Escrituras com o propósito de equiparar o Pai ao Filho, termo este que resguardava, ao mesmo tempo, a individualidade de ambos como pessoas distintas da Trindade.⁵⁷ Este termo, *homoousios*, ou seja, consubstancial, foi, no entanto, duramente criticado por eclesiásticos de opinião ariana, como o próprio Ário, Teono de Marmárica e Segundo de Ptolemaida, por conta de seu sentido materialista. Ainda assim, tornou-se de uso corrente entre os bispos contrários ao arianismo, denominados a partir de então como nicenos.

Além da condenação de Ário e de seus seguidores – cinco padres, seis diáconos e dois bispos, no total –, que foram destituídos de seus cargos, e da conversão em anátemas de suas posturas, o Concílio de Niceia também abordou temas importantes a fim de normalizar o cristianismo entre o Ocidente e o Oriente, a exemplo da definição de uma data comum para a celebração da Páscoa, a proibição da auto-castração pelos sacerdotes e a necessidade de que um

⁵⁷ Frend (2009, p. 517-518) descreve as decisões doutrinárias conciliares como um consenso entre as partes envolvidas, que quando alcançado era atribuído à inspiração divina. Nesse sentido, os bispos envolvidos se posicionavam enquanto autoridades que faziam parte da sucessão apostólica, “falando em nome dos Pais da Igreja já mortos e dos concílios anteriores, afirmando seu direito de interpretar ou ‘tornar nítido’ o que seus predecessores haviam dito”.

bispo metropolitano seja eleito por pelo menos três bispos provinciais, dentre outros (BARNES, 2001, p. 14).⁵⁸ Autores como Gaddis (2005, p. 65) apontam para a presença de Constantino nas sessões do concílio como uma força de coerção sobre os bispos. O imperador, entretanto, não interferiu diretamente nas decisões tomadas, cabendo-lhe o papel de executor dos veredictos episcopais, como o exílio de Ário. A orientação dos bispos em resolver as questões então colocadas mediante consenso não significou o exercício da tolerância, uma vez que a busca pela unidade implicava, necessariamente, a exclusão de todos aqueles que nela não se enquadrassem.

O comportamento posterior de Constantino para com as decisões eclesiásticas seguiu, em grande medida, o modelo estabelecido por ele em Niceia, deixando o imperador uma margem de autonomia à Igreja na resolução de seus problemas internos, o que exprimia uma inovação, haja visto que “tradicionalmente o imperador romano era considerado como árbitro final de todas as disputas entre seus súditos” (BARNES, 2001, p. 172). O *modus operandi* de Constantino era o seguinte: desde que concorressem para a unidade, as decisões tomadas por um concílio deveriam ser executadas somente após determinação do imperador (FOURNIER, 2006, p. 159; RUBENSTEIN, 2001, p. 167). Os limites e a intervenção de Constantino na Igreja, entretanto, nunca foram oficialmente estabelecidos. Como afirma Eusébio de Cesareia, em seu panegírico, Constantino se apresentavam como *episkopós tôn ektós*, ou seja, um bispo dos assuntos externos à Igreja.⁵⁹ Tal posicionamento, além de ressaltar o nível de aproximação entre as duas instituições, também conferia ao soberano um grau de autoridade sobre o cristianismo, levando-se em consideração que Constantino nunca abdicou de seu título de

⁵⁸ Blázquez (1995, p. 285) e Cruz (2010, p. 26) concordam que o processo de eleição episcopal se transformou em sintonia com a hierarquização da Igreja. Antes do século IV, os bispos eram eleitos pelas próprias comunidades e pelos demais clérigos nelas assentados.

⁵⁹ Rapp (2005, p. 130), assim como Silva (2006, p.255), observa essa denominação de Constantino enquanto uma extensão do processo de assimilação feito por autores cristãos, especialmente Eusébio de Cesareia no *Vita Constantini*, entre a figura imperial e Moisés.

pontifex maximus, um dos mais importantes títulos de um imperador (LORING GARCÍA, 2004, p. 107).

O compromisso firmado em Niceia, entretanto, não permaneceu inabalado com o passar dos anos. Muitos dos bispos que mantinham a posição ariana buscaram ser reintegrados às suas sées, encontrando resistência por parte dos nicenos, que detinham, de certo modo, o apoio do Estado. Os choques entre ambas as facções levaram à convocação de sínodos menores, de caráter local, para lidar com assuntos práticos ligados à Questão Ariana, como a eleição de novos bispos e a observância do credo de Niceia. Em 326, com a morte de Alexandre de Alexandria, Atanásio é elevado à cadeira episcopal da cidade, dando continuidade à oposição contra o arianismo iniciada por seu antecessor. Atanásio tornou-se o representante maior nesta disputa devido à sua extensa produção literária, de cunho teológico e apologético, que combatia os arianos. Dentre suas principais obras, podemos citar *Contra Gentes*, uma apologia contra os pagãos e em defesa do credo niceno, as apologias *Contra Arianos* e *Ad Constantius*, defesa perante o imperador por conta de sua fuga, *Vita Antoni*, biografia de cunho hagiográfico de Antão, e *Historia Arianorum ad Monachos*, uma crônica da Questão Ariana de acordo com sua visão. A biografia de Atanásio se confunde com a história da Questão Ariana, por conta da longevidade dessa personagem, que nasceu em 296 e faleceu em 373, e de seu envolvimento na maioria dos concílios dedicados ao assunto, ora como acusado, tendo sido exilado cinco vezes; ora como acusador do arianismo e defensor do símbolo de Niceia.

Pouco tempo depois, em 337, Constantino faleceu, deixando em aberto a Questão ariana, por conta das oscilações verificadas no comportamento do imperador, que ora tendia a favorecer os nicenos ora os arianos, seguindo os bispos que o estivessem assessorando.⁶⁰ Com a ascensão

⁶⁰ Apenas pouco antes de sua morte, Constantino recebeu o sacramento do batismo, tendo passado boa parte de sua vida defendendo os interesses da Igreja. Norwich (2007) sugere que o batismo tardio “conferia a absolvição completa de todos os pecados, mas infelizmente só podia ser celebrado uma vez”, tendo a escolha do imperador isentando-o de suas ações políticas questionáveis.

de Constâncio II como imperador das provinciais orientais, ponto focal da querela, as sanções aplicadas aos bispos e clérigos recalcitrantes perderam sua validade, ocasionando o retorno dos arianos às suas sés, agindo rapidamente para aproveitar as circunstâncias, de modo a promover a si mesmos e sua causa, o que intensificou choques entre as duas facções (GALVÃO-SOBRINHO, 2013, p. 125). Este segundo momento da Questão Ariana foi o de maior engajamento popular na disputa entre arianos e nicenos, ocorrendo conflitos urbanos e atos de violência. Também data do mesmo ano a morte de Alexandre de Constantinopla, fato que inicia a disputa entre Paulo e Macedônio pela sé da capital, incluindo a atuação dos habitantes em levantes e manifestações em apoio aos candidatos.

Levando em consideração a divisão do Império entre os três herdeiros de Constantino, a historiografia amiúde retrata uma divisão entre bispos ocidentais nicenos e orientais arianos. Entretanto, por mais que a maior parte dos exílios e conflitos de arianos tenha se processado na *pars Orientalis* e que essa região “mantivesse uma certa coesão social, econômica e política que nos permita trata-la enquanto unidade”, que o Ocidente também teve de lidar com as consequências decorrentes da Questão Ariana (GALVÃO-SOBRINHO, 2013, p. 8; LORING GARCÍA, 2004, p. 98). Até a centralização do poder nas mãos de Constâncio II, o assunto causara o cisma entre os irmãos. Em uma ocasião, quando do segundo exílio de Atanásio, entre 339 e 346, este buscou a proteção de Constante, em Tréveris. Depois de ouvir as explicações do bispo e de sua comitiva, que contava com Paulo de Constantinopla, Constante enviou uma missiva a Constâncio II na qual instava-o a reestabelecer os bispos exilados sob ameaça de guerra (SILVA, 2015, p. 56). Esse é um dos muitos exemplos que nos permitem associar a Questão Ariana ao panorama político do Império. Constâncio II acatou o pedido do irmão, a fim de manter a paz. Por sua relação com a disputa sucessória de Constantinopla, este episódio será tratado com maior profundidade no capítulo seguinte.

A política de Constâncio II em relação ao cristianismo e, mais notadamente, à Questão Ariana esteve norteadada pelas diretrizes estabelecidas por Constantino, uma vez que o imperador, assim como seu pai buscou unificar a sociedade romana por meio de uma religião comum, o cristianismo. Nesse sentido, o agravamento das dissidências no interior da Igreja significava uma ameaça à ordem imperial. Constâncio, entretanto, potencializou a intervenção da corte na disputa entre arianos e nicenos, ao tornar-se mais presente nas reuniões conciliares e ao adotar novos critérios na composição dos quadros eclesiásticos. Entre 337 e 361, a ingerência do imperador nos assuntos religiosos se deu de maneira muito mais incisiva do que sob Constantino (SILVA, 2015, p. 95).

Em primeiro lugar, Constâncio II chamou para si a tarefa de referendar as eleições episcopais das principais sés do Império. Dessa maneira, em adição ao quórum de bispos necessário para a eleição de um *episcopus*, a decisão final deveria passar antes pela aprovação do imperador, que poderia anular uma escolha coletiva e transferir sacerdotes de outras comunidades para preencher a vaga episcopal, prescindindo assim de um novo conclave. Aja Sánchez (1991, p. 131) chama a atenção para a tentativa de bispos de ambas as facções em influenciar na decisão imperial, uma vez que estava em jogo o controle sobre as principais sés do Império, a exemplo de Alexandria, Antioquia, Roma e Constantinopla.

Por conseguinte, a intervenção imperial se sobreporia até mesmo aos vereditos conciliares, tanto em suas dimensões litúrgicas quanto teológicas e disciplinares. No que diz respeito à deposição de bispos não alinhados com a corte, Constâncio II transformou o exílio em um importante recurso político para a estabilização da *Ecclesia*. Fournier (2006, p. 165) destaca o exílio como a melhor alternativa disponível ao Estado devido ao novo status alcançado pelos bispos, que, compondo uma nova elite, não deveriam sofrer tortura ou execução. A finalidade desses banimentos era “prevenir, o máximo possível, que os bispos mantivessem alguma forma de comunicação com a cidade”, minando sua autoridade perante a

população (KOSIŃSKI, 2015, p. 231). Como declara Stevenson (2014, p. 26), os exílios levados a cabo pelo imperador tendiam a favorecer os bispos arianos, que substituíam os nicenos, mas isso não era regra. Como pondera o autor, Constâncio também removeu membros da facção ariana e reestabeleceu nicenos de acordo com sua interpretação particular da conjuntura política. Desse modo, os exílios diziam respeito ao comportamento esperado pela casa imperial por parte dos prelados, em especial no que se referia à preservação da ordem nos ambientes urbanos.⁶¹

Já do ponto de vista dogmático, os credos e revisões promulgadas nos sínodos e concílios nem sempre estiveram de acordo com a visão do imperador. Entre Constantino e Constâncio II, como enumera Sócrates (II, XLI), foram apresentados 9 símbolos de fé cristãos, em diversos sínodos. Ao contrário de Constantino, o “bispo dos assuntos externos”, Constâncio se intitulava *episcopus episcoporum*, “bispo dos bispos”, epíteto que enfatiza sua proeminência em assuntos eclesiásticos e acentuava o caráter sagrado da *basileia* (SILVA, 2015, p. 85). Segundo Loring García (2004, p. 108), o imperador agia de acordo com o princípio segundo o qual “se Cristo era considerado um representante de Deus, o imperador, por sua vez, poderia reclamar ser representante de Cristo”. Atanásio (*Historia Arianorum ad Monachos*, IV, 33) sintetiza essa nova posição assumida pelo imperador, atribuindo-lhe uma frase, dita no contexto do Concílio de Milão, em 355, quando Constâncio instou os bispos presentes a rejeitar o bispo alexandrino e sua teologia nicena: “Seja qual for o meu querer, que seja considerado cânone”.

O arianismo, na condição de doutrina teológica defendida por eclesiásticos dos séculos IV, tem sido revisto pelos estudiosos contemporâneos, como Ayres (2004), que problematizam o protagonismo de Ário ao propor um desenvolvimento conjunto da doutrina entre ele e os seus partidários. A tentativa de se iluminar uma teologia puramente ariana posterior a Ário é

⁶¹ Silva (2015, p. 85) reconhece que a execução dos desígnios imperiais era feita pelas mãos dos prefeitos do pretório, “tendo competência para promulgar editos que tornem mais fácil a aplicação da lei em um nível local” e possuindo “sempre competência para emitir *evectioes*.”

problemática, tendo em vista as divergências de interpretação acerca do grau de diferença entre o Pai e o Filho, o que conduziu os arianos à fragmentação (DUNZL, 2007, p. 63). A categoria “arianos” teria sido, então, apenas um rótulo empregado com o propósito de desqualificar os dissidentes da ortodoxia nicena que tivessem um posicionamento subordinacionista (AYRES, 2004, p. 13). Também é recorrente o uso dos termos “neoarianistas” ou “filoarianos” para se referir aos membros da *Ecclesia* que adotaram aspectos do pensamento de Ário, alguns marcados por posições extremistas. Barnes (2001, p. 137) afirma que os neoarianos, como categoria, são uma criação dos estudiosos do início do século XX. Dentre os subordinacionistas que se articulavam em torno do arianismo, destacavam-se os anomeus, que acreditavam na total diferença entre o Pai e o Filho, e a interpretação homoiana (MARROU; DANIELLOU, 1984, p. 268-269; FRANGIOTTI, 1995, p. 96). Os homoianos afirmavam que as pessoas da Trindade eram similares, *homoi*, em tudo, baseando-se apenas nas Escrituras para descrever a divindade e evitando os termos *ousia* e *substantia* por conta de seu teor controverso. Constâncio II corroborou o credo homoiano estabelecido pelo concílio de Constantinopla, tornando-o o que Magalhães de Oliveira (2016a) denomina “arianismo histórico” – professado inclusive pelos godos, por conta da participação do bispo Úlfila nesse conclave.

Além do aprofundamento das relações entre o Império e Igreja, tendo em vista a atuação de Constantino e Constâncio II na difusão do cristianismo em meio a sociedade romana e no gerenciamento dos desdobramentos correlatos à Questão Ariana, a casa imperial também se dedicou a um programa edilício de grandes dimensões no século IV, a fundação de uma nova capital, Constantinopla. Tal programa estava diretamente relacionado ao fortalecimento do sistema político-ideológico da *basileia*, atrelando em uma mesma cidade estruturas, monumentos e edifícios, que remetessem tanto à simbologia pagã quanto cristã, e será tratado adiante.

A Bizâncio pré-constantiniana

A fundação de Constantinopla, capital da *pars Orientis* do Império Romano a partir de 330, insere-se no amplo panorama de mudanças ocorridas no século IV e que alteraram não somente o ambiente construído da antiga Bizâncio, como também sua realidade política, social e religiosa romana. O projeto político-religioso de Constantino, levado a cabo por seus sucessores, em especial, Constâncio II, pode ser mediante o estudo da *urbs* que porta seu nome. Embora a fundação de Constantinopla fosse um acontecimento recente, o sítio da cidade contava com séculos de história e ocupação, oferecendo ao imperador possibilidades tanto de aproveitamento das estruturas urbanas existentes, quanto de criação de uma nova simbologia e monumentalidade alinhadas aos princípios da *basileia*. Faz-se necessário, portanto, investigar o passado de Constantinopla, suas origens pré-constantinianas, antes de tratarmos de sua futura consagração como um dos epicentros do cristianismo na época tardia tendo em vista a importância da dimensão espacial na disputa que opôs arianos e nicenos em torno da posição de Paulo e Macedônio.

Os estudos arqueológicos acerca do sítio de Constantinopla encontram dois obstáculos para sua realização. O primeiro deles é atribuído às transformações verificadas na atual Istambul, Turquia. O desenvolvimento urbano de Istambul dificulta, em certa medida, escavações de larga escala e em locais específicos da cidade devido à existência de polos comerciais e habitações sobre as antigas estruturas da cidade. Concomitantemente, o sítio de Constantinopla foi marcado pela ocupação sucessiva de diversos povos desde os tempos de Constantino até a atualidade. Além de preservar parte da memória do Império Romano, a cidade foi bastante alterada no período bizantino, além de ter sido saqueada no contexto das Cruzadas, e, posteriormente, ocupada pelos otomanos, no século XV. A paisagem da cidade foi se transformando com o passar dos séculos e, atualmente, inclui memórias cristãs, muçulmanas,

gregas e turcas, o que torna o trabalho arqueológico *in loco* uma tarefa delicada (RUSSEL, 2017, p. 243; GRIG; KELLY, 2012, p. 5; MACLAGAN, 1972, p. 16).

O promontório em que se localiza Constantinopla é uma estrutura geológica datada do período Mesozoico (Terciário), formando uma península entre o Mar de Mármara – também denominado *Propontis*, “mar anterior” – e o estuário conhecido como Corno de Ouro. Ao mesmo tempo, a península é ladeada por outras duas extensões de terra, regiões da Galata e Calcedônia, atuais distritos de Beyoğlu e Üsküdar, respectivamente, formando, assim, uma das entradas do Bósforo, estreito que liga o Mar Negro ao Mar de Mármara e que se conecta, por sua vez, com o Mediterrâneo pelo estreito de Dardanelos. A presença humana na região data do Idade do Bronze. Entretanto, a formação do núcleo urbano que daria origem a Bizâncio é da Idade do Ferro (GATES, 2003, p. 424).

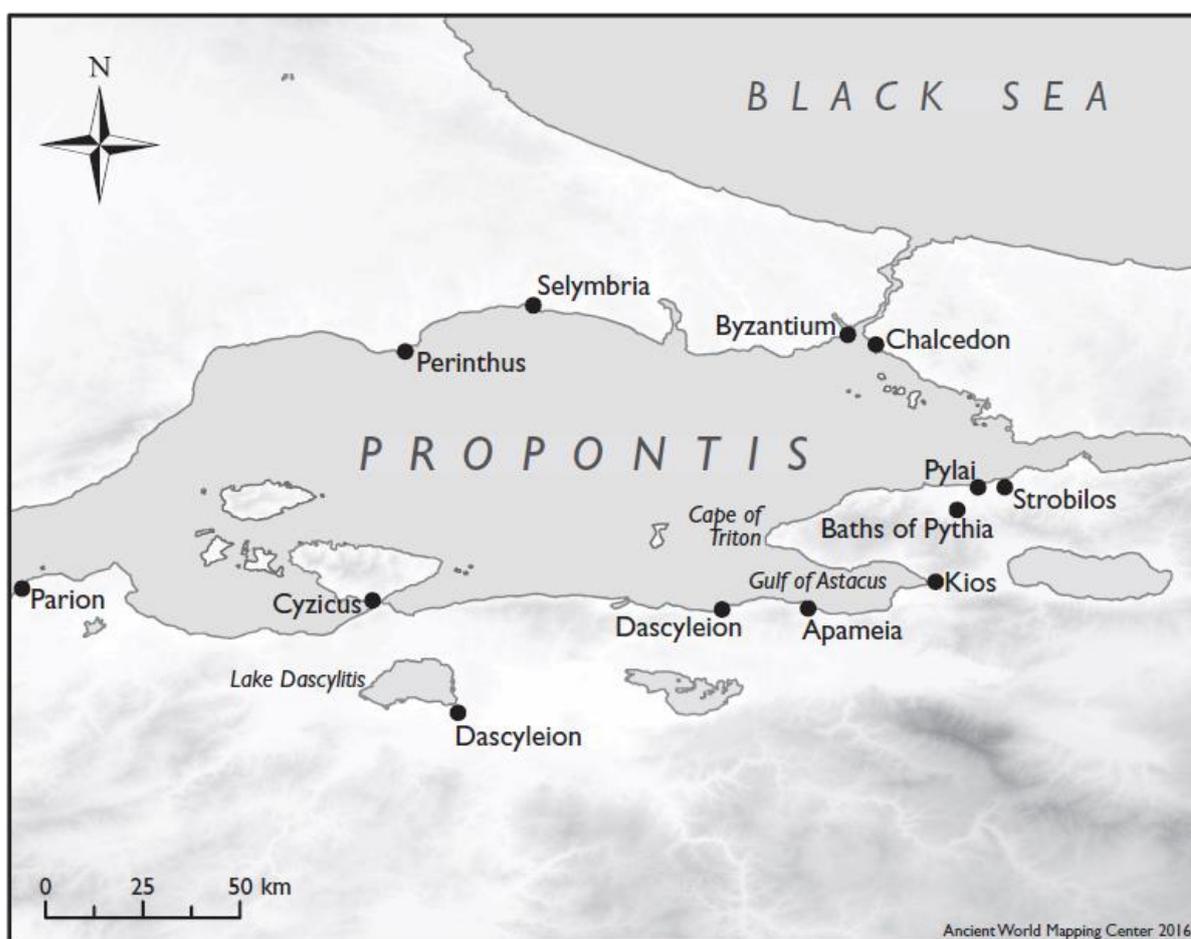
A península situa-se sobre a placa euroasiática, próxima do ponto de contato com a placa anatoliana, o que se traduziu na sequência de abalos sísmicos que atingiram a cidade por séculos a fio (TOMLINSON, 2003, p. 217). A posição estratégica do sítio de Constantinopla foi definida por autores antigos como um privilégio para os habitantes da região, uma vez que eles eram triplamente cercados por uma massa de água, bastando apenas uma muralha linear para a proteção terrestre. Com isso, o sítio fica guardado entre o Estreito de Dardanelos, ao Sul, e pelo Bósforo, ao Norte. Dentre esses autores, Políbio ressalta as características que favoreceram a ocupação do promontório:

No que diz respeito ao mar, não existe melhor local no mundo conhecido que Bizâncio; suas defesas naturais são superiores e sua posição garante ainda a prosperidade da cidade. [...] No que concerne ao mar, ela comanda a entrada do Mar Negro de maneira tal que nenhum comerciante pode entrar ou sair de Bizâncio sem permissão. Isso significa que os bizantinos controlam a exportação prolífica dos bens do Mar Negro que sustentam a vida de populações em algum outro lugar do mundo (Políbio, *Historiae*, IV, 38)

Políbio menciona não apenas a posição privilegiada do sítio, como também o trabalho dos habitantes da região, que souberam explorar as potencialidades do lugar. A importância de

Bizâncio como cidade portuária se devia ao consumo, pelas cidades do Mediterrâneo, do trigo e demais produtos provenientes da região do Mar Negro, que eram escoados pelos portos da cidade. Segundo Russel (2017, p. 28), a cidade de Bizâncio, em si, não era um polo produtivo de destaque, mas as demais cidades da Trácia e aquelas sitiadas em torno do Mar Negro forneciam escravos, peles, grãos, gado e peixe, escoados pelos portos de Bizâncio, que dominavam o estreito do Bósforo.

Mapa 1 – Localização de Bizâncio



Fonte: Russel, 2017, p. 113.

A ocupação da península e a formação da cidade conhecida como Bizâncio estão intimamente ligadas a essa dinâmica econômica vigente na bacia mediterrânea. A hipótese recorrente para a fundação do sítio sugere que Bizâncio teria sido uma *apoikia*, ou seja, uma pólis que, do ponto de vista econômico, era parceira da sua cidade-matriz, que teria sido

Mégara, como descrito na maioria dos mitos de fundação da cidade. Russel (2017, p. 209-210), porém, levanta a hipótese de que a cidade pode ter surgido mediante a atuação de mais de uma *pólis*-matriz, por conta das variações encontradas no alfabeto empregado pelos bizantinos, indicando influências múltiplas. Contudo, o papel desempenhado na formação do sítio por Mégara teria se sobressaído, condicionando assim as narrativas míticas posteriores. Cartledge (2009) apresenta duas datas para o ano de fundação da cidade, 688 ou 657 a.C., ambas fornecidas pela tradição, mas reafirma a formação do núcleo urbano bizantino como um processo que se prolongou por todo o século VII a.C.

De acordo com os relatos míticos, Bizâncio é descrita como criação de Byzas, filho do rei de Mégara, que teria legado à cidade seu nome. A data mitológica para a fundação da cidade coincide com a investigação científica que estabelece o século VII a.C. como período de chegada de Byzas à península (VASILIEV, 2003, p. 49). A escolha do lugar para o assentamento da *apoikia* megarense, segundo a narrativa mítica, ocorreu por decisão oracular, pois o herói-fundador (*oikistes*) teria consultado o Oráculo de Delfos e este teria pressagiado o local de fundação da cidade como sendo oposto à “cidade dos cegos” (CARTLEDGE, 2009). A fundação de Bizâncio ocorreu após o surgimento de outro assentamento megarense na Calcedônia, do outro lado do Bósforo, diante do promontório. Dessa maneira, a previsão oracular foi interpretada, tanto nos mitos quanto na historiografia antiga, como uma desatenção dos calcedônios para com as vantagens oferecidas pelo sítio de Bizâncio, na medida em que agiram como cegos ao não se aperceberem do quanto a geografia desta última era superior à de Calcedônia.

A mitologia que cerca Bizâncio também alude a um passado divino por meio do mito de Io, uma das paixões de Zeus. Io teria sido transformada em uma vaca branca pela ciumenta Hera e posta sob a guarda de Argos. De acordo com a tradição, após escapar de seu cativo, Io atravessou o estreito do Bósforo – em grego, “passagem de bois” – a nado a fim de se

aconselhar com Prometeu (RUSSEL, 2017, p. 37). Prometeu, por sua vez, pressagiu a linhagem de Io, que levaria ao nascimento de Héracles. A filha de Io e Zeus, Ceroessa, “a de chifres”, teria nascido em Bizâncio e recebido esse nome ou por conta de sua filiação, já que io havia sido transformada em vaca, ou devido ao topônimo Chifre de Ouro. Em outra tradição, Ceroessa se apaixona por Poseidon e dá origem a Bizante, que seria, então, o fundador da cidade (GRIMAL, 2005, p. 84-85). As representações de Io e Héracles estão presentes em algumas emissões monetárias de Bizâncio anteriores à ocupação romana, a exemplo do tridracma de prata, do século IV a.C., no qual, no anverso, temos a imagem de Héracles criança estrangulando as serpentes e, no reverso, Io metamorfoseada em vaca.

Imagem 1 – Tridracma de Bizâncio, em prata (14 mm), 389–387 a.C.



Fonte: Brett, 1955, n.º 0799.

Sendo um entreposto comercial, Bizâncio servia de porto para as rotas marítimas do Mar Negro e do Mar de Mármara, o que fazia do comércio a principal atividade econômica da cidade (VASILIEV, 2003, p. 49). A navegação pelo Bósforo exigia dos marinheiros conhecimentos especializados, por conta das correntes superficiais e profundas que se cruzavam ao longo do canal e que tornavam a passagem para o Mar negro uma operação complexa. Russel (2017, p.

22) reitera o papel dos portos da cidade no conjunto de outros portos do Bósforo, que serviam de apoio para os marinheiros. Não se tem informações a respeito da extensão da atividade agrícola ou da criação de víveres na *chora* bizantina, embora não se descarte a hipótese da existência de uma produção local, razão pela qual o abastecimento mostrou-se um problema constante para a cidade, até mesmo após sua refundação sob Constantino. De fato, Bizâncio era dependente de insumos estrangeiros e de um sistema eficiente de armazenamento de água potável, uma vez que não era bem provida de veios d'água e encontrava-se posicionada entre o mar e o estuário dos rios Alibeyköy e Kağıthane, cujas águas, devido ao nível de salinização, não eram próprias para o consumo. Mesmo com essas limitações, estima-se que a cidade tenha acomodado, entre a sua fase inicial e a anexação ao Império Romano, pelo menos vinte mil pessoas (MANGO, 2004, p. 19).

A forma de Bizâncio em seus primeiros seis séculos de existência é reconstituída com base nos relatos de viajantes e historiadores antigos e por meio do reaproveitamento de seus espaços em ocupações posteriores. A acrópole localizava-se na parte oriental da península, reunindo os principais templos e instituições públicas, como a *ágora*, valendo-se das colinas existentes. Dentre as estruturas catalogadas pelos arqueólogos estão os templos de Afrodite, Ártemis, Apolo (Sol), situados na parte alta da cidade, e Poseidon – como em grande parcela das cidades portuárias helênicas –, posteriormente convertido na igreja de São Menos, no período cristão (MANGO, 2004, 18).

No século V a.C., durante as guerras greco-pérsicas, o sítio de Bizâncio tornou-se alvo de disputa por conta de sua localização limítrofe entre o Ocidente e o Oriente. Para os persas, a tomada da cidade significaria obter o controle de uma rota segura e rápida, por terra, para a Península Balcânica. Dessa forma, a defesa da antiga *apoikia* megarense foi liderada inicialmente por Atenas, que tomou a dianteira não somente no combate contra os persas, mas também na gestão do fluxo comercial que passava por Bizâncio, recolhendo impostos sobre o

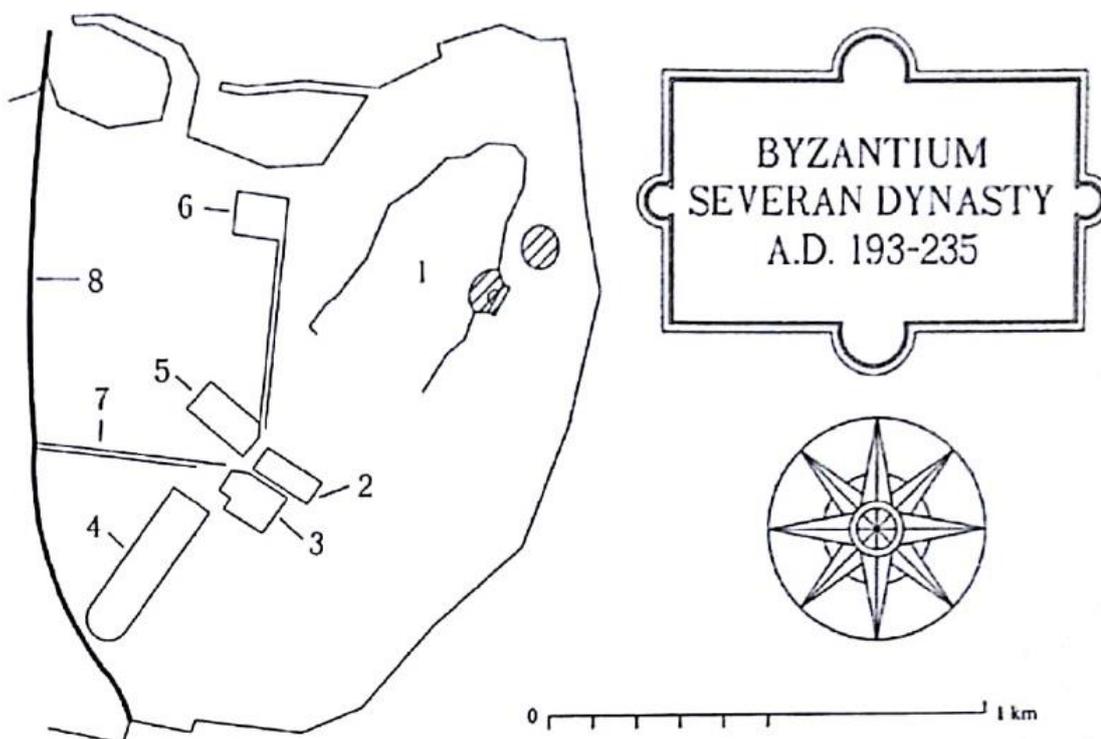
trigo e demais mercadorias que transitavam pelos portos da cidade provenientes das regiões da atual Ucrânia, Crimeia e sul da Rússia (CARTLEDGE, 2009). No contexto de criação da Liga de Delos, formada por cidades-Estado com vistas à defesa da Hélade contra os persas sob o comando de Atenas, Bizâncio contribuía com uma quantia monetária estimada entre quinze a 21 talentos e meio, evidência de seu poderio econômico em comparação com as demais *póleis* (JONES, 1998, p. 3). Entretanto, a situação política de Atenas dentro da Liga foi questionada pelas demais *póleis*, lideradas por Esparta. O posicionamento de Bizâncio, na ocasião, também se alterou, pois a *pólis* decidiu aliar-se aos lacedemônios.

Entre o fim da Guerra do Peloponeso, em 404 a.C., e a anexação pelo Império Romano, em 73 a.C., estabeleceu-se um período de relativo silêncio quanto a Bizâncio, lembrada pelos autores antigos apenas no contexto de expansão da Macedônia, que sem sucesso, busca se apoderar da cidade. Nesse meio tempo, Bizâncio manteve-se independente, assim como Abdera e Aenus (JONES, 1998, p. 14). O domínio romano sobre a península data de 73 d.C., sob Vespasiano, quando a cidade foi oficialmente incorporada ao Império (MACLAGAN, 1972, p. 18). Já sob o governo de Trajano, a região da Trácia foi elevada à condição de província, fixando Bizâncio sob a jurisdição de um *legatus Augusti pro praetore* (JONES, 1998, p. 18).

Durante o governo de Septímio Severo, todavia, a atenção dos autores antigos volta-se para Bizâncio por conta de seu alinhamento com Pescênio Níger, em 193. A conjuntura política do Império Romano encontrava-se abalada por uma crise de legitimidade do poder imperial, que resultaria na rápida sucessão de imperadores. Após a morte de Cômodo, abriu-se uma disputa que opôs Septímio Severo a Níger. O conflito entre eles terminou com a vitória do primeiro e com a destruição parcial de Bizâncio, que servira de abrigo para Níger. É a partir desse momento que os dados arqueológicos acerca da cidade se tornam substanciais: em celebração à sua vitória sobre o adversário, Septímio lança um projeto urbanístico de reconstrução da cidade, renomeando-a como *Colonia Antonina* ou Antonínia. O novo nome e

as novas construções enalteceriam o imperador, alçado à condição de herdeiro da casa de Marco Aurélio, de acordo com a ideologia do Principado.

Plano 1 – Bizâncio/Antonínia sob Septímio Severo



Fonte: Basset, 2006, p. 21.

Mediante os dados arqueológicos disponíveis e apoiando-se na documentação textual, Basset (2006) propõe que a configuração da cidade à época seguiria o plano apresentado acima. A antiga acrópole (n.º 1) contava com um anfiteatro e um estádio, além dos templos às divindades tradicionais helênicas já mencionadas (TOMLINSON, 2003, p. 215). Foi mantido o complexo conhecido como *Strategion* (n.º 6), quartel general e local de treinamento para o exército. Essa mesma praça militar servira de apoio para as campanhas de Alexandre no oriente (CORASSIN, 1975, p. 760). Severo também ampliou o antigo fórum da cidade, o *Tetrastoon* n.º 2), cujo nome deriva de seu formato quadrilátero, e adicionou ao seu redor um complexo de

edifícios ligados às relações de sociabilidades romanas: um banho público, dito Zeuxipo (3),⁶² um hipódromo (4) e uma basílica (5). O hipódromo e as Termas de Zeuxipo somente foram concluídos após a morte de Septímio Severo.

Antonínia ainda contava com dois portos, herdados de seu período helênico e revitalizados por Severo. Um dos maiores empreendimentos urbanísticos do imperador foi a reestruturação viária da cidade, mediante a construção de uma via ligando a parte central às muralhas, a *Mese* (7), que contava com 25 metros de largura. Severo construiu ainda uma avenida com colunas e pórticos que abrigavam tanto os transeuntes quanto os comerciantes, um padrão urbanístico bastante comum na Antiguidade Tardia. Além de elevarem o status da cidade, demonstrando a riqueza do projeto imperial, as ruas ladeadas de colunas enchiam de orgulho a população (KAISER, 2011, p. 31).

Mango (2004, p. 15) lança a hipótese de que, assim como ocorreu com o reaproveitamento de edifícios já existentes, Severo pode ter construído as muralhas de sua nova cidade sobre o traçado original bizantino, mantendo as dimensões do perímetro urbano (ver n.º 8 no Plano 1).

O projeto urbanístico de Severo, e também de seus herdeiros Geta e Caracala, não foi concluído, como afirma Basset (2006, p. 21), devido à falta de recursos ou ao desinteresse do poder imperial na continuação da obra. Todavia, Bizâncio seguia ativa, contando com seus habitantes, instituições públicas, templos e festivais. Durante a Crise do Século III, os relatos históricos acerca da cidade tornam-se escassos, mas sabemos que o nome Antonínia foi logo abandonado, voltando a ser empregado o topônimo de Bizâncio, o que, de certa forma, indica o insucesso da reforma severiana.

⁶² O nome dos banhos se refere a uma divindade popular da Trácia, protetor dos cavalos (MACLAGAN, 1972, p. 19). Segundo a mitologia, Zeuxipo seria filho de Apolo com a ninfa Silis.

Constantino, Constâncio II e a “Nova Roma”

No início do século IV, Bizâncio voltou a ser palco de uma disputa entre as forças imperiais, atraindo novamente a atenção dos autores antigos. Como dissemos, a vitória de Constantino sobre Licínio, em Crisópolis, em 324, o tornou o único imperador. Licínio, assim como Pescênio Niger, refugiou-se em Bizâncio antes da última batalha, na qual foi derrotado e, em seguida, exilado (CORASSIN, 1975, p.751). A cidade, incluída como campo de batalha entre os dois opositores, sofreu diversas depredações. Contudo, não foi arrasada por Constantino, ao contrário do que havia ocorrido sob Severo. Constantino, na realidade, vislumbrou em Bizâncio o sítio adequado para construir uma nova capital que pudesse facilitar a gestão dos territórios orientais. Sendo assim, dois meses após a Batalha de Crisópolis deu início às obras de ampliação das muralhas, sendo o rito de demarcação dos novos limites urbanos (*limitatio*) datado de 8 de novembro de 324.

As razões pelas quais Bizâncio foi escolhida por Constantino para ser uma nova capital do Império no Oriente não se resumem à sua posição estratégica, por mais que tenhamos conhecimento de *urbis* construídas sobre o local de uma vitória ou conquista imperial. É provável que Constantino também tenha se valido da vitória sobre Licínio, na margem oposta à cidade, para converter a cidade num lugar de memória, já que Bizâncio passaria doravante a carregar seu nome (GRIG; KELLY, 2012, p. 8; SILVA, 2005).

O Período dos Imperadores-Soldados e o próprio *Dominato* exemplificam uma tendência de criação de novos centros de poder a fim de otimizar a gestão do Império. No decorrer da Anarquia militar, a elevação de imperadores provenientes das fronteiras do Império tornava lugares outrora afastados ou obscuros como pontos de irradiação do poder romano. Já sob o regime tetrárquico, a divisão do Império em quatro regiões governadas por dois Augustos e dois Césares pressupôs o estabelecimento de sedes imperiais em cada uma delas. Em ambos os

casos, a necessidade de manter a segurança no *limes* influenciou o deslocamento da corte para cidades estrategicamente posicionadas, ocorrendo assim o investimento dos tetrarcas na ampliação e reforma das cidades nas quais se estabeleceram, a exemplo de Tréves, Milão, Sirmium, Antioquia, Nicomédia e Tessalônica. Os imperadores, dessa maneira, elevavam o *status* da cidade e reformavam o ambiente construído, tornando a nova capital apta para receber cerimônias públicas e equipada com o necessário para abrigar o *comitatus*, a corte (SILVA; MENDES, 2006, p. 203).

Uma das possíveis razões para a escolha de Bizâncio como segunda capital do Império teria sido sua localização, tendo em vista a necessidade de reduzir a distância entre o centro de comando e a frente de batalha. À época, a fronteira oriental era a mais ameaçada devido ao conflito com a Pérsia Sassânida. Roma, por sua vez, estava ameaçada pelas invasões das tribos provenientes da Germânia e da Ilíria (FRIEND, 1989, p. 75; CORASSIN, 1975, p. 758). Por outro lado, alguns autores como Norwich (2007), propõem que a fundação de Constantinopla se situa num momento de mudança do eixo cultural no Império, que teria se deslocado para o Oriente. Antioquia, Nicomédia, Atenas e Alexandria são exemplos de cidades que alcançaram proeminência na época tardia, devido à sua concentração populacional e ao florescimento cultural, contando com bibliotecas e escolas filosóficas de relevância no Império, sem mencionar o papel que desempenharam na consolidação e difusão do cristianismo. É fato, porém, que entre os séculos IV e VI d. C. poucas fundações urbanas foram criadas *ex nihilo* em comparação ao período que vai do século II a.C. ao III d.C. Na maioria dos casos, o que ocorreu foi a reforma e ampliação de cidades menores, com o reaproveitamento de estruturas, planos viários e materiais do antigo sítio, como ocorreu com Constantinopla (LAVAN, 2003, p. 174-175)

Quanto aos motivos elencados pelos autores antigos para a fundação de Constantinopla, temos os relatos de Sozomeno e Zósimo a respeito da escolha de Constantino. Ambos

concordam que os planos iniciais do imperador diziam respeito à fundação de uma *urbs* próxima à antiga cidade de Troia, cujas obras de fortificação teriam sido iniciadas em 324, com a instalação dos portões na parte mais alta, de forma a serem vistos por todos que navegassem próximo ao sítio. Com a mudança de planos, a reforma de Troia foi abandonada. Sozomeno (II, III) apresenta a escolha do novo local, Bizâncio, pelo imperador como fruto de um anúncio divino:

Mas quando ele havia avançado até tão longe, Deus apareceu-lhe em sonho e ordenou que procurasse um outro local. Guiado pela mão de Deus, ele chegou à Bizâncio, na Trácia, oposta à Calcedônia, na Bitínia, e aqui desejou construir sua cidade e fazê-la digna do nome de Constantino. Em obediência ao conselho de Deus, ele, então, alargou a cidade anteriormente conhecida como Bizâncio e a cercou com altas muralhas.

A narrativa de Sozomeno acerca do episódio assemelha-se a outra, referente ao momento em que Constantino teria sido divinamente instruído, por ocasião da Batalha da Ponte Mílvia. O sinal divino, agora sob uma forma onírica, assinala mais um *turning point* na História do Cristianismo, pois, segundo o autor, tendo em vista que Constantinopla, desde sua fundação, seria um sítio cristão. Ainda segundo Sozomeno (II, III), a obediência do imperador à divindade, virtude reafirmada pelos historiógrafos cristãos, aliada ao empenho dos cristãos existentes no local, interferiu na difusão da Boa Nova entre os antigos habitantes, pois “o zelo que eles manifestavam pela fé cristã era tamanho que muitos dos cidadãos judeus e a maior parte dos gregos foram convertidos”.

Sozomeno (II, III) também afirma que um motivo secundário para a criação de uma capital no Oriente teria sido a relativa paz alcançada após a vitória sobre Licínio. Esta afirmação é questionada por Zósimo, historiógrafo pagão do final do século V. Segundo o autor (Zósimo, *Nea Historia*, II, 29-30), as relações de Constantino com a população de Roma e o Senado não eram as melhores, devido à sua conversão ao cristianismo e à recusa em participar dos ritos tradicionais, incluindo a procissão ao Capitólio. Zósimo, então, menciona que o imperador, “incapaz de suportar as maledicências, procurou uma cidade para contrabalancear Roma”,

atribuindo assim a fundação de Constantinopla à impopularidade de Constantino por conta da sua adesão ao cristianismo.

Constantinopla foi celebrada como “Nova Roma” ou “Segunda Roma”, o que exprimia a intenção de Constantino em converter a cidade num centro cultural e político no Oriente. Tal fato somado às narrativas populares sobre o declínio de Roma, que, segundo uma previsão oracular, seria reduzida a pó, despertou a atenção de muitos para a nova cidade (NORWICH, 1990, p. 64).

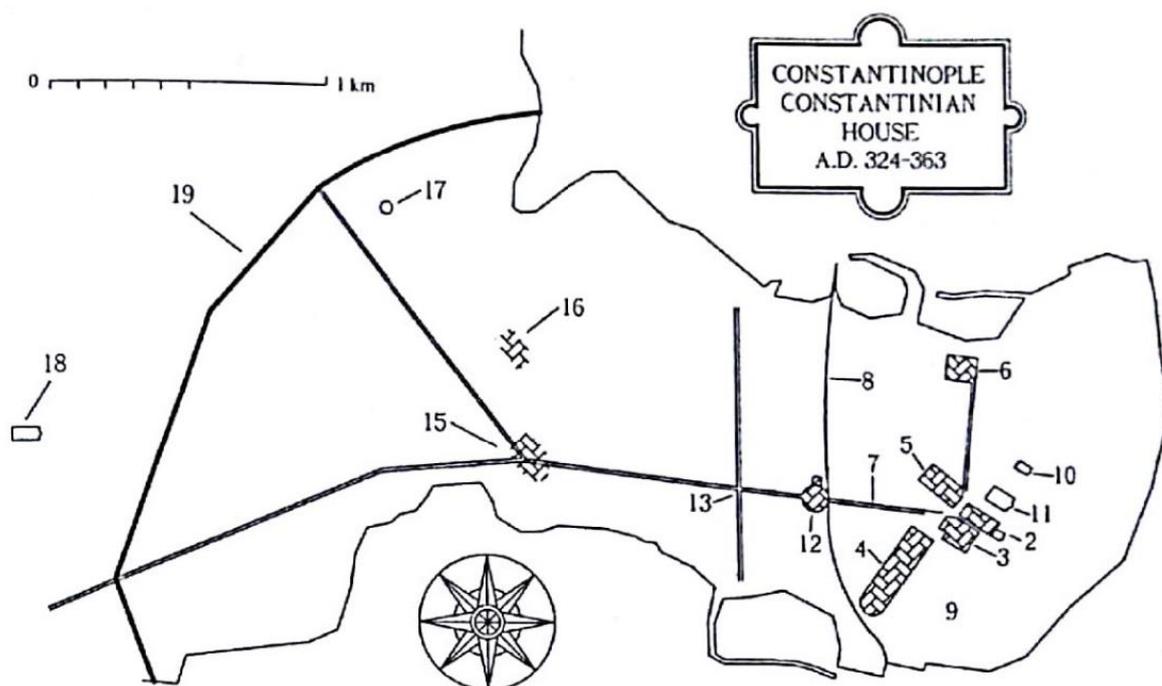
A data de 8 de novembro de 324 é comumente associada à cerimônia de demarcação do perímetro sagrado da cidade, tendo sido os novos limites traçados por Constantino com uma lança. A *limitatio* do espaço sagrado da cidade, o *pomerium*, barreira “física, legal, econômica, religiosa e psicológica”, era uma prerrogativa imperial desde o início do Principado, cabendo ao Augusto portar a lança com a qual era traçado o perímetro urbano, símbolo da ordenação do cosmos caótico pelas mãos do imperador (KAISER, 2011, p. 53). Em 4 de novembro de 328, Constantino, acompanhado do sacerdote Pretexto e do filósofo Sópater, executou um sacrifício à *Tyché* da cidade, também chamada de *Anthousa*. A data da cerimônia foi fixada mediante a consulta aos augúrios e aos astrólogos. O sacrifício, no entanto, um rito considerado repulsivo pelos cristãos, não envolveu derramamento de sangue (SILVA, 2005; NORWICH, 1990, p. 64).

Filostórgio, em sua *História Eclesiástica*, também menciona a cerimônia de demarcação do novo perímetro da capital. Os fragmentos sobreviventes da obra, entretanto, apresentam o episódio de acordo com a visão de mundo cristã:

Agora, aqueles que o seguiam pensaram que o perímetro da cidade estava sendo aumentado para além do necessário, então um deles foi até ele [Constantino] e perguntou: “Quão mais longe, meu senhor?”. Ele respondeu claramente: “Até que aquele que está a minha frente pare”, fazendo, então, evidente que era guiado por algum poder celestial que o instruíra no que fazer (Filostórgio, *Historia Ecclesiastica*, II, IX).

Além de aludir à intervenção de Deus, demonstrando mais uma vez a relação íntima de Constantino com Javé, Filostórgio também destaca a magnitude do projeto edilício de Constantino. As novas muralhas ultrapassavam aquelas erguidas por Severo em três quilômetros, no sentido do continente, e mais que dobravam o tamanho da cidade. Filostórgio também indica que parte da península foi aterrada para a ampliação da cidade, criando uma conexão mais estreita com a região da Trácia continental e formando um istmo melhor delineado. No entanto, como as representações cartográficas da cidade são posteriores à sua fundação como Constantinopla, o plano cartográfico mais antigo é de definição incerta (MANGO, 2001).

Plano 2 – Constantinopla sob a casa constantiniana



Fonte: Basset, 2006, p. 23.

O complexo imperial de Constantinopla e seus principais edifícios, exteriores ao perímetro da cidade antiga, foram completados em 330, tornando o projeto audacioso não apenas pelas dimensões da nova cidade, mas também pela velocidade com a qual foi

executado.⁶³ Constantino finalizou o hipódromo, erguido aos moldes do *Circus Maximus* romano, que contava com 480 metros de comprimento por 117,5 metros de largura, além de ter restaurado as Termas de Zeuxipo, abandonadas desde a segunda metade do século III. Os dois edifícios foram redecorados com estatuária e motivos romanos, como como veremos mais adiante. Na zona sudoeste da península, no centro político e administrativo, foi construído um palácio imperial (n.º 9) adjunto ao hipódromo e às Termas. Desse modo, o imperador poderia acessar o *kathisma* – o camarote imperial no hipódromo, onde presidia os jogos, fazia pronunciamentos e comparecia a celebrações públicas – mediante uma passagem direta do palácio. De acordo com Krautheimer (1983, p. 49), assim como as novas muralhas da cidade, a construção do hipódromo recebeu prioridade. Além disso, um terceiro porto foi construído, com profundidade superior aos outros dois mais antigos, o que permitia o atracamento de navios maiores.

A residência imperial ficava próxima ao *Tetrastoon*, que foi rebatizado para *Augusteion*, em homenagem à mãe do imperador, Helena Augusta, e manteve sua função como fórum, abrigando a cúria senatorial, característica compartilhada com Roma. Corassin (1975, p. 762) afirma que a cidade de Bizâncio era regida por um conselho local, uma *boulé*, que elegia o arconte. Porém, o governo da cidade dependia ainda da supervisão do *vicarius* da Trácia. Sob Constantino, a função de arconte e a *boulé* foram transformados, respectivamente, no cargo de procônsul e no Senado.

Além do *Augusteion*, a região do *Tetrastoon* abrigava a Igreja Santa Irene (n.º 10) ou *Hagia Eirene*.⁶⁴ Ao contrário das demais igrejas construídas neste período, Santa Irene não foi

⁶³ Tomlinson (2003, p. 217) destaca que o material utilizado na construção de Constantinopla era de qualidade inferior, diferente da cinza pozolânica utilizadas nas misturas de concreto de Roma. Isso somado ao fato dos constantes tremores de terra e à velocidade de execução da obra manifestava-se nas reformas frequentes dos edifícios da cidade.

⁶⁴ A igreja serviu de Sé para a comunidade constantinopolitana até o estabelecimento de Santa Sofia, sendo considerada uma basílica. A basílica, como coloca Maclagan (1973, p. 41-42), era um edifício tipicamente romano, servindo de “de tribunal, de mercado ou mesmo de escola de equitação”. Geralmente o edifício é constituído de

nomeada a partir de uma santidade cristã ou um topônimo pré-existente, mas sim de acordo com um dos atributos Trindade: a “sagrada paz”. Essa é a primeira das igrejas “conceituais”, de acordo com a terminologia empregada por Ousterhout (2012, p. 286), de Constantinopla. Santa Irene situa-se próxima à antiga acrópole, local que abrigou as primeiras *domus ecclesiae* em Bizâncio. Conforme Norwich (2007), Santa Irene teria sido construída sobre o antigo santuário de Afrodite. As demais igrejas “conceituais” da cidade seriam *Hagia Sophia*, “sagrada sabedoria”, da qual falaremos mais adiante, *Hagia Dynamis*, “sagrado poder”, *Hagia Homonia*, “sagrada concórdia”, e *Hagia Anastasis*, “sagrada ressurreição”, essa última cuja construção relaciona-se diretamente ao conflito entre as facções nicena e ariana, por ocasião da disputa pelo episcopado da cidade.

Constantino ampliou a avenida das colunatas, estendendo a *Mese* até as novas muralhas e tornando-a a principal artéria da cidade, além de uni-la à Via Egnácia e ao sistema viário romano. No ponto final da *Mese* foi erguida a Porta Dourada, ou Porta de Saturnino, a entrada principal de Constantinopla, ocupada em procissões religiosas e em cerimônias como o *adventus*, o ingresso triunfal do *basileus* na cidade. Por toda a extensão da avenida foram estrategicamente posicionados monumentos e edifícios públicos que reafirmavam a soberania do imperador e o poderio romano. Na primeira conexão com uma via secundária, de direção Noroeste-Sudeste, foi construído o Capitólio (n.º 15),⁶⁵ enquanto na segunda conexão, no sentido Norte-Sul, foi erguido o *Tetrapylon* (n.º 13), um monumento composto por quatro arcos acoplados. Ricamente decorado, o *Tetrapylon* não representava somente o esplendor da casa imperial: de acordo com Kaiser (2011, p. 51), os arcos, que portavam esculturas em bronze,

uma nave central que dá acesso a uma abside semicircular, contando ainda com corredores secundários. Entretanto, basílica diz respeito ao caráter atribuído ao espaço mais que sua constituição arquitetônica. Todavia, o nome foi associado aos locais de culto cristão por todo Império, sendo muitas vezes atribuído aos edifícios de maior dimensão ou séis episcopais. Em ordem de organizar as celebrações cristãs nesse espaço, homens e mulheres eram separados no interior da basílica e destinados a lados opostos na nave principal (FRIEND, 1989, p. 104).

⁶⁵ Em 425, sob Teodósio II, o Capitólio foi transformado na Universidade de Constantinopla. A instituição já existia desde finais do século IV, entretanto não contava com um edifício próprio (MANGO, 2004, p. 30). Provavelmente Sócrates e Sozomeno consultaram suas dependências para a escrita de suas *Histórias Eclesiásticas*.

também demarcavam o espaço citadino, servindo de referência para a separação das regiões que compunham a cidade – no caso de Constantinopla, 14, distribuídas em sete colinas, tal qual Roma.

Mais à frente da *Mese*, ligando a cidade nova a seu centro, localizava-se o Fórum de Constantino, um espaço relacionado à economia e à política de Constantinopla. Segundo Berger (2001, p. 73), as novas vias ramificadas da *Mese* se aproveitavam do terreno do sítio, sendo posicionadas nos vales entre as colinas da cidade.⁶⁶ Angold (2002, p. 21), por sua vez, assinala a existência de escadarias por toda cidade: um inventário do século V, o *Notitia Urbis Constantinopolitanae*, contabilizava 117 escadarias nas ruas em declive. O Fórum era uma estrutura ovalada e pavimentada em mármore. Em seu centro, havia uma coluna de pórfiro trazida de Heliópolis, no Egito, cujo ápice sustentava uma estátua de Constantino representado como Apolo. A imagem portava uma coroa de raios solares, a *corona radiata*, um cetro e um globo, contendo um fragmento da Vera Cruz. Essas não eram as únicas relíquias encerradas no monumento, que, segundo a tradição, também contava com o *Palladium* levado de Troia para Roma por Enéas, as cruzes dos dois ladrões crucificados ao lado de Jesus, o cesto da multiplicação dos pães, o jarro de unguento de Maria Madalena, o machado utilizado por Noé para a construção da Arca e outras relíquias cristãs (NORWICH, 1990, 65; MACLAGAN, 1972, p. 28). O Fórum exibia ainda estátuas das divindades protetoras da cidade.

O *Milion*, por sua vez, situava-se na extremidade oposta ao Fórum e no início do novo segmento da *Mese*. Era um edifício em formato de *tetrapylon* ricamente decorado e encimado por uma cúpula – do qual apenas um fragmento de coluna resta hoje em Istambul. Assim como

⁶⁶ O autor relaciona as procissões religiosas que se desenvolveram em Constantinopla nos séculos seguintes com aquelas realizadas na cidade de Roma, e constata que o conjunto de vias da capital oriental não permitia um circuito processional, visitando pontos diferentes até retornar à origem, mas sim uma procissão com ida e volta pelos mesmos espaços.

o *Milliarium Aureum*, em Roma, o *Milion* calculava as distâncias entre a nova capital e as cidades do Império, trazendo, assim, ordem ao *orbis romanorum*.

No eixo Noroeste-Sudeste foram erguidas as Termas de Constantino, um novo local público destinado às relações de sociabilidade e mantido pela casa imperial, assim como as Termas de Zeuxipo, e a Igreja dos Santos Apóstolos (n.º 17), situada a quatro quilômetros da sede episcopal. Magdalino (2001, p. 68) propõe que essa casa de banhos foi construída por Constâncio II, sendo “o primeiro complexo de banhos públicos construído fora da área da antiga Bizâncio”. O autor também afirma que a região em que as Termas de Constantino estavam localizadas consistia em uma área habitacional destinada a elite da cidade, tendo a própria família do imperador uma casa nas cercanias. A Igreja também serviria de mausoléu para Constantino, o segundo imperador a ser sepultado no perímetro urbano (KRAUTHEIMER, 1983, p. 58).⁶⁷ Quando da construção da Igreja, Constantino ordenou que relíquias dos apóstolos fossem recolhidas por todo o Império e nela depositadas, conferindo assim ao solo de Constantinopla caráter sagrado para o cristianismo, uma vez que nenhum dos doze apóstolos morreu na cidade, como acontecera em Roma, por exemplo.⁶⁸ O mausoléu de Constantino estaria localizado no centro do círculo formado pelas relíquias apostólicas. Dagron (2003, p. 139), no entanto, questiona esta disposição espacial, uma vez que “um mausoléu imperial não era uma igreja e o sepultamento de um imperador no meio dos apóstolos, onde precisamente espera-se que estivesse Cristo, era incongruente”. Ademais, os planos para transformar a Igreja

⁶⁷ Apenas os imperadores Constantino e Augusto tiveram mausoléus dentro do perímetro urbano até aquele momento. Segundo Kaiser (2011, p. 17), a proibição de sepultamento dentro das muralhas estava relacionada ao medo de poluição ritual e condiziam com uma prática comum ao redor do Mediterrâneo.

⁶⁸ De acordo com Grig (2012, p. 39), além de seu significado sacro para os fiéis e suas propriedades milagrosas, as relíquias dispostas nas sées episcopais das cidades do Império eram motivo de disputa entre os autores cristãos. O autor afirma que tais figuras eclesíásticas competiam pelo prestígio de possuir tais objetos da mesma maneira que as autoridades pagãs se gabavam de seus templos e celebrações locais. A peregrinação aos locais apostólicos e aos relicários em Roma, por exemplo, tornaram-se comuns a partir do reinado de Constantino (FRIEND, 1989, p. 107). Além da falta de uma origem apostólica, Angold (2002, p. 26) aponta que Constantinopla também era deficiente por não “conseguir estabelecer qualquer posição doutrinal distinta, em contraste com Alexandria, Antioquia e Roma, na chamada disputa cristológica”. Sendo assim, as relíquias sagradas poderiam compensar por tal falta.

dos Santos Apóstolos em mausoléu imperial são posteriores a Constantino, tendo Constâncio II, Teodósio I e Justiniano sido enterrados em criptas anexas à estrutura original.

A malha viária e o traçado de Constantinopla a tornam singular no contexto do Império Tardio. O planejamento ortogonal não era uma regra estrita aplicada em todas as cidades romanas, e muitas delas empregaram esse *design* adaptando-o às particularidades locais, o que resultava num padrão arquitetônico híbrido. O caso de Constantinopla, como assinala Miller (1969, p. 15), era especial, pois as vias primárias fluíam todas para a extremidade da península, onde se localizava o epicentro político, administrativo, social e religioso, conforme um plano triangular e afunilado.

Para além do novo traçado urbano e dos edifícios acrescentados à cidade, Constantino empreendeu também um programa edilício monumental, ornamentando toda a extensão das vias principais e todos os prédios públicos com esculturas recolhidas por todo o Império, com o propósito de “demonstrar que a cidade era a epítome do mundo civilizado” (BRAVI, 2010, p. 295). O Fórum de Constantino, por exemplo, contava com um acervo incomparável de relíquias cristãs e pagãs, mas também as Termas de Zeuxipo parecem ter sido redecoradas com motivos mitológicos, incluindo representações do panteão greco-romano e da Guerra de Troia. A *spina*, faixa central do hipódromo, exibia uma parte desses espólios trazidos de todos os cantos do mundo para a nova capital, ostentando imagens de natureza apotropaica, relacionadas à vitória, bem como imagens de figuras públicas e demais símbolos do Império. Por esse motivo, Basset (2006, p. 50) se refere então a uma “coleção constantiniana”, termo que engloba todos os artefatos reunidos por ordem do imperador. Entretanto, o significado do termo ultrapassa o universo cultural pagão, uma vez que reconhecemos a intenção similar do imperador em coletar e exibir ícones cristãos, como as relíquias dos apóstolos mencionadas. Sob a perspectiva cristã, “o poder imperial era derivado de Deus”, e o imperador, sendo “vigário

de Deus”, dava publicidade a essa crença por meio do conjunto artístico da cidade (BECKWITH, 1961, p. 3)

O acesso a todo esse acervo composto por edifícios, monumentos e ornamentos pagãos e cristãos, no perímetro urbano, deve ter significado para o transeunte uma experiência de deslumbramento, ao mesmo tempo que colocava em xeque os argumentos dos autores cristãos acerca da fundação de Constantinopla como uma cidade estritamente cristã, uma vez que a “herança visual da Grécia e de Roma era vividamente experienciada em situações cotidianas” (BRAVI, 2010, p. 290). O argumento utilizado por Sócrates (I, XVI) e Sozomeno (II, V) para justificar a presença de imagens pagas em Constantinopla sugere que as estátuas dispostas pela cidade eram, na verdade, manifestação da superação do paganismo pelo cristianismo, uma vez que seu propósito seria meramente decorativo e não votivo.⁶⁹

Outra alegação de ambos os autores em favor da cristianização de Constantinopla é a data escolhida por Constantino para a dedicação da cidade: 11 de maio, dia de São Mécio, mártir da perseguição de Diocleciano e protetor da cidade. A igreja de grandes dimensões dedicada ao santo (n.º 18) localizava-se *extramuros*, adjunta a um cemitério (MANGO, 2004, p. 35). De acordo com Norwich (1990, p. 67), o imperador, ao final de 40 dias de comemorações, compareceu ao ofício de consagração na Igreja de Santa Irene, todavia, demais cultos também foram celebrados pelos pagãos, que rogavam pela prosperidade da nova *urbs*.⁷⁰

Em contraposição aos argumentos dos autores cristãos, as evidências materiais apontam para a manutenção de muitos dos valores tradicionais greco-romanos em Constantinopla. Como

⁶⁹ Sócrates e Sozomeno coadunam com o argumento de Eusébio de Cesareia acerca dos monumentos pagãos. Bravi (2010) trata do significado dessas imagens a partir dos conceitos de *ornamenta* e *decorum*. O primeiro diz respeito ao valor simbólico da cena representada e da estética utilizada, e o segundo, a intenção e posicionamento das imagens em ordem de produzir significados para o local em que são assentadas. Para os autores cristãos, então, a estatuária pagã teria “perdido seu *decorum* e se tornado simplesmente decorativa, no sentido moderno” (BRAVI, 2010, p. 294).

⁷⁰ Mesmo dedicada, as obras em Constantinopla não se encerraram em 330 e se estenderam para muito além da morte de Constantino, em 337. (KRAUTHEIMER, 1983, p. 45).

dito, templos e altares de deuses pagãos continuaram a existir na cidade, em particular aqueles dedicados à *Tyché* de Constantinopla, localizado próximo ao hipódromo; bem como os templos de Reia Cibele e dos Dióscuros, Castor e Pólux (BLÁZQUES, 1995, p. 276). Também foram encontradas representações da *Tyché* de Constantinopla, assim como de Antioquia, em outras cidades do Oriente tardio. A *Tyché* de Constantinopla geralmente era representada portando uma coroa que reproduzia as muralhas da cidade (GRIG, 2012, p. 42-43). É digno de nota que a personificação de Constantinopla por meio da *Tyché* foi utilizada para anunciar a prosperidade da nova capital e sua paridade com Roma. O conjunto numismático que data do período de fundação de Constantinopla traz Constantino ladeado por duas mulheres vestindo trajes distintos: enquanto Roma porta um elmo e está trajada para combate, Constantinopla segura um ramo ou cornucópia, e ergue-se sobre uma proa, o que exprimia sua condição de cidade portuária (BECKWITH, 1961, p. 7). Dessa forma, podemos inferir que o cristianismo estava enraizado na cidade de Constantino, embora dividindo espaço com antigos símbolos e rituais herdados do paganismo embutidos no sistema político-ideológico da *basileia*

No que se refere à população da cidade, os dados sobre o número de habitantes são escassos. Vasiliev (2003, p. 50) conjectura que Constantinopla abrigaria cerca de 200.000 habitantes no decorrer do século IV, ao passo que MacMullen (2009, p.34) sugere a existência de 100.000 cidadãos à época da consagração. De acordo com uma anedota atribuída a Jerônimo de Estridão, a fundação da cidade deixou as demais despidas, não só no que diz respeito à cultura material, mas também aos habitantes (NORWICH, 1990, p. 62.; BECKWITH, 1961, p. 4). Sendo assim, aos cidadãos de Bizâncio teriam se somado aqueles que vieram construir a cidade, bem como aqueles que foram atraídos pelas oportunidades criadas com a nova capital, como o próprio Sozomeno, no século V. Grig e Kelly (2012, p. 9) sintetizam da seguinte maneira a situação populacional de Constantinopla: “[esta] não era somente considerada uma nova cidade, mas tinha também uma nova população”. Já Tomlinson (2003, p. 216) caracteriza

o sinecismo provocado pela fundação da cidade como um acontecimento “colossal” para as comunidades helênicas vizinhas.

A criação de um Senado também favoreceu o surgimento de uma elite cidadina e de uma rede de contatos sociais ligados às funções administrativas. Ademais, grande parte dos habitantes estava engajada em ofícios manuais ligados ao comércio e à produção artesanal.⁷¹ Como dito, Constantinopla carecia de um sistema de abastecimento próprio, o que levou Constantino a conceder, desde o início, um suprimento regular de grãos à população, privilégio similar ao de Roma. Os grãos eram trazidos do Egito e distribuídos aos habitantes por meio de administradores locais, como o bispo. A distribuição dessas provisões garantia a subsistência dos cidadãos, mas, segundo Miller (1969, p. 13), o ato reforçava também a posição do soberano como provedor e benfeitor de seus súditos. Constantino agraciou ainda a cidade com o privilégio do *ius italicum*, o que isentava a *chora* de impostos, bem como transferiu os moedeiros de Aquileia para um novo ateliê monetário em Constantinopla (CORASSIN, 1975, p. 762). Vasiliev (2003, p. 50) considera as isenções fiscais e os benefícios ofertados à cidade como atrativos adicionais para novos cidadãos.

Embora Bizâncio contasse com uma comunidade cristã antiga, Constantino estabeleceu uma nova sé episcopal em Constantinopla, que logo se tornou atuante na cristianização da cidade e de seus arredores (BARNES, 2001, p. 39-40). A tradição da Igreja Ortodoxa afirma que a primeira sé episcopal de Bizâncio teria sido fundada por decisão do apóstolo André, que teria instituído Estácio como primeiro bispo da cidade. Quando da fundação de Constantinopla, Alexandre, vigésimo sétimo bispo bizantino, segundo a tradição, foi mantido como responsável pela sé, celebrando o rito de dedicação da cidade em Santa Irene, na presença do imperador. A

⁷¹ Beckwith (1961, p. 10) afirma que a nova capital gerou interesse especialmente entre artesãos e artífices do Império, que enxergavam em Constantinopla novas oportunidades de patrocínio para seus trabalhos. Tal constatação se sustenta principalmente na heterogeneidade de estilos observados na cultura material contendo símbolos imperiais e encontrada na região próxima à cidade. A padronização do que seria futuramente chamado de estilo bizantino é posterior aos governos da casa constantiniana.

proeminência de Alexandre no contexto da Questão Ariana pode ser vista na carta trocada com Alexandre de Alexandria a respeito dos primeiros conflitos entre este e Ário. Da mesma forma, Alexandre de Constantinopla foi responsável por receber Ário em sua sé, em 336, mediante pedido de Constantino, e foi testemunha da morte do presbítero. Alexandre faleceu em 337, o que deu início à disputa entre Paulo e Macedônio pelo episcopado da capital.

Como sucessor de Constantino no Oriente e, posteriormente, como único imperador, Constâncio II também deixou sua marca em Constantinopla. Mesmo residindo na cidade apenas entre 359 e 360, segundo Grig e Kelly (2012, p. 13-14), Constâncio esteve mais engajado na afirmação do cristianismo no solo da cidade que seu pai, haja visto que adotou uma política de restrição dos rituais pagãos e de seus locais de culto, tendo construído a primeira versão de Santa Sofia, *Hagia Sophia*, a segunda das igrejas “conceituais” da cidade, em homenagem à Sagrada Sabedoria.⁷² A construção da igreja é comumente atribuída a Constantino, mas o imperador apenas deu início à obra. A maior parte da edificação ocorreu sob Constâncio, que compareceu à cerimônia de consagração da igreja em 15 de fevereiro de 360 (MACLAGAN, 1973, p. 31). Matthews (2012, p. 115) problematiza a situação do cristianismo em Constantinopla sob Constantino, afirmando que o imperador esteve mais engajado na construção de igrejas em Roma do que em sua própria capital, o que o autor considera um paradoxo.

Durante sua residência em Constantinopla, Constâncio operou reajustes na hierarquia administrativa da cidade, elevando sua posição ao substituir o procônsul por um prefeito do pretório, Honorato. O imperador também buscou equiparar Constantinopla a Roma por meio da elevação do status do Senado, passando os senadores de *clari* a *clarissimi* (MATTHEWS,

⁷² Tomlinson (2003, p. 216) chama atenção para o nome da basílica por sua relação com uma das qualidades de Atena. Segundo o autor, o título recordava “a deusa da sabedoria e provavelmente seu papel de *poliouchos*, protetora da cidade, facilitando assim a aceitação dos novos costumes cristãos por uma população cuja maioria era recém-convertida”.

2012, p. 99; NORWICH, 1990, p. 68).⁷³. Outrossim, Constâncio é lembrado por seu incentivo ao desenvolvimento cultural da cidade, como assinala Arce (1979, p. 74). Constâncio teria discursado no Senado, em 355, sobre o papel do filósofo e do professor de filosofia, refletindo sobre como o progresso econômico da cidade deveria corresponder à um avanço cultural. Além disso, reuniu um conjunto de obras da literatura clássica em Constantinopla. A “coleção constantiniana” continuou a se expandir sob Constâncio, como afirma Basset (2006, p. 79). Constâncio também foi responsável pelo traslado das relíquias de Timóteo, Lucas e André de Éfeso, Tebas e Patras, respectivamente, para a Igreja dos Santos Apóstolos em Constantinopla (GRIG; KELLY, 2012, p. 24).

Ainda em 360, Constâncio II convocou o primeiro Concílio de Constantinopla, um conclave regional que contou com a presença de 50 bispos orientais, segundo Sócrates (II, XLI). Dentre as principais motivações para o concílio constava a promulgação de um credo que respondesse satisfatoriamente às questões deixadas em aberto pelo símbolo definido em Selêucia; bem como processos de natureza pastoral, como a excomunhão e exílio de bispos. O credo aprovado ao término da reunião evitava qualquer referência aos vocábulos *ousia* e *substantia*, tidos como polêmicos, e confirmava uma versão homoiana da Trindade. Também foi nesse concílio que Macedônio foi deposto do episcopado e substituído por Eudócio de Alexandria, com o respaldo de Constâncio II.

Os estudos acerca do cotidiano de Constantinopla sob os governos de Constantino e Constâncio II lidam com lacunas documentais consideráveis, que dificultam uma compreensão holística acerca do nexo entre os espaços citadinos e a população que os ocupava. Como afirma

⁷³ Alföldy (1989, p. 208), baseado em Temístio, filósofo e orador em Constantinopla, observa que o Senado constantinopolitano, que começara com 300 membros, apresentava 2000 senadores no final de suas três primeiras décadas. Grig e Kelly (2012, p. 16) argumentam que “a necessidade prática de uma infraestrutura que condissesse com a população” forneceu às elites locais e ao corpo administrativo a oportunidade de se expandirem e cultivarem suporte político.

Necipoglu (2001, p. 8-9), faltam, para esse período, detalhes da situação topográfica, monumental e residencial da cidade. Ainda assim, sabemos que o ambiente construído de Constantinopla foi planejado e executado segundo os princípios de romanidade, das práticas sociais, dos símbolos e dos parâmetros políticos alinhados com o conjunto de valores romanos (BASSET, 2006). Os constantinopolitanos, portanto, habitavam uma *pólis* forjada a partir de um projeto político-ideológico que remontava a Diocleciano, mas que alcançou novos patamares sob Constantino. Mango (2001, p. 29) afirma que “o potencial retórico da arquitetura pública era muito bem compreendido pelo Estado romano”, sendo os edifícios, avenidas de colunatas, praças e marcos visuais exemplos não somente estruturas funcionais, mas também monumentos que exaltavam o regime e evocavam um passado comum.

Do ponto de vista religioso, a casa constantiniana se apoiou nas imagens tradicionais da cultura greco-romana e no cristianismo para moldar tanto a imagem do governante, o *basileus*, quanto a paisagem de Constantinopla. Para Miller (1969, p. 3), a cidade é um “simulacro da ordem totalizante, do sistema cósmico”, em que sua “própria materialidade é feita para mostrar e ratificar seu lugar no universo”. Sendo assim, o imperador age de maneira a remodelar o espaço e a torná-lo, mediante sua ação, uma realidade ordenada, segura, habitável e próspera. Já para Krautheimer (1983, p. 66), em termos cristãos, a fundação da Segunda Roma significava um “reflexo na terra da imagem do Reino”. Em comparação a outras cidades nas quais o cristianismo florescia, Constantinopla não possuía à partida uma topografia sagrada, como sugere Ousterhout (2012, p. 284-285, 300): não era como Jerusalém, em que cada sítio encontrava-se imbuído de sacralidade e da memória cristã. A cidade de Constantino, no entanto, foi transformada num *locus sanctus* por meio da construção de santuários e basílicas e da formação de um cerimonial que “entrelaçavam poder e status; e a arquitetura funcionava como cenário para rituais que enfatizavam esse entrelaçamento”.

A significância dos espaços de Constantinopla para o cristianismo, em específico, pode ser apreendida através dos conflitos populares que eclodiram na cidade entre os anos 337 e 360, em decorrência da morte do bispo Alexandre e da competição entre Paulo e Macedônio pelo cargo episcopal. O capítulo seguinte se dedica a análise da atuação popular, por meio dos choques violentos, nos desdobramentos dessa disputa, tendo os cidadãos se dividido em facções, nicenos e arianos, em apoio aos respectivos sacerdotes. A ocorrência de manifestações e tumultos na cidade é passível de análise mediante o *corpus* documental selecionado nessa dissertação, um recorte das *Histórias Eclesiásticas* de Sócrates, Sozomeno e Teodoreto condizentes ao período de governo de Constâncio II, bem como as alterações feitas pelos populares no espaço urbano, com a demolição e ocupação de igrejas, ruas e praças.

CAPÍTULO 3: Uma *pólis* dividida: um imperador, dois bispos e a multidão

A disputa pelo episcopado de Constantinopla entre Paulo e Macedônio, representantes das facções nicena e ariana, em decorrência da morte do bispo Alexandre, em 337, se prolongou até 360, acarretando a divisão dos habitantes da capital em grupos de apoio aos candidatos e o engajamento desses grupos em conflitos violentos pelos espaços da cidade, como as ruas, praças e igrejas. No entanto, antes de analisar os episódios de embate popular em Constantinopla, descritos nas *Histórias Eclesiásticas* de Sócrates, Sozomeno e Teodoreto de Ciro, à luz dos conceitos que compõem o arcabouço teórico dessa dissertação, faz-se necessário caracterizar a população e as questões metodológicas que se apresentam quando tratamos da dimensão social dos conflitos religiosos no período tardio do Império, em especial, dos estratos inferiores.

No caso de Constantinopla, como demonstrado no capítulo anterior, a refundação do sítio de Bizâncio por Constantino e o investimento em transformá-lo numa Segunda Roma no Oriente fomentaram o deslocamento populacional, tanto para viabilizar a edificação, tendo em vista os trabalhadores necessários ao empreendimento, quanto para ocupar o espaço urbano ampliado. Nesse sentido, a instalação da casa imperial e de parte do aparelho burocrático estatal em Constantinopla contribuíram para o assentamento de uma elite especializada, os *honestiores*, composta por juristas, administradores e, no caso particular da cidade, também por senadores, que se repartiram pelas áreas residenciais da cidade (GREGORY, 1979, p. 21). Essa elite, todavia, parece não ter se envolvido nas manifestações violentas ocorridas entre 337 e 360, como indicam os historiógrafos sinóticos da Igreja, que se atêm, em suas narrativas, a caracterizar a população comum, de modo que, em nenhum momento, identificam atores pertencentes aos setores mais elevados da sociedade.

Os benefícios fiscais e materiais concedidos pelo Estado aos cidadãos, a exemplo da distribuição de grãos ofertados pelo imperador desde a dedicação da cidade, em 330,

favoreciam o povo comum, os *humiliores*, levando à migração em massa de grupos provenientes das regiões próximas, como a Trácia e a Bacia do Mar Negro, para a Nova Roma. De acordo com Rubenstein (2001, p. 139), no que diz respeito ao desenvolvimento dos grandes centros urbanos no Oriente na época tardia, incluindo Constantinopla, “regiões inteiras estavam despovoadas porque os cidadãos tinham emigrado para as metrópoles em desenvolvimento, buscando oportunidades de trabalho e de vida social”. Esse contingente de habitantes da cidade, colocados sob o status legal de *humiliores*, ou seja, que poderiam ser submetidos à violência física e à tortura por parte das autoridades (GADDIS, 2005, p. 19), constituíam os “populares” aos quais os historiógrafos sinópticos se referem quando tratam dos grupos formados em apoio a Paulo e Macedônio na disputa pelo episcopado.

Sócrates, Sozomeno e Teodoreto se referem a esse segmento social por meio dos termos “populares”, “habitantes”, “cidadinos”, “o povo”, “a multidão”, vocábulos com sentido muito amplo e que apresentavam variações conforme o autor. Como afirma Magalhães de Oliveira (2014, p. 274), esses termos, “a *multitudo*, a *popularium turbela*, a *plebs omnis*, em latim, o λαός (*laós*), o δῆμος (*dêmos*), o πλήθος (*plethos*), ou um πλήθος δήμου (*plethos dêmou*), em grego”, eram muitas vezes utilizados como sinônimos para indicar a importância das manifestações e o amplo engajamento popular. Entretanto, tais expressões carregam consigo significados particulares e, não raro, juízos de valor. Silva (1997, p. 159) exemplifica como o termo *plebs*, que originalmente era utilizado para se referir à parcela dos habitantes de Roma que não gozava da cidadania por não fazer parte das famílias nobres, passou a designar, desde o período da República, o conjunto de indivíduos “marcados pelos estigmas da pobreza, da indolência e da insubmissão”. O baixo prestígio social atribuído à *plebs* pelos autores da Antiguidade Tardia, como observa Alföldy (1989, p. 220) ao analisar os escritos de Amiano Marcelino, acarreta a caracterização desses populares como uma massa de irresponsáveis interessada apenas nas competições do anfiteatro e do Circo Máximo.

Gregory (1979, p. 11) chama a atenção para as escolhas terminológicas quando da descrição das ações populares. Nas fontes, quando a arraia miúda não apresenta um comportamento explosivo, é comumente chamada de *dêmos*, um vocábulo neutro; em contrapartida, o *ochlos*, a multidão ou turba, tem uma conotação nitidamente pejorativa, sendo empregado em episódios violentos e em manifestações coletivas. Sloomjes (2016, p. 180) observa uma dinâmica similar entre os termos *populus* e *plebs*: enquanto o primeiro aparenta ser uma descrição mais neutra, o segundo é utilizado quando a população “é retratada como emotiva e, por conseguinte, como potencialmente incontrolável”.

O enquadramento das camadas inferiores da sociedade pelos autores da Antiguidade Tardia, sejam eles cristãos ou pagãos, sob os termos gerais de *plebs*, *populus*, *plethos* e *dêmos*, todavia, não significava a inexistência de diferenciações entre as categorias subalternas, que detinham papéis sociais e status jurídicos próprios. Dentro dos vocábulos que designam a população urbana, estavam englobados escravizados, artesãos, comerciantes, funcionários públicos de menos prestígio, prostitutas e prostitutas, membros das companhias de teatro, agentes portuários, pescadores, navegantes, trabalhadores braçais, membros da hierarquia eclesiástica (diáconos e presbíteros), clientes das elites cidadinas e até mesmo membros da corporação militar (GREGORY, 1979, p. 24). De acordo com Macmullen (1990, p. 256), essa estratificação e diferenciação entre os grupos, tanto entre as elites e as camadas mais baixas quanto entre estas últimas eram uma realidade marcante que deve ser levada em consideração pelos historiadores que investigam os aspectos sociais do Império Romano.

Constantinopla, como cidade portuária sem expressiva produção agrícola, contava com associações de ofício, *collegia*, muito bem estabelecidas; e, como capital e sede da casa imperial, o comércio e o artesanato locais estavam voltados para a produção de bens de luxo para atender às elites. Assim como nas demais cidades do Império, sabe-se que o ofício dos padeiros era um dos mais importantes da cidade, fazendo parte da cadeia de abastecimento e

contando com políticas públicas específicas – como a manutenção do preço do pão com o intuito de evitar tumultos por parte dos cidadãos (SILVA, 1997, p. 161-162). Na opinião de Gregory (1979, p. 22, 35), comerciantes, assim como artesãos, em comparação aos demais *humiliores*, gozavam de certo reconhecimento social. Em termos fiscais, estavam sujeitos ao pagamento de um imposto quadrienal sobre seus serviços, o *chrysargyrum* ou *aurum coronarium*, que atestava sua condição particular. Os bispos, por sua vez, gozavam de status jurídico condizente com o dos *honestiores* por decisão de Constantino, sendo assim isentos de castigos corporais (GADDIS, 2005, p. 98). Já os demais membros da hierarquia eclesiástica, como presbíteros, diáconos e diaconisas, eram tratados de acordo com sua origem familiar.

Além dos trabalhadores braçais, os menos afortunados dentre os que compunham a população urbana eram os homens e as mulheres em situação de vulnerabilidade social: pobres, desempregados, enfermos, pedintes, viúvas e órfãos, que dependiam do patronato das autoridades locais (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2020, p. 4-5). De acordo com Alföldy (1989 p. 216), esses indivíduos, que compunham o estrato mais baixo da sociedade, viviam em estado de pobreza generalizada acompanhado por restrições na sua liberdade, “devido à dependência econômica, social e política” para com os patronos. Ao tratar do auxílio prestado por bispos e demais autoridades eclesiásticas a esses indivíduos, Norton (2007, p. 69) afirma que “se a Igreja significava uma carreira para muitos, ela fornecia emprego a muitos mais, frequentemente entre os membros mais pobres da sociedade”. Magalhães de Oliveira (2013, p. 391) propõe que, no Império, categorias como pobre (*pauperes*) e cidadãos (*populus*) exibiam certa fluidez na autoidentificação dos indivíduos, pois “não eram, de fato, escolhas absolutas, mas estratégias que podiam ser empregadas pelas mesmas pessoas em contextos distintos”. Dessa maneira, uma pessoa poderia se declarar ora parte da plebe empobrecida ora do corpo de cidadãos, visando a se beneficiar do maior número de ações caridosas, atos de filantropia e direitos cívicos disponíveis, o que evidencia o quanto tais categorias não eram exclusivas.

À essa miríade de ocupados e desocupados que habitavam as cidades na época tardia, podemos interseccionar o panorama religioso ao tratar de Constantinopla. O ambiente urbano era compartilhado por pagãos ligados aos antigos cultos cívicos, além de judeus e cristãos, que ali haviam se fixado desde antes da refundação da cidade por Constantino, como visto no capítulo anterior.⁷⁴ Gaddis (2005, p. 2), valendo-se do conceito de “comunidades imaginadas” formulado por Benedict Anderson, propõe que, na Antiguidade Tardia, em especial no caso dos cristãos, as práticas religiosas serviram como base para a construção de identidades num mesmo espaço, a cidade, suscitando ao mesmo tempo consenso e confrontos. Entretanto, por conta da visão particular dos autores das *Histórias Eclesiásticas*, que escreveram no século V, período de maior simbiose entre a Igreja e o Império, em que a religião oficial do Estado passara a ser o símbolo de Niceia, o relato das manifestações perpetradas pelos cristãos no contexto da Questão Ariana por vezes trata os envolvidos nos embates como se pertencessem à totalidade dos cidadãos. Norton (2007, p. 54) alerta os leitores contemporâneos acerca dessa tendência nos textos cristãos dos séculos IV e V: “quando um autor em particular fala do ‘povo’ no contexto de uma disputa doutrinamente inspirada, ele pode estar se referindo somente a uma facção, seja ela donatista, ariana, pro-calcedônia ou monofisita”. Sócrates, Sozomeno e Teodoreto, reconhecem a existência de pagãos e judeus nas cidades do Império, todavia, como historiógrafos da Igreja, colocam em primeiro plano as ações dos cristãos, em se tratando de eventos com engajamento popular.

Da mesma maneira, é recorrente a inclusão, por parte dos historiógrafos sinóticos, de grupos dissidentes da doutrina nicena na categoria de arianos, embora eles próprios certamente não aceitassem tal rótulo. Logo, os populares, além das autoridades seculares e religiosas, que

⁷⁴ Existem poucas informações sobre uma comunidade judaica estabelecida em Constantinopla nas obras historiográficas de Sócrates, Sozomeno e Teodoreto, com templos e regiões habitacionais próprios. Tal lacuna acerca da organização dessa parcela da população persiste nos estudos históricos contemporâneos, todavia, é conjecturável que judeus habitassem e frequentassem a capital do oriente por conta da intensa atividade econômica daquela cidade.

aderissem a pontos de vista anomeus ou homoianos eram logo rotulados como arianos, no sentido se identificar com precisão os inimigos nas narrativas de Sócrates, Sozomeno e Teodoreto, autores que escreveram no momento de definição da ortodoxia cristã com base no dogma de Niceia (GADDIS, 2005, p. 72; 255).

Outra questão embutida na caracterização das camadas populares na Antiguidade Tardia é a terminologia empregada pelos autores ao se referirem aos movimentos e manifestações dessas camadas. Aja Sánchez (1998, p. 15) nos apresenta os termos mais comuns utilizados para definir esses acontecimentos: *seditio* e *tumultus*, no caso do latim, e *stásis*, *taráje* e *thoríbos*, no grego, todos com sentido aproximado de sedição, tumulto ou rebelião partidária. As traduções das *Histórias Eclesiásticas*, assim como parte da historiografia acerca dos episódios de violência no século IV, denominam esses eventos como tumultos, sedições, sublevações, levantes, todos com conotação negativa, uma vez que supõem um estágio anterior de conformidade e ordenamento social que teria sido abalado e que deveria ser reestabelecido. George Rudé (1991, p. 9), ao analisar os movimentos populares na França e na Inglaterra entre 1730 e 1848, ressalta que os historiadores que se dedicam a estudar os eventos de violência perpetrados pela população acabam por reproduzir os estereótipos dos autores que tratam do assunto e “continuam relutando em abandonar o velho conceito de multidão como uma “turba”; com todas as suas conotações depreciativas”.

Os historiógrafos cristãos, como veremos nas próximas sessões, também fazem julgamentos negativos sobre as manifestações populares dos séculos IV e V. Entretanto, suas opiniões variam de acordo com a inclinação e motivo do grupo responsável por levar a cabo as ações violentas e de protesto.

Um exemplo da interpretação parcial dos eventos populares por parte dos cronistas cristãos pode ser encontrado em Sócrates (II, XXXIII), quando o autor narra uma manifestação de judeus da Dio-Cesareia, na Palestina, em 351, apresentando-a como uma sublevação e

suprimindo detalhes acerca dos reais motivos por detrás de tal ocorrência. Por ser um evento exterior ao foco narrativo do autor, a História da Igreja, e por ser perpetrado por judeus, parcela da sociedade criticada por autores cristãos, Sócrates esvazia o alcance popular desse evento ao não apresentar suas causas ou motivos: “No mesmo período, levantou-se uma comoção interna no Leste: pois os judeus que habitavam a Dio-Cesareia, na Palestina, tomaram armas contra os romanos e começaram a destruir os locais adjacentes”. O período da revolta mencionado pelo autor é contemporâneo à usurpação de Magnêncio, no Ocidente. Sendo assim, a motivação subjacente à comoção dos judeus da Dio-Cesareia cairia no cômputo da interpretação histórica de Sócrates, a simpatia cósmica mencionada no primeiro capítulo: ou seja, esse evento seria consequência do desequilíbrio causado por Magnêncio.

Em contrapartida, de acordo com a análise de Aja Sánchez (1998, p.16, 31-32), autores pagãos, como Libânio, interpretavam tais movimentos como algo “generalizado, estendido e crônico, como poderia ser uma enfermidade de tipo irreversível ou incurável”. Kaiser (2011, p. 37) afirma que, na visão dos autores antigos, as multidões que ocupavam os espaços urbanos, como as praças e avenidas, poderiam por vezes parecer opressivas e esmagadoras. Desde Tucídides e Políbio, o registro acerca das manifestações populares estiveram mais preocupados em enfatizar a lição moral a ser apreendida pelo leitor, do que as causas e os interesses dos indivíduos que delas participaram.

No que diz respeito à interpretação da historiografia contemporânea acerca das manifestações populares, Farge (2011, p. 32) assinala que, a partir dos anos 1980, com as mudanças de perspectiva no campo histórico, a caracterização desses atores sociais sofreu uma alteração, distanciando-se “das explicações psicologizantes que fizeram das multidões instrumentos cegos da violência, massas animais ou feras conduzidas pela selvageria ou pelo instinto”. A análise dos comportamentos populares como exemplos da violência desenfreada

ou cega deu lugar à percepção de movimentos regidos por uma lógica interna de funcionamento adaptada ao contexto em que ocorrem, ainda que fundamentados na violência como linguagem.

Magalhães de Oliveira (2020, p. 4; 2014, p. 270) afirma que, na Antiguidade Tardia, irromperam movimentos populares urbanos de grande expressão e mobilização por conta das oportunidades enxergadas pelos indivíduos das camadas inferiores em questionar as autoridades tradicionais, no sentido de serem atendidas em suas demandas.

As demandas da população ou as motivações para o engajamento dos cidadãos em atos de violência têm dado ensejo a um acirrado debate, principalmente em se tratando da Questão Ariana e seus desdobramentos teológicos. Existiram, na época tardia, diversos episódios em que os cidadãos se manifestaram contra o poder imperial por razões práticas, como a falta de víveres, ou políticas, em oposição a medidas promulgadas pela casa imperial, como analisado por Silva (1997) e Aja Sánchez (1998). Entretanto, as manifestações populares em decorrência da divisão entre nicenos e arianos geram, por sua vez, duas interpretações distintas acerca dos motivos que mobilizaram o povo comum. A primeira delas, defendida por Ardanaz (1995, p. 366), considera que os homens e mulheres do século IV possuíam uma visão “estereométrica”, global, do seu contexto. Sendo assim, sua participação nas manifestações possuía raízes religiosas, mas também políticas, sociais e econômicas, uma vez que essas dimensões eram inseparáveis. Na esteira desse autor, Rubenstein (2001, p. 180) afirma que as recompensas atreladas à defesa de um patrono poderoso e, conseqüentemente, de sua visão teológica faziam parte das expectativas daqueles que se arriscavam nos embates pelas ruas e praças em favor deste ou daquele credo.

Gaddis (2005, p. 11), por outro lado, contesta os autores que associam aos conflitos urbanos decorrentes da Questão Ariana “expressões da luta de classes, política secular ou nacionalismo”, uma vez que não existem evidências capazes de suportar tal leitura. Norton (2007, p. 56) complementa essa visão acerca do engajamento popular em atos de violência

afirmando que a diferença religiosa já constituía motivo suficiente para os indivíduos se mobilizarem. Como mencionamos no capítulo anterior, ao descrevermos o significado do arianismo em nível particular, o que poderia estar em jogo para o homem da Antiguidade Tardia era sua própria visão de mundo. Longe de apontar qual das duas interpretações seria a mais acertada para analisar o comportamento dos grupos populares envolvidos na disputa entre Paulo e Macedônio pela sé de Constantinopla, defendemos que as reflexões em ambas contidas contribuem para a complexização do objeto em questão.

Ainda sobre a adesão dos indivíduos os levantes urbanos que tiveram o arianismo como pano de fundo, Gregory (1979, p. 8) considera que, mesmo inacessível a nós no presente, os interesses daqueles que compunham as multidões não eram exatamente os mesmos. Embora não possamos definir o pensamento e a opinião de cada um dos envolvidos, os “rostos na multidão”, como define Rudé (1991), certamente, não é um princípio metodológico eficiente suprimir, da análise dos processos históricos, a sua dimensão subjetiva. Macmullen (2009, p. 95) afirma inclusive que “sim, essas pessoas iam à igreja algumas vezes e estavam prontas o suficiente para se chamarem de cristãs; mas elas nem sempre agiam como cristãs”. Galvão-Sobrinho (2013, p. 47), por sua vez, pondera que nenhuma outra disputa eclesiástica anterior ao governo da casa constantiniana causou tanta comoção nos meios populares e teve tamanha reverberação nos textos do período, sendo que “virtualmente todas as fontes enfatizam o engajamento do povo na disputa e seu impacto no curso da mesma”.

A instrumentalização das forças populares por parte das autoridades, seculares e eclesiásticas, constitui um complicador no tratamento da Questão Ariana. Sloopjes (2016, p. 187-189) pondera que a fixação das comunidades cristãs no espaço urbano apresentou para bispos e imperadores novas possibilidades de controle da população e, conseqüentemente, de consolidação da sua autoridade, como vimos no capítulo anterior. Uma das dimensões desse controle populacional poderia se expressar quando dos choques e disputas entre comunidades

ou grupos distintos dentro do cristianismo, sendo os bispos motivadores e líderes externos às multidões, controlando, em certa medida, o comportamento desta. Rubenstein (2001, p. 31), por sua vez, afirma que a participação episcopal na mobilização das massas teria sido muito mais ativa, por conta do esforço dos bispos em difundir seus posicionamentos teológicos entre os mais diversos estratos da sociedade.

Em contraponto, Silva (2001, p. 103) propõe uma reflexão acerca da extensão do controle das autoridades episcopais sobre os fiéis. Tratar a atuação política da população urbana como mero reflexo da promoção das correntes teológicas em disputa pelos bispos, presbíteros e diáconos parece reduzir a capacidade de interpretação que a própria população fazia do seu contexto. De fato, a percepção das massas como instrumentos passivos, coagidos e controlados por agentes externos que se valem dos impulsos e da violência instintiva das camadas inferiores, é, segundo Rudé (1991, p. 7), mais um estereótipo que contribui para a análise da população como “uma abstração desmaterializada, e não como um conjunto de homens e mulheres de carne e osso”.

De modo geral, no âmbito da Questão Ariana, podemos observar momentos em que membros da hierarquia eclesiástica de fato incitaram a sublevação das multidões em Constantinopla, como veremos mais adiante. Porém, seria temerário atribuir a essas figuras o exercício de um controle estrito sobre as ações dos indivíduos que compunham a multidão. Maclynn (2009, p. 36) aponta que, no conjunto de textos dos quais dispomos para o estudo do período, “é difícil achar quaisquer exemplos de bispos conduzindo suas congregações diretamente para a batalha contra outros cristãos”.

Uma última questão que se coloca ao analisarmos a população urbana e seu envolvimento nos choques e conflitos do século IV é a definição do tamanho dessa população e da dimensão de suas revoltas, uma vez que possuímos apenas evidências fragmentadas e provenientes de textos com propósitos particulares, como afirma Brown (1996, p. 30). Podemos estimar que

Constantinopla contava com 200.000 habitantes entre os anos de 337 e 360. Entretanto, desse número não é possível extrair uma estimativa acerca do tamanho da comunidade cristã e muito menos do número de nicenos e arianos. Como veremos mais adiante, os relatos dos historiógrafos cristãos do século V, principalmente Sócrates e Sozomeno, buscaram mensurar o impacto dos eventos que narram mediante o uso de termos como “multidão”, “numerosos” e “muitos” e a contabilização das vítimas devido à violência popular ou à repressão militar. Ainda que se trate de números imprecisos, estes são fundamentais para dimensionar a mobilização das massas no embate entre nicenos e arianos em apoio aos candidatos ao bispado de Constantinopla.

A presença de Ário em Constantinopla e os preâmbulos do embate

A divisão entre nicenos e arianos, em Constantinopla, fator que desencadeou embates e manifestações de violência no decorrer da disputa entre Paulo e Macedônio pelo cargo episcopal, é anterior à morte de Alexandre, ocorrida em 337. Assim como nas demais cidades do Oriente e do Ocidente, a teologia de Ário já havia se disseminado por meio dos artifícios mencionados no capítulo anterior, como o uso da música e da poesia, o que popularizava a visão subordinacionista da Trindade. É possível afirmar que a característica portuária de Constantinopla e o trânsito intenso de pessoas advindas da bacia do Mediterrâneo tenham facilitado a difusão inicial do arianismo naquele núcleo urbano. Entretanto, a existência, na cidade, de membros da *Ecclesia* e populares inclinados ao arianismo e ativamente engajados na defesa dessa doutrina é primeiramente mencionada pelos historiógrafos sinópticos quando o próprio Ário, já no final de sua vida, em 336, se estabelece na cidade.

O motivo para a viagem de Ário a Constantinopla foi, segundo os historiógrafos, uma ordem de Constantino, que pretendia apaziguar os ânimos em Alexandria, uma vez que o presbítero fora readmitido à comunidade alexandrina pelo Sínodo de Jerusalém (336), ao

mesmo tempo que Atanásio, defensor do credo niceno, havia sido removido de sua sé. Constantino buscava assegurar que Ário professasse o credo promulgado em Niceia e esperava que Alexandre, bispo da cidade, o recebesse em comunhão, enquanto Ário, por sua vez, almejava retornar à Igreja, reavendo assim sua influência política, social e econômica em sua comunidade de origem (NORTON, 2007, p. 57). Os relatos de Sócrates, Sozomeno e Teodoreto se basearam majoritariamente nos escritos de Atanásio de Alexandria, a exemplo da *Historia Arianorum ad Monachos* e de diversas cartas, variando apenas em alguns detalhes que cada um dos autores adicionou à narrativa.

Dos três historiógrafos, Sócrates é quem destina maior atenção à comoção popular causada pela chegada de Ário a Constantinopla. De acordo com o autor:

[...] quando Ário chegou e a população se dividiu em duas facções, a cidade inteira foi jogada ao caos: alguns insistindo que o credo de Niceia não deveria de forma alguma ser infringido, enquanto outros argumentavam que a opinião de Ário estava em consonância com a razão (Sóc., I, XXXVII).

Na sequência, Sócrates (I, XXXVIII) afirma que, ao sair do palácio imperial, onde fora arguido pelo próprio Constantino acerca de sua opinião teológica e assinalara sua crença na consubstancialidade, Ário, “escortado por uma multidão de partidários como guardas, desfilou orgulhosamente pelo centro da cidade, atraindo a atenção de todo o povo”. Teodoreto (*Hist. Eccl.*, I, XIII) complementa a narrativa de Sócrates ao afirmar que “Ário, encorajado pela proteção de sua facção, proclamou muitos discursos fúteis e tolos [...]” antes do momento em que se retirou da frente do público para morrer. Nos relatos dos dois historiógrafos, percebemos tanto uma formação, ainda que embrionária, dos grupos que viriam a se confrontar no contexto de disputa entre Paulo e Macedônio, quanto o apelo às massas por parte dos líderes religiosos mediante discursos públicos, como um mecanismo de mobilização da força popular (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2020, p. 21).

A divisão no espaço urbano por conta da chegada de Ário significaria, nos conflitos posteriores que irromperam em Constantinopla, o ponto inicial ou a origem temporal para o

conflito entre arianos e nicenos, elemento necessário para a construção das identidades, como afirma Woodward (2000, p. 11). Também é válido assinalar que os historiógrafos eclesiásticos tratam essa ruptura como um movimento espontâneo da população: os cristãos da cidade buscaram se filiar a um dos lados da Questão Ariana, ou seja, pertencer a um grupo, abandonar um estado de individualidade por uma coletividade – outra dimensão essencial para a construção das identidades (BAUMAN, 2005, p. 17; WOODWARD, 2000, p. 15, 28; DADOUN, 1998, p. 40). Os autores cristãos deixam nítido, a partir desse ponto, que as identidades, fossem elas nicenas ou arianas, constituíram o pano de fundo e o motivo principal para as manifestações populares na capital do Oriente entre os anos de 337 e 360.

A morte de Ário, que se deu logo após sua aparição pública, em Constantinopla, produziu um impacto na população e também no espaço da cidade. Como tratado na carta de Atanásio de Alexandria a Serapião de Tmuis, documento consultado por todos os três historiógrafos sinópticos, Ário teria morrido quando se afastara de seus partidários para atender a suas necessidades fisiológicas em uma latrina pública, sofrendo uma grave hemorragia. Sócrates (I, XXXVIII) aponta com precisão o local em que o presbítero teria sido acometido pela enfermidade:

Quando se aproximava do local chamado de Fórum de Constantino, onde a coluna de porfírio fora erigida, um terror surgiu do remorso na consciência de Ário; e junto desse terro um violento relaxamento das entranhas: ele, portanto, perguntou onde era o local mais próximo e conveniente e foi direcionado para trás do Fórum, para onde se apressou [...] A cena de tal catástrofe ainda é mostrada em Constantinopla [...] e, pelos transeuntes que apontam o dedo ao local, há uma lembrança perpétua preservada desse tipo extraordinário de morte.

Sozomeno (II, XXIX), por sua vez, complementa a narrativa acerca da morte de Ário e seu efeito na demarcação do espaço cívico ao tratar da edificação de uma residência sobre o local em questão:

É dito que por um longo período subsequente ninguém fez uso do acento em que ele morreu. Aqueles que eram movidos pelas necessidades naturais, como costuma ser o caso em uma multidão, a visitar o local público, quando entravam eram avisados para evitar o acento, pois Ário recebera ali a punição

por sua impiedade. Algum tempo depois, um certo homem rico e poderoso, que abraçara a causa de Ário, comprou o local e construiu uma casa ali, no intuito de que tal ocorrência fosse esquecida e que ali não houvesse nenhum memorial perpétuo da morte de Ário.

Não é possível confirmar a existência do local da morte de Ário mencionado por Sozomeno no sítio de Constantinopla. Todavia, tal detalhe na narrativa dos dois autores, ambos residentes na capital, nos fornece um dos primeiros exemplos da influência da Questão Ariana nos meios populares e na configuração do ambiente urbano a partir de uma memória coletiva acerca do episódio da morte daquele que deu início ao conflito teológico.

Ainda sobre o episódio da morte de Ário, verificamos, por meio do vocabulário empregado pelos autores, a proeminência de Alexandre de Constantinopla e sua memória para o cristianismo niceno. Teodoreto (*Hist. Eccl.*, I, XIII; XVIII) o descreve como “divino [...] em patriarcado e em piedade”, “abençoado” e “santo”, enquanto Sócrates (I, XXXVII) o caracteriza como “um homem de piedade devotada” e “guardião das doutrinas”. Sozomeno (I, XVIII) atribui a Alexandre, “ele, mesmo não sendo habilidoso em argumentações [...] era um homem excelente e bom”, o milagre de silenciar um filósofo pagão com apenas uma ordem quando esse buscava vencer o bispo em um debate religioso na presença de Constantino. Alexandre também é mencionado logo no início da Questão Ariana como um dos primeiros a ser informado das opiniões divergentes de Ário por Alexandre de Alexandria (Teo., *Hist. Eccl.*, I, II).

As sés de Constantinopla e de Alexandria, nos séculos IV e V, são tratadas como duas das mais proeminentes na Antiguidade Tardia por Aja Sánchez (1991, p. 21). O autor afirma que ambos os bispos dessas comunidades desfrutavam de grande influência e autoridade sobre uma parcela considerável da *Ecclēsia* oriental estabelecida desde o Concílio de Niceia.⁷⁵ Todos os três autores descrevem o período de jejum e oração, traço de autoridade episcopal, ao qual Alexandre se submeteu buscando conselho divino a respeito da reintrodução de Ário na

⁷⁵ Norton (2007, p. 70), por sua vez, expressa que a sé constantinopolitana esteve subordinada, pelos primeiros 50 anos da nova capital, ao episcopado metropolitano de Heracleia, redimensionando, assim, a influência dos bispos daquela cidade.

Ecclesia, uma vez que este já havia sido julgado e absolvido por Constantino. Depois da morte de Ário, de acordo com Teodoreto (*Hist. Eccl.*, I, XII), Alexandre teria celebrado a prevalência da justiça divina:

O abençoado Alexandre completou a celebração, rejubilando com a Igreja em piedade e ortodoxia, orando com todos os irmãos e glorificando grandemente a Deus. Isso não ocorreu pois ele se alegrara pela morte de Ário – Deus proíba; pois “é um fato que os homens devem morrer uma só vez”; mas porque tal evento claramente transcendeu qualquer condenação humana.

Mediante a comparação explícita entre os atributos de Alexandre e a morte de Ário, apresentada como uma lição moral, os autores do século V contribuíram para a fixação da identidade nicena e para a consolidação de sua alteridade, o arianismo. Tal processo é parte indispensável das dinâmicas identitárias, pois, para a definição de um “eu” ou “nós”, precisa-se apontar para a diferença, para o “outro”, estabelecendo-se, assim, uma alteridade (SILVA, 2010, p. 22; WOODWARD, 2000, p. 40). Por conta da natureza das *Histórias Eclesiásticas*, temos acesso somente à perspectiva construída pelos autores nicenos acerca do período em questão. Dessa forma, não alcançamos a identidade produzida pelos próprios arianos nem o estigma imposto aos nicenos nos embates populares que se seguiriam, em Constantinopla. Todavia, como afirmamos no capítulo anterior, tanto nicenos quanto arianos se enxergavam, no século IV, como representantes da ortodoxia. À vista disso, propomos que os episódios de atuação popular no contexto da disputa entre Paulo e Macedônio sejam interpretados como disputas de identidade, o que nos conduz a analisar as ações das massas urbanas ao abrigo dos juízos de valor que os autores antigos lhes atribuíram.

Em 337, logo após a morte de Constantino e a divisão do Império entre seus herdeiros, Alexandre veio a falecer. Os historiógrafos ressaltam a longevidade e a intensa atividade do bispo em sua comunidade: Alexandre morreu aos noventa e oito anos, tendo ocupado o posto episcopal por vinte e três, ao substituir Metrófanes, último bispo antes da refundação do sítio de Bizâncio. Alexandre, entretanto, não indicou um sucessor para o trono episcopal. Em vez disso, deixou apenas duas recomendações a serem apreciadas pelos líderes cristãos da cidade:

Paulo e Macedônio. Sócrates e Sozomeno apresentam suas visões acerca de ambos de acordo com uma tratativa deixada pelo próprio Alexandre, na qual o antigo bispo comentava as virtudes esperadas de cada um deles. Alexandre alegava, segundo Sócrates (II, VI), que se a comunidade “desejasse alguém que era competente no ensino e de eminente piedade [...] um homem jovem, mas de inteligência e prudência afiadas”, deveria ser escolhido Paulo. De acordo com Kosiński (2015, p. 231) e Telfer (1950, p. 44), Paulo era nativo de Tessalônica e fora *lector* e presbítero na igreja de Constantinopla, ordenado pelo próprio Alexandre, além de ter sido seu secretário.⁷⁶

Todavia, se os fiéis, ainda segundo Sócrates (II, VI), “desejassem um homem de aspecto venerável e aparência exterior apenas de santidade” deveriam eleger Macedônio, que ocupava a posição de diácono naquela sé. Sozomeno (III, III), por sua vez, se refere às indicações de Alexandre da seguinte maneira:

“Se”, ele [Alexandre] respondeu, “buscais um homem bom nos assuntos divinos e que está apto a ensinar-vos, tens Paulo. Mas, se desejais alguém que trate com os assuntos públicos e com os conselhos dos governantes, Macedônio é melhor”.

Em nenhum momento, Sócrates e Sozomeno apresentam a posição pró-ariana de Macedônio como um impedimento para a recomendação de Alexandre. Telfer (1950, p. 48) alega que um elemento favorável à ordenação de Macedônio seria sua origem bizantina, ao contrário de seu adversário, um nativo da Tessalônica, gerando-se assim uma “tensão natural surgida da população entre os velhos cidadãos e os novos colonos”.

Sozomeno (III, III) também afirma que os aliados de Macedônio reconheciam em Paulo um adversário habilidoso na arte da eloquência, porém, o acusavam de ser efeminado e de manter-se apartado dos deveres ascéticos, ao passo que o outro candidato, por sua vez, era exemplar em conduta. Gaddis (2005, p. 5) demonstra, com base em outros exemplos observados

⁷⁶ Telfer (1950, p. 45), baseado nos escritos de Fócio, patriarca de Constantinopla do século IX, reconstitui a carreira de Paulo ao lado de Alexandre. De acordo com o autor cristão, Alexandre e Paulo foram escolhidos para a sucessão episcopal na cidade de Bizancio por Metrófanes, em seu leito de morte. Além disso, Paulo, ainda adolescente, teria acompanhado Alexandre no Concílio de Niceia e os dois teriam peregrinado pelas cidades da Trácia e Ilíria a fim de apaziguar os conflitos nas comunidades cristãs.

no período, que as facções envolvidas em disputas religiosas buscavam argumentos para justificar sua posição, ao mesmo tempo que representavam seus opositores da pior maneira possível. No caso de Paulo, as acusações dos apoiadores de Macedônio o desacreditavam ao cargo episcopal pela falta da autoridade ascética necessária. Ao mesmo tempo, as declarações dos arianos constituíam um outro instrumento empregado na disputa: os boatos, que mesmo não sendo causa principal para os movimentos populares, veiculavam os sentidos construídos pelos participantes de tais eventos (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2016b, p. 3).

Teodoreto (*Hist. Eccl.*, II, IV), por seu turno, apresenta Paulo como “mantenedor das doutrinas ortodoxas” ao mesmo tempo que suprime qualquer informação acerca das recomendações de Alexandre e da sucessão episcopal, em Constantinopla, no ano de 337. O autor não menciona a divisão dos cristãos em nicenos e arianos, focando sua narrativa na morte de Alexandre e na pronta sucessão, ou melhor, na usurpação do cargo, segundo o autor, por Eusébio de Nicomédia; depois da morte deste, Paulo teria ascendido à condição de bispo de Constantinopla, sendo logo deposto pela facção ariana e substituído por Macedônio.⁷⁷ Teodoreto (*Hist. Eccl.*, I, XVIII; XX) relata que após a morte de Alexandre, Eusébio de Nicomédia, por conta própria e sem anuência formal dos demais bispos, tomou a sé de Constantinopla para si, contando apenas com o apoio de simpatizantes arianos. Durante seu episcopado, Eusébio teria aprofundado as relações com a casa imperial, o que lhe garantiu a permanência no cargo até sua morte, em 341. Apesar da escassez de detalhes e de uma cronologia precisa acerca da sucessão episcopal, a *História Eclesiástica*, de Teodoreto de Ciro, não deixa de fazer indicativos ao comportamento popular diante das mudanças na sé constantinopolitana, como veremos a seguir, além de constituir um contraponto à cronologia dos outros dois cronistas.

⁷⁷ Filostórgio, em sua *História Eclesiástica*, adota uma organização cronológica similar à de Teodoreto, porém, ignora totalmente a existência de Paulo na lista de sucessão episcopal (TELFER, 1950, p. 72).

No que se refere ao tratamento dado por Sócrates e Sozomeno a esses primeiros movimentos dos cristãos de Constantinopla, observamos, com o começo da disputa, a consolidação dos grupos de apoio niceno e ariano e, respectivamente, a Paulo e Macedônio. Sócrates (II, VI) afirma que a população se dividiu em duas facções, “uma que favorecia os princípios de Ário, enquanto a outra mantinha aquilo que o Sínodo de Niceia havia definido”. O autor também afirma que o grupo de opinião nicena e pela candidatura de Paulo detinha maior vantagem no embate por ter gozado da benevolência de Alexandre quando este ainda era vivo. Por outro lado, Sócrates assinala que os arianos, sem fazer distinção entre populares e membros da hierarquia eclesiástica, estavam “perpetuamente discordando entre si e divergindo em opinião”. Tal vantagem dos nicenos, segundo o autor, se exprimiu na ordenação de Paulo, ocorrida na igreja de Santa Irene (Plano 2, nº. 10), sede do episcopado local.

Em Sozomeno (III, IV), é dito que a divisão subsequente à morte de Alexandre não se deu apenas por conta de Paulo e Macedônio, pois também “disputas e debates sobre as doutrinas eram realizados abertamente”. O autor não caracteriza os arianos como desorganizados da mesma maneira que Sócrates, mas afirma que: “durante a vida de Alexandre, os arianos não agiam abertamente [...] e acreditavam especialmente que a inesperada ocorrência que recaía sobre Ário [...] era a Ira divina atraída pelas imprecações de Alexandre”.⁷⁸ Nesse primeiro momento de cisma na assembleia, a violência ainda não é mencionada pelos historiógrafos sinópticos, porém, a formação de grupos de apoio baseados na opinião teológica e na candidatura a ser defendida antecipa um quadro de intolerância, como descrito por Drake (1996, p. 9), em que existe uma “negação do direito de manter uma crença variante [...] relativamente passiva”.

Esse cenário de discordância descrito pelos historiógrafos eclesiásticos é compreendido por nós mediante o conceito de conflito, como proposto por Pasquino (1998, p. 225), uma vez

⁷⁸ Sozomeno (II, XXIX) também aponta que “aqueles que mantinham seus sentimentos [de Ário] eram da opinião de que sua morte fora trazida por meio de artes mágicas”.

que observamos uma forma particular de interação entre grupos, que se manifestaria sob a forma de choques e disputas por um recurso escasso – no caso da Questão Ariana, a ortodoxia, e na disputa popular ao lado de Paulo e Macedônio, o cargo episcopal. É por meio do conflito que se negociam os bens escassos e, ao mesmo tempo, emergem as identidades (SILVA, 2010, p. 27-28; BAUMAN, 2005, p. 82-83; WOODWARD, 2000, p. 25). Sob o viés analítico de Barros (2012, p. 66), o conflito é um fator constituinte das cidades, uma vez que, no espaço urbano, existem sempre disputas por poder. De acordo com o autor, nenhum grupo detém de maneira permanente o controle sobre dada situação, pelo contrário: “de acordo com os interesses específicos, os vários grupos exercem sua influência, resultando no estabelecimento de uma certa competição e flexibilidade no exercício do poder”.

O conflito gera, então, um ambiente de efervescência social em que as questões colocadas são debatidas pelos agentes envolvidos, seja por meio da argumentação seja por meios menos pacíficos. Como exposto, o conflito visa a um objetivo e, segundo Pasquino (1998, p. 226), a busca por esse objetivo pode acarretar consequências distintas do ponto de vista político e social: pode-se almejar, por meio do conflito, uma mudança no sistema, como no caso dos levantes e revoltas, ou uma mudança do sistema, como no caso das revoluções. A situação do bispado de Constantinopla enquadra-se no primeiro gênero de conflito, tendo em vista que as ações populares não visavam a dissolução do poder imperial ou da autoridade eclesiástica, mas sim a ordenação de um bispo que atendesse a seus anseios particulares.

Tanto Sócrates (II, VI) quanto Sozomeno (III, IV), entretanto, percebem os movimentos populares como um entrave na História da Igreja, pois iniciam seus capítulos tratando das ações populares como, respectivamente, uma “perturbação” e uma “sedição [...] uma grande comoção”. Ambos os autores seguem o mesmo esquema narrativo: a consagração de Paulo, bispo niceno, e logo em seguida a reação imperial a esse fato, a ida a Constantinopla, a deposição do bispo e a instalação de Eusébio de Nicomedia. Sócrates (II, VII) afirma que

Constâncio II ficou “altamente enfurecido” com a ordenação de Paulo, convocando um sínodo de bispos arianos para depô-lo, enquanto Sozomeno (III, IV) acusa os próprios inimigos de Paulo como responsáveis pela convocação. Aja Sánches (1991, p. 131) concorda com o relato de Sozomeno no que diz respeito às estratégias adotadas pela facção ariana, afirmando que essa prática de conclamar sínodos compostos por bispos de uma mesma tendência tinha o intuito de influenciar as decisões do imperador e, assim, obter o controle sobre as principais sés. Telfer (1950, p. 52) também afirma que a boa relação de Macedônio com os soberanos, descrita por Sozomeno, lhe rendeu simpatizantes entre os eunucos do palácio imperial.⁷⁹

A atuação de Constâncio II no episódio da sucessão episcopal em Constantinopla está de acordo com o que foi assinalado no capítulo anterior, uma vez que o imperador buscava assegurar o controle sobre a ordenação dos bispos nas sés mais importantes do Império, confirmando ou rejeitando as escolhas feitas nos sínodos e concílios. No caso de Paulo, inexistente qualquer informação, no texto de Sócrates e Sozomeno, acerca do reconhecimento de sua ordenação por um conclave. Barnes (2017, p. 176) também afirma que os aliados de Paulo se apressaram em consagrá-lo, sem esperar pela ratificação das sés adjacentes, como previsto nos cânones do Concílio de Niceia. Esta ação rápida dos apoiadores de Paulo pode ser interpretada à luz do papel reservado à assembleia na legitimação da escolha de um bispo, procedimento ainda vigente após o Concílio de Niceia e por todo o século IV, como observa Macmullen (1990, p. 269). Paulo, a partir de então, faria parte da lista de bispos depostos de Constantinopla, conforme argumenta Kosiński (2015, p. 231) ao analisar, no período que vai da refundação da cidade até o final do século VI, os resultados das eleições episcopais na cidade. Segundo o autor, a cada três eleições, uma era derrogada. Os historiógrafos, todavia, não mencionam a

⁷⁹ Sócrates (II, II) trata da relação de Eusébio de Nicomédia com um eunuco, também chamado Eusébio, e da influência desse último sobre a imperatriz, de nome desconhecido e filha de Júlio Constâncio, constituindo uma via de acesso ao imperador Constâncio II paralela à sua corte e aos concílios episcopais.

deposição de Paulo como um exílio, o que nos leva a crer que o bispo deposto pôde manter, em alguma medida, o contato com sua comunidade.

É válido salientar que Constâncio II não escolheu Macedônio como sucessor de Paulo, mas sim Eusébio de Nicomédia, embora o primeiro também fosse simpatizante do arianismo. Além disso, é digno de nota que àquela altura Constâncio II não residia em Constantinopla, mas se fez presente na cidade para a remoção de Paulo, rumando, em seguida, para Antioquia.

Constâncio II almejava o controle da situação em Constantinopla ao nomear para o episcopado um indivíduo exterior à questão sucessória e reconhecido tanto nos meios eclesiásticos quanto seculares da época. Entringer (2009, p. 5) afirma que a intervenção imperial ocorrida sob Constâncio II contribuiu para a “cisão na hierarquia eclesiástica, acarretando uma maior aglutinação das comunidades urbanas em torno da querela”. Ou seja, a presença, na capital, de Eusébio de Nicomédia, que fazia parte dos círculos mais próximos à casa imperial desde o governo de Constantino, participara ativamente do Concílio de Niceia e fora responsável pela educação do futuro imperador Juliano, apaziguou temporariamente o clima de disputa e deu novo alento aos arianos, mas a facção nicena não deixara de existir.

A má fortuna de um *magister militum*

Com a morte de Eusébio de Nicomédia, no final de 341, abriu-se uma nova oportunidade para a ordenação tanto de Paulo quanto de Macedônio. Teodoreto (*Hist. Eccl.*, II, IV) é categórico ao posicionar o candidato niceno como único bispo a ser eleito na cidade. Todavia, relata também as acusações imputadas a ele por seus opositores arianos: “excitar sedições”, o que nos permite dizer que a ascensão de Paulo ao trono episcopal de Constantinopla não foi incontestada ou pacífica. A breve exposição de Teodoreto somada às narrativas de Sócrates e Sozomeno nos dá um bom indicativo acerca do panorama social da cidade por volta de 342.

Segundo a narrativa de Sócrates (II, XII), “o povo reintroduziu Paulo à igreja de Constantinopla: os arianos, entretanto, ordenaram Macedônio ao mesmo tempo, na igreja dedicada a São Paulo”. O local em que o bispo ariano foi ordenado não pode ser localizado com precisão nos mapas daquele período, mas a Igreja de São Paulo não fazia parte do conjunto edilício central da cidade. Paulo, por sua vez, parece ter sido levado à Igreja de Santa Irene, a sé de Constantinopla, o que assinala uma disputa também espacial. A ação do “povo”, nesse caso, a facção nicena, vai ao encontro novamente da prerrogativa da assembleia em eleger seus líderes. Já no caso de Macedônio, como relata o autor, alguns membros da elite eclesiástica de opinião ariana estiveram presentes na cidade para dar-lhe suporte: Teógnis de Niceia, Maris de Calcedônia, Teodoro de Heracleia, Ursácio de Singiduno e Valente de Mursa. Sócrates afirma que Ursácio e Valente ocuparam o papel de “instigadores dos mais violentos conflitos nas igrejas, um dos quais estava conectado com Macedônio em Constantinopla”, porém não especifica se os conflitos foram aqueles de 342 ou posteriores. Segundo Barnes (2001, p. 74) e Telfer (1950, p. 77), Paulo estava acompanhado do bispo de Gaza, Asclepas, responsável pela confirmação de seu retorno ao episcopado de Constantinopla e, por isso, dividira com ele a responsabilidade pelas manifestações de violência popular na cidade nos concílios que se seguiram.

A ordenação simultânea de Paulo e Macedônio gerou “contínuas sedições na cidade, e muitas vidas foram sacrificadas em consequência disso”, choques esses que se estenderam por meses, uma vez que Eusébio morrera no final de 341 e Paulo fora deposto por volta de fevereiro de 342. É digno de nota que a cronologia dos eventos envolvendo a elevação de Paulo e Macedônio, ou seja, as manifestações populares e os exílios do bispo niceno, não é definitiva, uma vez que outras fontes do período, como atas conciliares, cartas e demais textos cristãos, como a própria crônica de Atanásio de Alexandria, divergem quanto à datação (GALVÃO-

SOBRINHO, 2013, p. 35). Logo, as datas apresentadas são estimativas feitas por estudiosos contemporâneos, como Barnes (2001, p. 217), a quem seguimos aqui.

Sozomeno (III, VII), por sua vez, apresenta as mesmas informações que Sócrates, mas redimensiona os conflitos à sua maneira. Segundo o autor, os apoiadores de Macedônio constituíam uma “multidão”. Já as manifestações populares são descritas como “frequentes sedições na cidade, que assumira a aparência de campo de batalha, pois o povo se digladiava e muitos pereceram”. Tais episódios, citados por Sócrates e Sozomeno, apresentam o uso da violência como forma de expressão pelos cristãos de Constantinopla no contexto da disputa episcopal. O objetivo das facções populares, assim como a principal função da violência, de acordo com Stoppino (1998, p. 1295), era impedir que a oposição concretizasse suas ações. Por meio dos tumultos e sedições descritos pelos historiógrafos, nicenos e arianos produziram uma paisagem de violência em que ambos não poderiam concretizar seu principal objetivo: a entronização do seu candidato. Como dito anteriormente, o conflito em torno da sé constantinopolitana visava a transformações no sistema. Arendt (2001, p. 58) complementa essa interpretação ao afirmar que a escolha pela violência ocorre majoritariamente em contextos reformistas e não revolucionários.

A reação imperial a esses eventos veio por meio de uma ordem de Constâncio II ao *magister militum* (mestre dos infantess) Hermógenes, que deslocando-se rumo à Trácia, deveria passar por Constantinopla e remover Paulo do cargo no qual havia sido empossado. Entretanto, assim que o enviado imperial chegou à cidade, o grupo niceno se organizou em sua defesa. Sobre o episódio, existem diferenças sutis nas narrativas dos dois historiógrafos constantinopolitanos: Sócrates (II, XIII) afirma que a culpa da agitação popular fora do próprio Hermógenes, em sua tentativa de remover o bispo niceno. Sozomeno (III, VII), por sua vez, indica que desde o primeiro momento a “população o recebeu [Hermógenes] com resistência aberta”. De acordo com o autor (Soz., III, VII), a ordem de Constâncio II continha o aval para

o uso da força militar, enquanto Sócrates (II, XIII) apresenta o uso da coerção física por parte do efetivo que acompanhava o *magister* como consequência da agitação popular. O envio de Hermógenes e seu destacamento para tratado do assunto constituía uma medida comum empregada pelo Estado para lidar com a violência urbana no período tardio, uma vez que as forças de repressão locais, subordinadas aos *curiales*, atuavam apenas em situações cotidianas e menos explosivas. O exército nessas situações, nas palavras de Gregory (1979, p. 30), era “uma solução definitiva” de modo a assegurar o controle social nos núcleos urbanos. Outra diferença entre as narrativas é o papel desempenhado na execução do *magister militum* pela população, pois Sócrates (II, XIII) atribuiu o ato diretamente à turba de Constantinopla.

Magalhães de Oliveira (2014, p. 272) destaca o caráter jurídico atribuído, na Antiguidade Tardia, à violência popular expressa sob a forma de linchamentos, pois bastava que o motivo para tal ação coletiva e espontânea fosse válido, nos mesmos termos de um processo institucional, para que as autoridades não adotassem represálias ou impedimentos. Tais motivos para a pena capital, em sua maioria, gravitavam em torno de situações de abuso de poder por parte das autoridades no cumprimento de suas obrigações. Aja Sánchez (1996, p. 392) pondera que a inexistência de “canais institucionais capazes de canalizar adequadamente o descontentamento e o protesto da plebe” culminava na experiência de uma *vis legal*, uma violência legítima, assumida pelos próprios cidadãos. Nesse sentido, a ação dos *humiliores* de Constantinopla ultrapassou a barreira que os separava dos *honestiores*, uma vez que um general como Hermógenes, que, em teoria, não poderia ser morto ou torturado por conta de seu status social, fora julgado e punido por meio de uma ação dos mais humildes reconhecida e validada pela tradição romana. Stoppino (1998, p. 1296) descreve essa capacidade transformadora da violência no âmbito jurídico: “A Violência susta as regras da ordem social constituída: com a arma dramática e terrível da Violência, os homens que a empregam quebram a lei e se auto-proclamam legisladores em nome da justiça”.

Aja Sánchez (1991, p. 120) também caracteriza a maioria dos linchamentos que ocorreram no século IV como frutos de problemas mais complexos, como as disputas episcopais e teológicas, ao contrário das ocorrências singulares e de escopo reduzido comuns nos séculos anteriores. Para o autor, a execução pública pelas mãos do povo era o ato final das manifestações populares, a culminância do mal-estar e cólera da plebe perante determinada situação. Farge (2011, p. 31) vai no sentido oposto, pois considera a violência um recurso possível: sua instrumentalização é sempre uma possibilidade para o grupo que a emprega. Brown (2009, p. 222), ao analisar a relação entre a cidade e as questões religiosas no período tardio, lembra que “Roma era um império fundado na violência e protegido pela violência”, logo, a violência sempre esteve presente na vida dos indivíduos como parte de uma linguagem comum, social.

Assim sendo, a violência popular na Antiguidade Tardia não significava um fim em si mesma, mas um dos componentes da agitação política, como afirma Drake (1996, p. 17), ou seja, uma das estratégias de atuação política disponíveis. Em termos teóricos, o que torna o uso desse artifício conveniente ou não é a predisposição dos atores sociais em abandonar seu estado de conforto, tanto físico quanto emocional. Gaddis (2005, p. 168) lembra que, para os extremistas da época tardia, qualquer situação que constituísse um insulto ou ofensa à sua opinião teológica poderia significar a oportunidade para o martírio, prática bastante valorizada pelos cristãos. O autor também afirma que as manifestações de violência, mesmo sendo um instrumento eficaz, são por vezes perigosas, pois seu resultado, para o bem ou para o mal, pode ser permanente – no caso em questão, a morte de outros cidadãos ou representantes do poder imperial, como Hermógenes, o que exigiria represálias da corte.

Segundo Silva (1997, p. 160) os objetivos representam a dimensão das manifestações de violência que melhor pode ser definida, sendo o curso de ação e o desenrolar de tais eventos, os resultados e o modo como estes são alcançados algo, em geral não programado pelos

envolvidos. Arendt (2001, p. 14) considera que o imponderável também acompanha o emprego da violência, pois nunca se tem certeza acerca do retorno que essa ação gerará. O emprego da violência, então, deveria atender a critérios racionais de avaliação, o que nem sempre acontece.

Tal avaliação das variáveis, as chances de sucesso ou fracasso, a necessidade de urgência para a ação e o grau de envolvimento e disponibilidade dos participantes, é um componente lógico essencial para a ocorrência de linchamentos perpetrados pela plebe, como no caso de Hermógenes (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2014, p. 273; STOPPINO, 1998, p. 226). Essa avaliação da lógica e da operacionalização da violência proposta pelos autores contemporâneos, todavia, não suprime a natureza emocional dos episódios de linchamento e depredação, ações encorajadas e potencializadas com a formação das multidões e que dão vazão, de modo quase imediato, à indignação coletiva.

Para além do linchamento, Galvão-Sobrinho (2013, p. 126) aponta outras formas de violência popular, orquestrada ou não por membros eclesiásticos, que tiveram lugar nos centros urbanos no decorrer da época tardia, como espancamentos, estupros, banimento e destruição de propriedade. Sócrates e Sozomeno nos informam da depredação da casa de Hermógenes, incendiada pelos que se opunham à remoção de Paulo. Todavia, o episódio possui um componente espacial muito mais significativo que a destruição do edifício: o arrasto do *magister militum*, vivo, de acordo com Sócrates (II, XIII), ou morto (III, VII), como narrado por Sozomeno, pelas ruas da cidade. Essa atitude implica, em certa medida, a demarcação de um território por parte dos nicenos, ou seja, o domínio sobre as ruas assinalado com sangue, o que constitui uma relação de poder e uma demonstração de força perante os opositores (LÖW, 2013, p. 29).

Além disso, a representação da violência por Sócrates e Sozomeno, em suas *Histórias Eclesiásticas*, contribuiu para a construção dos modelos de autoridade religiosa que seriam apreciados por leitores no século V, pois, de acordo com Gaddis (2005, p. 251), as “histórias

de violência ajudavam a definir os limites dessa autoridade ao revelar o que os contemporâneos pensavam ser os usos corretos e errados do poder”.

Quanto à reação ao linchamento de Hermógenes, Constâncio II prontamente se fez presente em Constantinopla, o que nos leva a crer que o vácuo de poder causado pela ausência do soberano na capital significava uma oportunidade para a disputa entre as lideranças eclesiásticas locais. A ausência do imperador decerto encorajava o engajamento dos populares no aprofundamento das disputas entre eles (MCLYNN, 2009, p. 22). Dessa maneira, interpretamos que os nicenos ao se manifestarem, buscavam, além de preservar Paulo no cargo episcopal, reclamar a atenção de Constâncio II para a sua causa por meio de ações violentas espetaculares (STOPPINO, 1998, p. 1926). Dadoun (1998, p. 36) sugere que essa dinâmica entre os participantes do conflito, no caso, as facções nicena e ariana e o poder imperial, obedeceria a um padrão típico da violência, em que uma ação violenta de um dos lados geraria uma resposta à altura por parte do outro, gerando-se assim uma situação cíclica *ad infinitum*. Pasquino (1998, p. 228) concorda parcialmente com essa perspectiva, propondo que os conflitos têm um fim, mas que configuram contextos de longa duração, pois se fossem embates de curto e médio prazo, seriam logo suprimidos e suas consequências não seriam tão sensíveis às gerações futuras.

A punição aplicada por Constâncio II aos constantinopolitanos resultou numa perda considerável para os mais pobres da cidade: Sócrates (II, XIII) e Sozomeno (III, VII) afirmam que, ao chegar de Antioquia, o imperador ordenou que o suprimento diário de grãos fornecido pela casa imperial fosse reduzido pela metade, caindo de 80.000 medidas para 40.000. O fenômeno da violência popular e dos linchamentos era algo tão recorrente no século IV que, de acordo com Magalhães de Oliveira (2014, p. 269), os imperadores, em certos casos, relevavam as punições “por reconhecerem os custos da repressão ou as razões da revolta dos provinciais”. Mas, por se tratar de um membro do círculo de confiança de Constâncio II, a morte de

Hermógenes não poderia ser ignorada, uma vez que atingia diretamente a política imperial de ingerência nas questões relacionadas ao cristianismo.

Como dissemos anteriormente, a doação em grãos aos habitantes de Constantinopla havia sido instituída por Constantino com recursos do Erário, sendo os grãos trazidos de Alexandria. Sozomeno (III, VII) afirma ainda que a punição poderia ter sido mais severa, mas que o imperador “poupou-os [os cidadãos] quando os viu chegar ao seu encontro com lágrimas e súplicas”. Gregory (1979, p. 17) estima que pelo menos um quarto dos habitantes da cidade dependia da distribuição desses donativos para sobreviver e que a distribuição, em termos práticos, consistia em “seis pães de meia libra”, aproximadamente 230 gramas cada – quantia utilizada, muitas vezes, para sustentar famílias inteiras. Esse aprovisionamento, antes de chegar às mãos do povo, passava pelos administradores urbanos, como os bispos, encarregados de organizar a distribuição em suas comunidades. Podemos supor, então, que o racionamento proposto por Constâncio II teve também o intuito de abalar as relações entre os líderes da *ecclesia* e seus dependentes.

Ainda sobre a reação imperial à disputa pela sé de Constantinopla, percebemos, pelas duas medidas adotadas por Constâncio II, primeiro o envio de Hermógenes e depois, quando este recurso falhou, o corte no suprimento de grãos destinados a plebe urbana, o esforço por parte do imperador, no contexto da Questão Ariana, em assegurar sua autoridade no diálogo estabelecido com os membros da hierarquia eclesiástica e com a população. Ao determinar a remoção do candidato niceno, Constâncio II buscava assegurar a uniformidade religiosa entre os cristãos do Oriente, embora tenha deixado impune Macedônio (GADDIS, 2005, p. 21). Esse contra-ataque por parte do Estado representava um uso legítimo da violência, como expresso por Stoppino (1998, p. 1294), tendo em vista que Constâncio II, o titular da autoridade pública, pretendia o apaziguamento da situação social mediante a intervenção do exército, um aparelho especializado de repressão.

Quanto à situação de Paulo, sabemos que Constâncio II o expulsou imediatamente da sé episcopal e da cidade de Constantinopla, o que constitui o primeiro exílio do prelado. Os historiógrafos da Igreja mencionam a jornada de Paulo ao lado de Atanásio pelas sés ocidentais em busca do apoio de seus pares. Nesse período, Barnes (2001, p. 68) localiza Paulo em Tréveris, episcopado governado por Maximino.⁸⁰ Já Kosiński (2015, p. 233) afirma que Paulo foi mandado primeiramente para Singara, na Mesopotâmia, depois teria se dirigido a Emesa e daí viajado para outras cidades. Barry (2019, p. 148) propõe que os historiógrafos eclesiásticos, ao alterarem a cronologia e o itinerário dos exílios, alteraram também a maneira com que tais bispos eram apresentados para os leitores, afim de estabelecer diferenças marcantes entre a jornada daqueles que seriam os heróis e aqueles que seriam os vilões. Silva (2010, p. 24) afirma que a utilização dos estereótipos, como no caso, heróis e inimigos do cristianismo, é uma estratégia cognitiva, que apresenta a realidade complexa num esquema acessível. Dessa maneira, os leitores do século V reconheceriam mais facilmente em Paulo a legitimidade como bispo de sua cidade com base nas narrativas acerca de peregrinação.

Já a situação de Macedônio é discutível, como argumenta Galvão-Sobrinho (2013, p. 142): Sozomeno (III, VII) afirma que Constâncio II retornou a Antioquia sem confirmar ou anular a ordenação do bispo ariano, por conta de seu desconforto para com ele; já Sócrates (II, XIII) afirma que o imperador “deu-lhe permissão para ministrar na igreja na qual havia sido consagrado”. Infelizmente, não sabemos que igreja era essa, mas sabemos que não era Santa Irene.

⁸⁰ Barnes (2001, p. 77) também afirma que os bispos ocidentais assim como historiógrafos da Igreja dessa região omitiram de suas narrativas a história de Paulo e seu envolvimento nas manifestações de violência que levaram à morte de Hermógenes e dos demais populares. Segundo o autor, as fontes também não mencionam o julgamento de Paulo no Concílio de Sárdica, espaço em que teria sido restituído de sua sé juntamente de Atanásio de Alexandria.

Paulo e seu derradeiro retorno à “Nova Roma”

Sócrates e Sozomeno reorganizaram a cronologia das viagens feitas por Paulo em seu exílio para que o bispo estivesse em sincronia com a peregrinação feita por Atanásio, constituindo assim uma narrativa ao mesmo tempo simplificada e grandiosa, pois associava dois defensores do credo niceno que buscavam retomar suas sés. Barnes (2001, p. 6) lembra que muitos dos documentos utilizados pelos historiógrafos eram provenientes do próprio *corpus* documental produzido por Atanásio e, por isso, continham uma visão triunfalista dos membros da *Ecclesia* de opinião nicena – além do fato de as *Histórias Eclesiásticas* terem sido produzidas sob o governo de Teodósio II, no século V, contexto em que a ortodoxia se estabelecera de acordo com a doutrina da consubstancialidade. Nesse sentido, Sócrates e Sozomeno posicionaram Paulo juntamente dos bispos de Atanásio de Alexandria, Lúcio de Adrianópolis, Asclepas de Gaza e Marcelo de Ancira na corte de Júlio, bispo de Roma, por volta de 343, todos exilados de suas sés por desdobramentos da Questão Ariana. Segundo Sócrates (II, XV), Júlio “pela virtude do privilégio da Igreja de Roma, mandou-os de volta para o Leste, legitimando-os com cartas comendatórias”, e, de acordo com Sozomeno (III, VIII), também “escreveu missivas aos prelados do Leste, repreendendo-os por terem julgado aqueles bispos de forma injusta e por assediar as igrejas ao abandonar a doutrina nicena”. Segundo essa perspectiva, Paulo, depois de se reunir com o bispo de Roma, teria buscado recuperar o cargo episcopal de Constantinopla.

A presença de Paulo em Roma, todavia, não é mencionada por Atanásio em seus escritos. A restituição de Paulo, Atanásio, Lúcio, Asclepas e Marcelo, na verdade, teria se dado por meio do Concílio de Sárdica, ocorrido em 343, contando com a intervenção de delegados do bispo de Roma. Sócrates e Sozomeno, por descuido ou opção, alocaram esse concílio no esquema cronológico acerca dos bispos exilados depois do retorno de Paulo e de um novo exílio por este sofrido, assunto do qual trataremos a seguir. Consideramos, desse modo, que a medida de

reinstalação de Paulo, e dos demais bispos, foi tomada com o apoio de seus pares ocidentais em 343, mas que a chegada de Paulo em Constantinopla se deu somente no outono de 344, por conta do tempo de deslocamento.

Os historiógrafos sinópticos pouco informam acerca do ânimo dos populares quando da chegada de Paulo a Constantinopla e do período de algumas semanas em que permaneceu nas ocupações episcopais, destinando maior atenção aos eventos em torno da deposição do bispo niceno. Mediante os relatos de Sócrates (II, XVI) e Sozomeno (III, IX), Constâncio II, ao saber do retorno indevido de Paulo, despachou uma ordem ao prefeito do pretório do Oriente, Flávio Filipe, para que Paulo fosse retirado da cidade e a sé episcopal passasse definitivamente às mãos de Macedônio. Esta é a primeira vez, nos textos dos dois cronistas, que o imperador formalizava a situação de Macedônio como bispo da sé da capital do Oriente.

A estratégia utilizada por Filipe para a remoção de Paulo levou em consideração o resultado da intervenção imperial anterior, que culminara no linchamento de Hermógenes, pois o prefeito do pretório buscava desestimular a reunião de populares durante a execução de suas ordens. Sendo assim, podemos perceber que o engajamento dos grupos religiosos no conflito pelo episcopado da cidade, quase sempre empregando a violência como modo de expressão, impulsionou a criação de novas respostas por parte do Estado aos movimentos populares. A formulação de uma nova estratégia pelo prefeito do pretório denuncia, então, a consciência da casa imperial e de seus oficiais acerca da capacidade de reação dos cidadãos. Gaddis (2005, p. 99) assinala que as autoridades do Império ansiavam por remover bispos que oferecessem alguma forma de influência revoltosa sobre a população, entretanto, a remoção e punição desses preladados era sempre algo a ser ocultado do olhar público.

Filipe, mantendo suas intenções em segredo, se aproveitou da zona central da cidade para criar uma armadilha para Paulo que não alertasse os cristãos nicanos, conclamando o bispo a comparecer às Termas de Zeuxipo (Plano 2, n.º 3, página 133). A presença de um membro da

elite eclesiástica num ambiente incompatível com os preceitos ascéticos e morais cristãos e ligado à sociabilidade tradicional romana – e, no caso de Zeuxipo, inteiramente decorado com adornos pagãos – pareceria algo impensável a alguns dos colegas de Paulo: João Crisóstomo, cerca de 50 anos depois do ocorrido, condenaria tais espaços em Constantinopla, alegando que a presença de fiéis neles torná-los-ia impuros e poluiria as igrejas que frequentavam (SHEPARDSON, 2007). Todavia, Sócrates (II, XVI) e Sozomeno (III, IX) afirmam que o convite feito por Filipe foi aceito por Paulo com respeito e obediência. Pensamos que o significado cultural desse espaço, um local privilegiado de sociabilidade, foi um dos fatores decisivos que impulsionaram a ida de Paulo ao local (NAVARRO, 2007, p. 14).

Sócrates (II, XVI) afirma que Filipe, “sob o pretexto de resolver alguns assuntos públicos, mandou chamar Paulo, com todas as demonstrações de respeito, solicitando seu comparecimento e afirmando que sua presença era indispensável”. A resposta positiva ao convite demonstra que Paulo, como administrador de sua comunidade e homem público, buscava manter boas relações com os representantes do poder imperial. O prefeito, todavia, apresentando-lhe a ordem de remoção de Constâncio II, escoltou Paulo por uma saída que conectava as termas ao palácio imperial (Plano 2, n.º 9, página 133), e dali o conduziu ao porto, na face sul do promontório, onde seria embarcado para seu local de exílio. Constâncio II o enviou para Tessalônica, metrópole da província da Macedônia, e também cidade natal de Paulo, proibindo-o de retornar a Constantinopla ou a qualquer outra região do Oriente. Entretanto, Paulo estava livre para transitar pelas cidades da província da Ilíria. Barnes (2001, p. 86) afirma que, logo após sua expulsão, o bispo niceno saiu de seu local de exílio e, através de Corinto, rumou para a Península Itálica, buscando aliados para sua causa.

Kosiński (2015, p. 241) observa que o exílio de sacerdotes, durante o século IV, era uma medida preventiva a fim de impedir a influência do bispo deposto em sua comunidade de origem, embora os locais escolhidos pelas autoridades estatais, geralmente, não fossem tão

remotos ou afastados dos grandes centros urbanos, como visto no caso de Paulo. Já os locais de exílio no século V, todavia, deveriam oferecer ao exilado alguma condição penosa a ser suportada como punição por seus feitos, como o clima inóspito ou a predisposição do local a ataques. Como veremos a seguir, Paulo representa uma exceção ao modelo proposto por Kosiński.

Apesar do esforço de Filipe em manter a remoção de Paulo em segredo, Sócrates (II, XVI) destaca que populares já estavam reunidos ao redor das termas “para ver o que aconteceria, pois suas suspeitas foram levantadas por relatos”. Mais uma vez, percebemos que a comunicação no núcleo urbano, sob a forma de boatos, constituía parte do mecanismo de ação dos populares, que assim se informavam com rapidez sobre o que ocorria na cidade (LACAZE, 1999, p. 22). A escolha das Termas de Zeuxipo por Filipe, a despeito da praticidade para a execução da ordem imperial, parece não ter levado em consideração a centralidade desse edifício em Constantinopla, pois o local era amplamente frequentado e de fácil acesso.

A manifestação popular irrompeu de modo expressivo logo em seguida, quando Filipe deixou o palácio em direção a Santa Irene levando consigo Macedônio e uma escolta de armada. Para a população, conforme narra Sócrates (II, XVI), aquela era uma visão “intimidatória” e “ambos arianos e homoousianos se precipitaram para a igreja”. Sócrates e Sozomeno afirmam que Filipe e Macedônio seguiram em procissão entre os edifícios da região antiga da cidade, dirigindo-se à igreja em uma carruagem escoltada. O cortejo processional, fosse de representantes da corte imperial, de aristocratas ou de líderes eclesiásticos, segundo Lavan (2003, p. 181), era uma prática comum no período tardio por congregar a sociedade no espaço citadino e direcionar sua atenção para a autoridade instituída naquele núcleo urbano. De acordo com Sozomeno (III, IX), a população “se reunira em número nunca visto” e cada facção “esforçava-se para tomar posse da igreja”. O episódio demonstra, mais uma vez, a importância

da Igreja de Santa Irene, sé episcopal, para a disputa entre arianos e nicenos, constituindo um espaço disputado pelas facções.

O esforço dos arianos em instalar Macedônio e dos nicenos em defender Paulo foi interpretado pelos soldados que acompanhavam o cortejo como um entrave à execução de suas ordens. Sozomeno (III, IX) afirma que a população estava tão amontoada no recinto da igreja que era impossível retroceder e “os soldados, sob a impressão de que a multidão estava relutante para se retirar, assassinou muitos com suas espadas, e outra quantidade foi morta pisoteada”. Mclynn (2009, p. 26) considera que a memória, ainda recente, da morte violenta de Hermógenes não apenas interferiu na decisão de Filipe em admoestar a multidão, como também assombrava os membros da guarda que acompanhava o cortejo, dando aos militares “uma ideia exagerada do perigo a que se submetiam”. Sócrates (II, XVI) caracteriza a ação dos populares em ocupar o espaço e bloquear o avanço do cortejo como parte de um “pânico irracional” que afetou também os soldados que “imaginavam que resistência era oferecida e que o povo intencionalmente barrava a passagem”. O autor também estima que 3.150 pessoas foram mortas na ocasião, um número, sem dúvida, impressionante. Não é possível comprovar a estimativa feita pelo autor. Todavia, mesmo 10% desse valor já são suficientes para nos dar uma dimensão dos atos de violência que ocorreram na ocasião. Ao contrário de Sócrates, concebemos a violência verificada nesse episódio, tanto a popular ao se interpor ao cortejo, quanto a imperial, mediante o uso da força para avançar, sob uma ótica instrumental e racional, pois conseguimos discernir os objetivos que levaram cada uma das partes a se posicionar (ARENDDT, 2001, p. 57).

Seja pela falta de espaço para dar passagem ao cortejo imperial seja pela resistência aberta, a população cristã de Constantinopla se fez presente mais uma vez num conflito decorrente da Questão Ariana, literalmente posicionando-se diante das medidas imperiais e assumindo protagonismo na disputa. Tomando por base os estudos de Kaiser (2011, p. 203) sobre as ruas da cidade romana, a população urbana detinha o conhecimento necessário acerca

de quais espaços eram permitidos a ela e quais atitudes eram esperadas nesses mesmos espaços, moldando, assim, seu comportamento social. Desse modo, o povo também poderia decidir “não adotar o comportamento esperado dentro de um edifício romano como forma de demonstrar oposição”. Lacaze (1999, p. 23) concorda com Kaiser ao afirmar que “a cidade é em primeiro lugar um lugar privilegiado de reprodução dos costumes sociais”. Sendo assim, o desvio dos populares do lugar que lhes era reservado, o impedimento deliberado da passagem da escolta, pode ser considerado uma ruptura com o protocolo de apropriação dos espaços da cidade. Barros (2012, p. 54-55) considera esses movimentos feitos pela população como um dos fatores que compõem o *modus vivendi* urbano, pois representam formas próprias de os habitantes se relacionarem com a cidade no cotidiano.

Magalhães de Oliveira (2020, p. 23) enumera um repertório de estratégias disponíveis para a população urbana se manifestar, indo das “expressões vocais ou gestuais de aprovação ou descontentamento” até a “ocupação física e simbólica de edifícios e espaços e embates entre grupos rivais nas ruas”. Nos episódios narrados pelos cronistas eclesiásticos concernentes à disputa episcopal em Constantinopla, podemos observar algumas dessas estratégias em ação de maneira recorrente pelos populares. A constante mobilização das multidões e dos grupos religiosos, como afirma Galvão-Sobrinho (2013, p. 127), constituía por si só um “espaço de performance política e social”, uma característica marcante da Antiguidade Tardia, que possibilitava o diálogo entre o povo, a elite eclesiástica e o Império.

Depois de seu exílio pelas mãos de Filipe, Paulo retornaria ainda mais uma vez a Constantinopla devido as resoluções aprovadas no Concílio de Sárdica, em 343. Acerca desse último retorno, temos poucas informações no que diz respeito tanto às ações de Paulo e Macedônio quanto à reação popular. Entretanto, em âmbito imperial, a restauração de Paulo gerou certo desconforto entre Constante e Constâncio II. Numa carta enviada pelo imperador

do Ocidente, Constante, apoiado pelo bispo de Roma, Constâncio II era instado a receber em comunhão Paulo e Atanásio, sob a ameaça de uma guerra entre os *Augusti*:

‘Atanásio e Paulo estão aqui comigo e estou satisfeito após concluir que, pelo bem da piedade, eles estão sendo perseguidos. Se jurar restaura-los em suas sés e punir aqueles que tão injustamente os ofenderam, mandarei-los a ti; mas, caso recuses em fazer isso, tenhas certeza que eu mesmo irei e restaurarei ambos às suas sés, independentemente de sua oposição’ (Sóc., II, XXII).

Filostórgio (3, 12) também inclui, em sua obra, um trecho da missiva enviada por Constante a Constâncio II. Entretanto, não menciona Paulo, além de apresentar uma ameaça de guerra mais direta: “Atanásio veio até nós e nos provou que a sé de Alexandria lhe pertence. Deixe-o recebê-la de ti, caso contrário ele a conquistará pela força de meu braço”. Ayres (2004, p. 126-127), porém, afirma que os trechos constantes das obras de Filostórgio e Sócrates, e brevemente mencionados por Sozomeno (III, XX), são falsificações. Para o autor, Constante certamente estava interessado na restauração dos bispos orientais exilados, mas não a ponto de desafiar o próprio irmão. Barnes (2001, p. 97-98) aceita que a ameaça trocada pelos imperadores seja verdadeira e, seguindo a narrativa dos historiógrafos, afirma que a solicitação de Constante foi acatada por Constâncio II por conta da situação militar na fronteira com a Pérsia, que requeria a maior parte dos esforços bélicos do imperador.

A estadia de Paulo no cargo episcopal de Constantinopla durou aproximadamente 3 anos, dos quais não temos informações sobre manifestações populares ou sobre as ações perpetradas pelas facções nicena e ariana. Ao término desse período, no entanto, Paulo foi novamente exilado. Mclynn (2009, p. 24) supõe que, na ocasião, tanto Paulo quanto Macedônio tenham deixado explícitas suas indicações, que desconhecemos, acerca da sucessão episcopal, ignorando o papel de Constâncio II em tais decisões, uma vez que este se encontrava no front de batalha. Também não dispomos de informações acerca da remoção de Macedônio de seu cargo, o que nos leva a crer que ambos os bispos compartilharam o espaço citadino e cumpriram com os seus respectivos deveres litúrgicos e administrativos.

Acerca do último exílio de Paulo, os motivos e a forma como foi executado são também lacunares. Galvão-Sobrinho (2013, p. 148) afirma que são incertas as circunstâncias e as acusações que levaram os bispos reunidos no Concílio de Antioquia, em 349, a concordar com a nova remoção de Paulo e de Atanásio. Tanto Telfer (1950, p. 87) quanto Barnes (2001, p. 165) não duvidam que Magnêncio tenha enviado cartas a ambos pedindo-lhes apoio contra Constâncio II, mas não crê que eles tenham respondido ou que as missivas tenham constituído evidências para sua deposição. Mas sabemos que Filipe, o prefeito do pretório, foi encarregado por Constâncio II para escoltar Paulo e Atanásio ao exílio, passando primeiramente por Alexandria e depois por Constantinopla (BARNES, 2017, p. 180). Paulo foi enviado para Emesa, na Síria, onde foi julgado pela corte imperial e sentenciado ao exílio em Cucuso, localidade da Armênia, onde morreu por volta de 350.

Como observa Fournier (2006, p. 166), o exílio, uma medida punitiva que não implicava a violência física direta, ao ser proposto por um concílio, isentava o imperador de acusações persecutórias. Entretanto, de acordo com a narrativa de Atanásio (*H. Ar.*, I, 7) replicada pelos historiógrafos sinópticos, Paulo teria sido torturado e assassinado. Atanásio sustenta que os culpados pelo crime teriam inventado uma história para acobertar o assassinato, segundo a qual Paulo teria morrido em decorrência de uma enfermidade. O autor, buscando corrigir esse boato, declara que Paulo foi lançado numa cela escura e sem alimento por seis dias e quando seus carcereiros voltaram e perceberam que ele continuava vivo, mataram-no por estrangulamento, sendo Filipe o executor. Sócrates (II, XXVI) apenas informa que Paulo foi o primeiro dos bispos retornados a sofrer novamente o exílio por determinação de Constâncio II, o que exprimia maior descontentamento do imperador para com ele.

Sozomeno (IV, II) adiciona sua própria perspectiva ao episódio, afirmando que nunca pôde averiguar a veracidade de cada uma das narrativas acerca da morte do bispo, mas que Paulo teria sido banido para sempre. O autor ainda considera os partidários de Macedônio como

possíveis instigadores do assassinato. Teodoreto (II, IV) acrescenta que “a população, com medo das maquinações do inimigo, não queria permitir que Paulo fosse a Sárdica”, local onde, na cronologia particular do autor, ele teria sido banido por um edito imperial obtido pelos arianos. Ainda segundo Teodoreto, Paulo teria sido enviado a um deserto e perseguido por “agentes cruéis para executá-lo com uma morte violenta”. A narrativa do autor se encerra culpabilizando o próprio Ário pela morte de Paulo: “esses foram os assassinatos aos quais a blasfêmia de Ário deu abertura. Seu ódio contra o Unigênito fora igualado pelas ações cruéis de seus servos”. A caracterização dos arianos e de Macedônio por parte dos historiógrafos sinópticos exprime a construção da alteridade pelos nicenos, e, como lembra Drake (1996, p. 27), a polarização dentro do cristianismo implicava que a facção tida como heterodoxa estivesse em alguma medida associada a Satanás.

Por conta do status privilegiado concedido aos bispos, como mencionamos no capítulo anterior, não se pode afirmar que Paulo tenha sido assassinado diretamente por um alto oficial do Império, como Filipe, mas supõe-se que tenha morrido em decorrência das condições extremas às quais foi submetido. Rubenstein (2001, p. 214), pelo contrário, afirma que o descontentamento de Constâncio para com Paulo era tamanho que “o costume de garantir a imunidade aos bispos contra punições físicas foi revogado”. Gaddis (2005, p. 68; 98), por sua vez, considera o assassinato de Paulo como incerto, porém, seu desaparecimento foi amplamente tratado como um assassinato, uma representação comum acerca dos bispos que se opuseram a Constâncio II, o que os aproximava dos mártires que morreram pelas mãos dos perseguidores pagãos. Em 382, os restos mortais de Paulo foram trasladados de Ancira para Constantinopla por decisão do bispo Nectário, tendo sido depositados numa igreja que portava seu nome (TELFER, 1950, p. 88), localizada numa zona densamente habitada por trabalhadores urbanos (MATTHEWS, 2012, p. 106), o que revelava o apreço pela memória do bispo niceno mantido pelas camadas inferiores da cidade.

O episcopado turbulento de Macedônio

Em virtude do último exílio de Paulo, Macedônio assume definitivamente o papel de único bispo metropolitano, tendo entre seus apoiadores tanto membros da hierarquia eclesiástica quanto das facções populares que o defenderam nos embates até então ocorridos. Macedônio e seus seguidores desfrutaram de um período de aproximadamente onze anos sem a oposição de um candidato niceno e sem qualquer intervenção direta da casa imperial no episcopado de Constantinopla. Como mencionado pelos historiógrafos cristãos no episódio envolvendo Filipe e as Termas de Zeuxipo, Constâncio II, na ocasião, havia instituído formalmente Macedônio em seu cargo, situação que havia se tornado incerta com o último retorno de Paulo à cidade. Sobre o episcopado de Macedônio, Aja Sánchez (1991, p. 122) propõe que durante esse período a cidade “não se viu livre de gritos, desordem e violências diversas”, mesmo que os autores cristãos se refiram a Constantinopla de maneira episódica nos demais capítulos de suas obras.

De acordo com Teodoreto (*Hist. Eccl.*, II, V), os apoiadores de Macedônio o promoveram à posição de bispo imediatamente após a morte de Paulo, “imaginando que ele mantivesse os mesmos sentimentos e pertencesse à mesma facção que eles, pois ele também blasfemava o Espírito Santo”. O cronista faz mais uma contração dos eventos que tiveram lugar em Constantinopla, tratando os episódios envolvendo Macedônio em um único capítulo e atribuindo as ações de seus simpatizantes e opositores às convicções teológicas do bispo. O fim do período de quase onze anos de mandato de Macedônio como bispo da capital é apresentado de maneira simplificada por Teodoreto: “pouco depois, depuseram-no pois se recusava a chamar Ele [Jesus] de criatura que as Sagradas Escrituras afirmaram ser o Filho de Deus”. O autor, além de omitir os episódios de manifestação popular que ocorreram sob o episcopado de Macedônio, interpretou à sua maneira o cisma doutrinário que levou à separação do bispo de

sua comunidade, em 360. Dessa forma, recorremos a Sócrates e Sozomeno, que tratam o assunto com maior riqueza de detalhes.

Sobre a ascensão de Macedônio ao monoepiscopado, Sócrates (II, XXVII) declara de maneira direta que “Macedônio se tornou o regente das igrejas de Constantinopla, e que, adquirindo grande influência sobre o imperador, agitou uma guerra entre os cristãos”. O historiógrafo não supõe a existência de nenhuma conspiração por parte de Macedônio ou de seus apoiadores visando a concretizar sua ordenação. Além disso, acrescenta que as relações de Macedônio com Constâncio II se fortaleceram a ponto de o bispo ariano ser benquisto pelo imperador. A situação é descrita de maneira diferente por Sozomeno (IV, II):

Macedônio tomou o governo da igreja; e, ajudado por várias ordens monásticas que ele havia incorporado a Constantinopla e pelas alianças feitas com os bispos vizinhos, começou, é sabido, uma perseguição àqueles que mantinham os sentimentos de Paulo [...] O imperador ficou descontente ao ouvir de tais transações e imputou a culpa delas à Macedônio e seus seguidores.

A narrativa de Sozomeno apresenta Macedônio como um bispo-tirano por conta de sua tomada arbitrária da sé episcopal e pelas ações perpetradas contra os nicenos, sendo que tanto Sozomeno quanto Sócrates enfatizam o estado de guerra em que Constantinopla se encontrava à época. Para Gaddis (2005, p. 16), a figura do tirano, termo que descrevia alguém que tomava o poder por meio da violência, foi muito utilizado na Antiguidade Tardia, seja em referência aos usurpadores seja no caso dos bispos que se instalavam sem consenso nas séps episcopais.⁸¹ Sendo assim, a construção narrativa de Sozomeno caminha no sentido de corroborar a alteridade ariana.

⁸¹ *Tyrannos*, do grego, se refere ao indivíduo que usurpa o poder de forma monocrática, instituindo um regime próprio ou mantendo as instituições de acordo com o seu interesse particular. Em sua origem, o termo não carrega a conotação negativa de um governante maléfico, podendo o tirano ser uma figura benevolente. Platão e Aristóteles classificaram a tirania como a pior das constituições de governo, o que contribuiu para a construção do sentido negativo atribuído ao vocábulo (EHRENBERG; RHODES, 2012, p. 1523). Gaddis (2005) observa que, na Antiguidade Tardia, autores como Eusébio e Lactâncio se valeram desse significado desfavorável para caracterizar imperadores que adotaram medidas persecutórias contra cristãos. O autor também considera que, no mesmo período, por conta das usurpações, como a de Magnêncio, foi atrelado ao termo a dimensão da violência.

Também por meio das afirmações de Sozomeno, percebemos que a atuação de Macedônio entre os cristãos de Constantinopla se deu em várias frentes durante os anos em que compartilhou o episcopado com Paulo, entre 346 e 349. Além de mencionar os vínculos forjados com os eclesiásticos que frequentavam a capital, Macedônio também arregimentou monges e fundou, com a ajuda de seus sectários, comunidades monásticas em torno do perímetro urbano. Tal aproximação com homens e mulheres que se dedicavam à vida ascética constituía tanto uma forma de acesso às camadas populares, como novas possibilidades de influenciá-las, uma vez que os monges eram tidos como autoridades espirituais mais próximas do cotidiano empobrecido dos cidadãos. Ao mesmo tempo, a arregimentação de populares e monges por parte de Macedônio indicava o início de um fenômeno que se tornaria recorrente no final do século IV: a constituição de milícias independentes das autoridades seculares e leais aos bispos nas principais cidades, como os *parabalani*, em Alexandria (GADDIS, 2005, 275-276).⁸²

Galvão-Sobrinho (2013, p. 61; 149) analisa as figuras de Atanásio e Macedônio em comparação, afirmando que ambos se valeram tanto de meios violentos quanto de programas de caridade para estreitar seus vínculos com a população da capital. A fundação de mosteiros, que também poderiam servir como locais de amparo aos pobres e enfermos, assim como a peregrinação pelos espaços da cidade, conversando com os fiéis nas ruas e praças e convidando-os para as assembleias, configuraram práticas comuns de Paulo e Macedônio, ocupando boa parte de seu tempo e reforçando sua autoridade na esfera pública. De acordo com Rapp (2005, p. 224), “o bispo que falhava em seus trabalhos de caridade era um fracasso enquanto bispo”. Sob a perspectiva identitária, tais ações promovidas por Macedônio incorriam no

⁸² Os *parabalani* eram uma organização popular em Alexandria ligada ao episcopado da cidade e atuante principalmente nos trabalhos de caridade e auxílio aos pobres. A participação desse grupo foi vinculada a ações violentas, como a suposta participação na morte da filósofa Hipátia, em 415, levando o imperador Teodósio II, em 416, a delimitar suas funções, número máximo e status perante a lei (BERARDINO, 2014, p. 3063).

fortalecimento interno da facção ariana, mediante a demonstração pública de solidariedade e unidade num contexto conflituoso (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2020, p. 27).

Dos três historiógrafos, Sozomeno (IV, II; XX; XXI) é o que mais enfatiza a relação conturbada entre o imperador e Macedônio no decorrer dos episódios de violência popular. Todavia, Constâncio II interferiu diretamente no cargo episcopal daquela sé somente em 360, por meio do Concílio de Constantinopla. O historiógrafo, porém, afirma nos capítulos subsequentes, que parte das ações de Macedônio teriam sido amparadas por decretos imperiais, o que demonstra que Constâncio não teria ficado completamente alheio àquilo que ocorria na capital.

Quanto às formas de perseguição religiosa empreendidas por Macedônio e seus correligionários arianos, Sócrates (II, XXVII) afirma que “aqueles que reconheciam a doutrina da consubstancialidade eram expulsos não apenas das igrejas, mas também das cidades” e que com o passar do tempo os perseguidores os reintroduziam mediante a comunhão forçada. Observada mediante as perspectivas espacial e identitária, a remoção de nicenos das igrejas de Constantinopla visava a enfraquecer a coesão grupal destes desterritorializados, que ofereciam menor risco a seus opositores. Gaddis (2005, p. 45) propõe que a comunhão e excomunhão constituíam um dos principais métodos de inclusão e exclusão identitárias no cristianismo tardio, uma vez que “inexistiam suportes étnicos ou territoriais” para as comunidades religiosas. Os episódios de Constantinopla, todavia, apontam na direção contrária, uma vez que a disputa pela ocupação das igrejas exibia também uma dimensão territorial.

Sócrates (II, XXVII) observa que, assim como Paulo, os nicenos da cidade que foram enviados ao exílio eram também torturados e mortos, e que tais perseguições se difundiram por todas as cidades do Leste, a maioria administrada por bispos arianos. Sozomeno (IV, II) reconhece tais métodos de ação por parte dos arianos e acrescenta que um grande número de cristãos pereceu em decorrência da tortura, enquanto “alguns foram privados de suas posses,

outro, de seus direitos de cidadania; e outros ainda foram feridos na testa com ferro quente, a fim de que ficassem marcados como infames”.

Nesse primeiro momento da perseguição levada a cabo por Macedônio, Sozomeno (IV, III) dedica um capítulo inteiro a duas vítimas que marcaram a memória da comunidade nicena de Constantinopla: Martírio e Marciano, chamados de Santos Notários pelos cristãos orientais. Segundo o autor, Martírio era um subdiácono e Marciano era cantor e *lector*. Ambos atuaram sob a tutela de Paulo, tendo sido seus secretários – daí o epíteto de Notários – além de dividirem a residência episcopal com ele. Macedônio teria detido e enviado os dois à uma autoridade imperial, mas não sabemos ao certo qual, muito provavelmente um governador, para serem julgados pelo envolvimento na morte de Hermógenes e nas manifestações populares posteriores. A história dessas vítimas da perseguição ariana também deixou sua marca no espaço de Constantinopla, pois, como narra Sozomeno (IV, III):

Suas tumbas são famosas e estão situadas perante as muralhas de Constantinopla, como um memorial aos mártires; estão postas dentro de uma casa de oração que foi encomendada por João [Crisóstomo] e completada por Sisínio; ambos presidiram sobre a igreja de Constantinopla nos anos seguintes [...] o lugar onde foram conduzidos à morte por decapitação, e que previamente não era frequentado por conta de relatos sobre fantasmas, agora fora purificado, e aqueles sob a influência de demônios foram curados e muitos outros milagres foram feitos nas tumbas.

As muralhas a que o autor se refere teriam sido, ao que tudo indicam aquelas construídas por Constantino, denunciando o crescimento populacional da cidade, no século V, já ultrapassando os limites outrora estabelecidos. De acordo com Lacaze (1999, p. 33), “o espaço das cidades parece assim dotado de uma curiosa capacidade de memória que testemunha a necessidade de identidade dos cidadãos”, ou seja, o local em torno das tumbas dos Notários tornou-se a materialidade da memória acerca das perseguições promovidas por Macedônio e contribuiu para forjar a identidade dos nicenos na cidade.

Dando sequência aos eventos violentos que ocorreram sob o episcopado de Macedônio, Sócrates (II, XXXVIII) destaca que a gravidade das perseguições aumentou conforme o bispo

obtinha a benevolência do imperador. Nesse sentido, o autor afirma que Macedônio “subverteu a ordem das coisas nas cidades e províncias adjacentes à Constantinopla”, buscando também fortalecer seus seguidores, concedendo-lhes cargos dentro da igreja. Tanto Sócrates quanto Sozomeno (IV, XX) mencionam as figuras de Elêusio, funcionário militar do palácio, e Maratônio, diácono ligado aos serviços de caridade e fundador de monastérios para homens e mulheres na cidade, que foram elevados, respectivamente, à condição de bispos de Cízico e Nicomédia por Macedônio. Essas ordenações são exemplos evidentes da influência do bispo de Constantinopla e da extensão de seus poderes pelas comunidades do Oriente.

Sócrates (II, XXXVIII) é o mais explícito que Sozomeno ao relatar, em detalhes, as atrocidades perpetradas pela facção ariana em Constantinopla:

[...] e depois de tortura-los, eles forçadamente constrangiam homens a tomar parte dos mistérios sagrados, suas bocas sendo abertas com um pedaço de madeira e os elementos consagrados empurrados para dentro. [...] Além disso, eles apreendiam mulheres e crianças e os obrigavam a ser iniciados [pelo batismo], e se alguém resistisse ou falasse contra isso as chicotadas eram imediatas, e depois delas as amarras e a prisão, e muitas outras medidas violentas. [...] Eles primeiro apertavam em uma caixa e depois serravam os seios das mulheres que se recusavam a comungar com eles. As mesmas partes de outras mulheres eram queimadas, ora com ferro ora com ovos intensamente aquecidos no fogo.

Gaddis (2005, p. 45), fundamentando-se nos trabalhos de Mary Douglas, observa que a narrativa acerca da tortura direcionada às mulheres de Constantinopla relacionava-se ao simbolismo do corpo da Igreja, instituição muitas vezes tratada como “esposa” de Cristo. Sendo assim, a violação do espaço sagrado das igrejas tinha um sentido similar ao da violência contra os corpos das fiéis nos escritos dos autores cristãos do período tardio.

A violência perpetrada por Macedônio e por seus seguidores tinha por objetivo de minar a coesão do grupo opositor, os nicenos, e, concomitantemente, fortalecer a coesão do próprio grupo ariano, unindo os indivíduos em torno de um alvo ou missão em comum (STOPPINO, p. 1296-1297). Dadoun (1998, p. 65-68) acredita que a violência tenha uma função valiosa para a consolidação das identidades, pois as ações violentas não só partem de um “outro”, como

também são o “outro”. Nesse sentido, a existência de alguém que seja desviante do grupo, do “nós”, significa uma violência ou ameaça à sobrevivência desse grupo – criando assim um paradoxo acerca da diferença e da alteridade decorrente, pois são ao mesmo tempo perigosas e necessárias para a afirmação da identidade.

Sócrates insiste, durante toda sua narrativa acerca das perseguições tanto em Constantinopla quanto nas demais sés do Império controladas por arianos, que os métodos empregados pelos arianos pouco se distinguem daqueles empregados pelos imperadores e demais autoridades pagãs nos séculos anteriores. Galvão-Sobrinho (2013, p. 134) concorda com o historiógrafo cristão, ao afirmar que o acúmulo de poderes e prerrogativas por parte dos bispos no século IV, propiciou uma escalada de violência entre cristãos em níveis nunca antes vistos. Ademais, Sócrates (II, XXXVIII) menciona a sobrevivência de testemunhas desse período, como o presbítero Auxanon, fonte de grande parte dos relatos orais que compõem a sua *História Eclesiástica* de Sócrates. Nesses relatos, Auxanon apresenta o caso de Alexandre da Paflagônia, um asceta que não suportou os castigos físicos perpetrados pelos arianos, tendo sido enterrado próximo à Baía de Ceras, na face Norte do promontório onde se localizava Constantinopla. Nas obras dos historiadores sinópticos não temos, infelizmente, referências a sobre sobreviventes das camadas populares, mas supomos que os nicenos mais humildes tenham buscado escapar da cidade, seja por exílio ou por vontade própria, de modo a sobreviver. Entretanto, os autores cristãos apresentam situações em que a população anti-ariana se valeu de estratégias de resistência, como a tomada em armas para combater Macedônio e seus sectários.

Sócrates e Sozomeno relatam uma união incomum ocasionada pelo ambiente hostil criado pelos arianos: a aproximação entre nicenos e novacianos. Como já mencionado, os novacianos constituíam uma parcela dos devotos reconhecida pelas demais comunidades cristãs desde o século III, contando com igrejas próprias em várias cidades. A união entre os dois grupos perseguidos demonstra como as identidades são forjadas num processo de negociação, mesmo

que existam contradições internas entre os indivíduos (WOODWARD, 2001, p. 14). Por contradição, tomamos os obstáculos apontados por Sócrates (II, XX) para a fusão entre os dois grupos: “A reconciliação teria de fato se concretizado [entre novacianos e nicenos], penso eu, caso esse desejo da multidão não fosse frustrado pela calúnia de alguns indivíduos, que afirmavam que uma antiga lei proibia a união das igrejas”. Desse modo, novacianos e nicenos operaram no sentido oposto ao do conflito, ou seja, sob a perspectiva de cooperação (PASQUINO, 1998, p. 225). Barry (2019, p. 170) aponta que tal situação foi recorrente no período tardio e que o alinhamento de novacianos com bispos e grupos nicenos visava a vantagens para ambos, como a manutenção de sua autonomia e de suas igrejas.

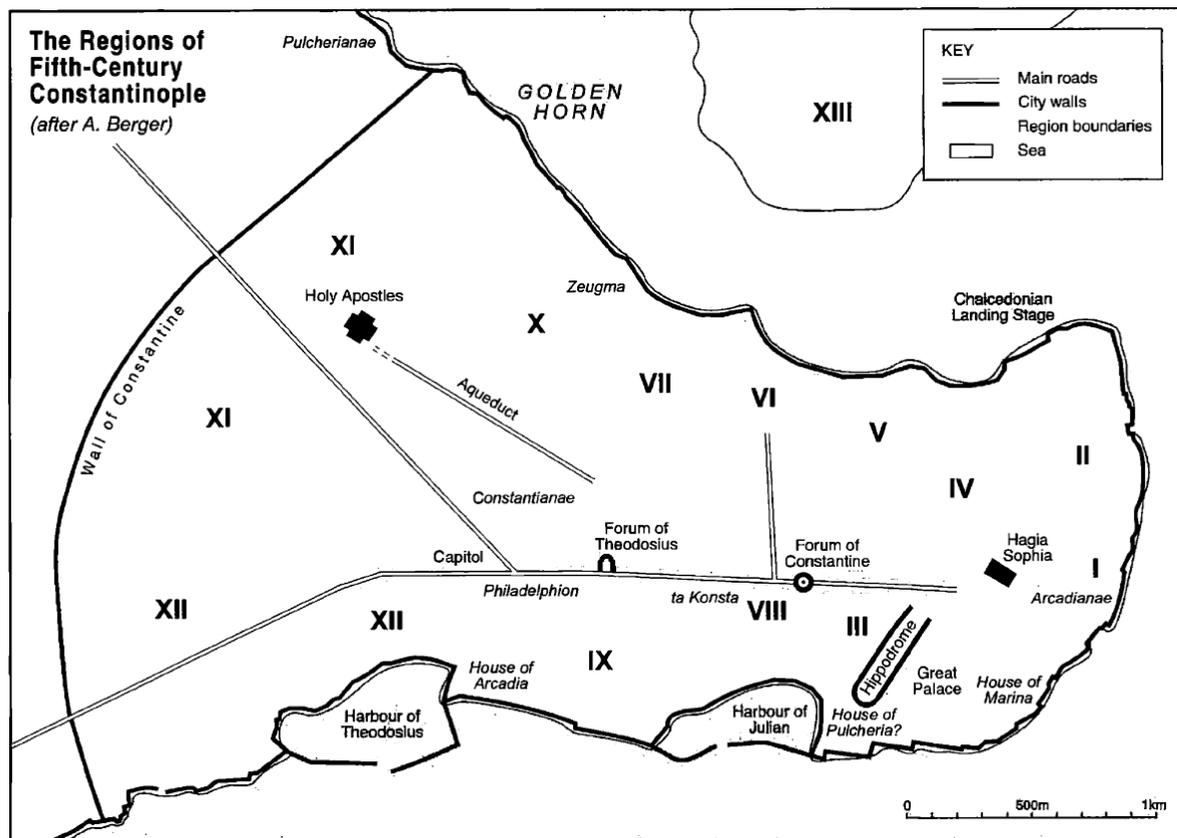
Uma das medidas persecutórias adotadas pelos arianos era a apreensão das igrejas pertencentes àqueles que não professassem a teologia de Ário, ação que, de acordo com Sozomeno (IV, XX), ocorria “sob o pretexto de que o imperador havia ordenado a demolição de todas as casas de oração em que o Filho era reconhecido como de mesma substância do Pai”. Tal determinação pode ser interpretada como a imposição de uma ordem sobre o espaço a fim de moldá-lo à imagem de um processo cognitivo (NAVARRO, 2007, p. 15): Macedônio e seus partidários não apenas desejavam que a fé professada em Constantinopla fosse ariana, como também que a própria paisagem urbana, composta pelas igrejas, exprimisse essa doutrina. Todavia, nenhuma lei ou edito de Constâncio II coincide com o que é descrito por Sozomeno e também por Sócrates (II, XXVII), mas é certo que o chefe da Igreja, na capital do Oriente, contava, em alguma medida, com o apoio do imperador, que o estabeleceu no cargo episcopal, para levar a cabo seus propósitos. Macedônio se amparou numa ampla rede de autoridades públicas para apoiar suas demandas e fortalecer os arianos de Constantinopla, contando com o auxílio de governadores, como visto na execução de Martírio e Marciano, e até mesmo de destacamentos militares, assunto do qual trataremos mais adiante.

Sobre a união entre nicenos e novacianos, Sócrates e Sozomeno destacam o episódio em que uma igreja novaciana, localizada no sítio de Pelargos, foi totalmente demolida e transportada para outra região da cidade. Segundo Sozomeno (IV, XX):

Quando aqueles que foram empregados para destruir tal igreja estavam prestes a começar o trabalho, os novacianos se reuniram em ação; alguns desmontaram os materiais e outros os transportaram para um subúrbio da cidade chamado Sycae. Eles conseguiram rapidamente completar essa demanda, pois homens, mulheres e crianças dela participaram, e, oferecendo seus esforços à Deus, foram extraordinariamente inspirados.

A transposição da igreja dos novacianos pelos fiéis, de acordo com o relato de Sócrates (II, XXXVIII), foi “auxiliada por muitos outros que mantinham sentimentos semelhantes”, dando a entender que os nicenos também tiveram envolvimento na ação coletiva. Os dois historiógrafos afirmam que, depois da morte de Constâncio II, em 361, Juliano teria permitido aos cristãos que a igreja fosse reconstruída no seu sítio original, recebendo, a partir de então, o nome de Santa Anastácia. Desse modo, a igreja dos novacianos passou a integrar o conjunto de igrejas “conceituais” de Constantinopla, pois o termo *anastasia*, em grego, significava ressurreição, apontando tanto para uma das características da mitologia em torno do Cristo quanto para o passado do edifício. Podemos localizar as duas regiões mencionadas pelos autores de acordo com o mapa apresentado por Nevra Necipoglu (2001) e a reconstituição de John Matthews (2012) da cidade, feita a partir da *Notitia Urbis Constantinopolitanae*, um documento do século V.

Plano 3 – As treze regiões de Constantinopla



Fonte: NECIPOGLU, 2001, p. 54.

O edifício original e sua reconstrução se encontravam na região VII da cidade, chamada de Pelargos pelos historiógrafos da Igreja, sendo essa uma área densamente populada, contando com mais de setecentas casas, de acordo com a *Notitia Urbis*. Já a região de Sycae, local de destino dos materiais demolidos e de assentamento da igreja temporária, coincide com a XIII região, tendo em vista a descrição fornecida por Sócrates (II, XXXVIII): “esse local fica em oposição à cidade [...] e constitui a décima terceira ala da cidade de Constantinopla”. Infere-se, então, que os cristãos novacianos e nicenos transpuseram os materiais por via marítima, fazendo uso do cais de Sycae, localizado na região VI da cidade (MATTHEWS, 2012, p. 105).

Mesmo que tal feito não possa ser averiguado arqueologicamente e não seja mencionado em outras fontes do período, apenas nas *Histórias Eclesiásticas* de Sócrates e Sozomeno, a presença do episódio nas narrativas dos historiógrafos sinópticos e o local de destaque dado a

ele na descrição do contexto persecutório desperta nossa atenção para a movimentação popular e para o significado que os espaços receberam no conflito entre arianos, nicenos e novacianos. Gaddis (2005, p. 212) afirma que a “religião torna pessoas, lugares e objetos sagrados” e que o conflito religioso subentende que cada lado tome para si esse status e negue-o ao lado opositor. Sendo assim, o autor pondera que a igreja era mais que um edifício, e sim um *locus sanctus*, e aqueles que disputavam esse espaço poderiam se enquadrar em duas categorias: a de defensores do sagrado ou a de sacrílegos – dependendo, assim, do lado que construiria posteriormente a narrativa acerca da disputa. Gaddis e Mclynn (2009, p. 19) concordam que a ocupação das igrejas foi elemento crucial, se não o principal, nas disputas entre cristãos no século IV, sendo numerosos os exemplos de embates dessa natureza por todo o Império. Além do caráter sagrado, não podemos ignorar a dimensão afetiva que tais edifícios possuíam, pois eram espaços apropriados e valorizados pelos cristãos, escapando do anonimato e passando a ser a “nossa” igreja, a igreja pertencente àquela comunidade (LACAZE, 1999, p. 26). Nesse sentido, interpretamos as igrejas de acordo com o que Navarro (2007, p. 8) propõe, pois tais edifícios carregavam consigo uma “uma delimitação claramente definida que garantiria a proteção tanto física quanto psíquica” daqueles que os ocuparam.

O caráter espacial que o processo de fixação da identidade de nicenos, novacianos e arianos assumiu em Constantinopla nos possibilita vislumbrar duas dinâmicas sociais complementares: a mixofilia e a mixofobia. Esses dois conceitos, formulados por Bauman (2009), dão conta dos movimentos executados pelos populares nos espaços da cidade bem como das relações entre os grupos. O primeiro deles, a mixofilia, a tendência a se misturar com a diferença, se refere ao processo de aproximação entre novacianos e nicenos sob a perspectiva de sobrevivência. Os laços de solidariedade no contexto de disputa e perseguição, como aponta Magalhães de Oliveira (2020, p. 28), eram forjados nos ambientes cotidianos, como nas oficinas, ruas, mercados, praças e, nesse caso, nas igrejas, e não dependiam de organizações

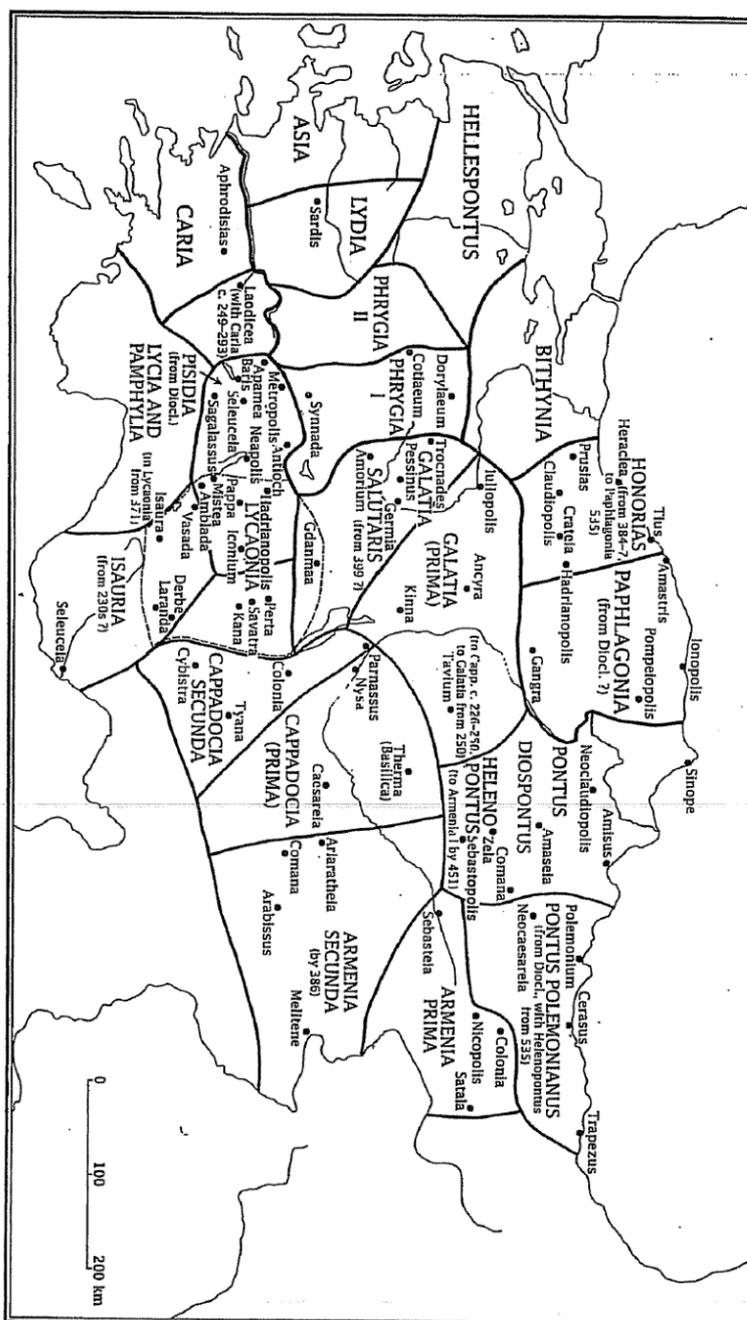
complexas, mas sim de uma cultura comum. Desse modo, de acordo com Bauman (2009, p. 68), a cidade apresenta “lugares onde os estrangeiros viviam em estreito contato com os outros, embora permanecessem estrangeiros”. Nicenos e novacianos, como bem exemplificam os autores eclesiásticos, não abriram mão de suas características fundamentais, mas colaboraram para a formação de uma paisagem propícia à convivência comum.

O contrário, a mixofobia, a aversão a se misturar com o “outro”, pode ser observada na relação de arianos e anti-arianos no conflito pelos espaços da cidade. Mclynn (2009, p. 20) aponta que não existem evidências que comprovem a divisão entre zonas residenciais arianas e nicenas em Constantinopla, mas a disputa pela posse das igrejas nos indica como a dinâmica identitária mixofóbica se processou no espaço urbano. Bauman (2009, p. 44) afirma que, além dos atritos causados nos encontros entre as identidades, a mixofobia constitui um “impulso em direção a ilhas de identidade e de semelhança”. Nesse sentido, a mixofobia interfere diretamente no traçado da cidade, no fator forma, como tratado por Barros (2012, p. 75-76), pois implica a prática da segregação espacial, a delimitação de fronteiras e territórios, físicos e simbólicos. O traslado da igreja dos novacianos para Sycae, do outro lado da baía de Constantinopla, talvez seja o melhor exemplo dessas dinâmicas segregacionistas.

O episódio da igreja de Santa Anastácia também nos permite perceber o espaço mediante a contribuição teórica de Löw (2013, p. 27-29), pois, segundo a autora, os espaços precedem as ações e, ao mesmo tempo, são consequências delas. As igrejas significavam um lugar sagrado dedicado a acolher os fiéis e a officiar os mistérios sagrados. Ao se tornarem um recurso disputado pelas facções, porém, tais igrejas foram transformadas, tanto física quanto simbolicamente, como Santa Anastácia, pela ação de agentes no contexto de conflito, tornando-se primordiais para legitimar a pertença dos indivíduos a seu grupo. Dessa forma, o sentido social atribuído ao edifício, ao elemento arquitetônico material, foi sendo alterado conforme o desenrolar dos embates populares.

Para além dos episódios de atuação popular que se concentraram no perímetro de Constantinopla, Sócrates e Sozomeno também tratam da perseguição de Macedônio nas regiões adjacentes à cidade, como é o caso da Paflagônia. A região costeira ao sul do Mar Negro, de acordo com os historiógrafos, abrigava uma comunidade significativa de novacianos, fato que atraiu a atenção de Macedônio.

Mapa 2 – Paflagônia e as províncias da Anatólia na Antiguidade Tardia



Sozomeno (IV, XXI) afirma que a autoridade eclesiástica de Macedônio “não era suficiente para expulsá-los” da Igreja e, por isso, o bispo recorreu ao imperador para mandar “quatro companhias de soldados contra eles”. Macedônio esperava que os fiéis da região, em especial os da cidade de Mantínio, aceitassem a doutrina ariana mediante o recurso à coerção estatal. Os dois autores estão de acordo quanto ao fracasso dos planos do bispo, pois, como narrado por Sócrates (II, XXXVIII):

[...] aqueles que habitavam Mantínio, animados pelo desespero em zelar por sua religião, armaram-se com longas forces, machadinhas e quaisquer outras armas que estivessem a mão, e foram receber as tropas de frente; no conflito que se sucedeu, muitos dos paflagônios foram mortos, mas quase todos os soldados foram destruídos. Eu aprendi tais fatos de um camponês paflagônio que disse estar presente nessa batalha, e muitos outros daquela província poderiam corroborar com tal relato.

A resistência aberta da população de Mantínio às forças militares reforça nossa perspectiva de que a violência e o conflito engendrados pela manutenção das identidades, nesse caso o grupo anti-ariano formado por nicenos e novacianos, foram definitivos dentro do contexto de disputa do episcopado constantinopolitano no século IV. A resposta dos paflagônios demonstrava o descontentamento para com as medidas adotadas por Macedônio bem como a oposição às forças imperiais que as promoviam.

Ao mesmo tempo, podemos perceber, no episódio, a extensão da autoridade do bispo de Constantinopla, pois, afora a prerrogativa de recorrer a editos imperiais e às forças militares disponíveis, Macedônio poderia interferir em regiões muito além dos limites de sua própria sé. Supõe-se que o bispo tenha obtido apoio dos prelados de comunidades vizinhas para pôr em ação suas medidas persecutórias, pois sabe-se, por Sócrates (II, XXXVIII) e Sozomeno (IV, XXI), que Elêusio de Cízico também promovia a destruição das igrejas pertencentes aos novacianos sob sua administração. Todavia, a perseguição promovida por Macedônio, enquadrado na categoria de bispo-tirano de Gaddis (2005, p. 274), “levou-o a exceder as barreiras de sua autoridade episcopal e interferir nos assuntos de outras dioceses e províncias”.

Para os cidadãos do Império, tanto cristãos quanto pagãos, o fato de um bispo conduzir o aparato militar do Estado contra populares conjurava imagens de poder não somente em âmbito religioso, mas também na esfera pública (GALVÃO-SOBRINHO, 2013, p.133; GADDIS, 2005, p. 152-153). Arendt (2001, p. 31) propõe que a violência pública, como a promovida por Macedônio, é a “mais flagrante manifestação de poder”, todavia, ela não é sinônimo desse poder e sim um instrumento.

Discórdia na Igreja dos Santos Apóstolos

Uma última demonstração de manifestação popular em Constantinopla durante o episcopado de Macedônio se deu por conta de uma questão espacial envolvendo o local de sepultamento de Constantino, por volta de 359. Sócrates e Sozomeno relatam que a Igreja dos Santos Apóstolos (Plano 2, nº. 17, página 133), localizada na décima primeira região, se encontrava abalada estruturalmente. O estado crítico do edifício pode ser justificado pela intensa atividade sísmica que assolava constantemente a cidade. Sob o pretexto de preservar os restos mortais do imperador, Macedônio ordenou que o sepulcro fosse transferido para a Igreja de Santo Acácio, localizada na décima região. Mclynn (2009, p. 28) considera a ação de Macedônio uma afronta à autoridade imperial, pois o corpo de Constantino seria trasladado para a igreja de um autêntico mártir bizantino, Acácio, o que diminuiria a força do culto imperial que se formava em torno da Igreja dos Santos Apóstolos.

Sozomeno (IV, XXI) relata que os nicenos que ainda habitavam a cidade se opuseram ao traslado dos restos mortais do imperador, enquanto os apoiadores de Macedônio sustentaram a decisão do bispo. Todavia, Sócrates (II, XXXVIII) nos apresenta uma perspectiva diferente acerca do alinhamento entre os populares:

Macedônio, então, desejava remover o corpo do imperador para que seu túmulo não fosse avariado pelas ruínas. A população, ao tomar ciência disso,

empenhou-se para impedi-lo, insistindo que “os ossos do imperador não deveriam ser perturbados, pois tal feito seria equivalente à profanação”: muitos, entretanto, afirmaram que tal remoção não machucaria o corpo, e, assim, dois partidos se formaram acerca da questão; de tal modo que aqueles que mantinham a doutrina da consubstancialidade se juntara com seus opositores devido a tamanha impiedade.

Pela descrição de Sócrates, percebemos que o posicionamento identitário dos populares, em Constantinopla, sofreu uma alteração significativa. Os limites traçados durante os embates entre nicenos e arianos tornaram-se flexíveis por conta de um objetivo: a proteção do túmulo de Constantino. Ao mesmo tempo, os populares não abriram mão de suas crenças, homoousiana ou ariana, mas cooperaram apesar delas contra tal medida de Macedônio. Esse novo posicionamento dos cristãos está de acordo com o que Woodward (2000, p. 30) enxerga na multiplicidade de identidades encerradas em cada indivíduo. Nesse sentido, uma pessoa poderia ser ariana e ao mesmo tempo contrária à remoção dos restos mortais de Constantino, pois tais posições condizem com papéis sociais distintos, uma no âmbito da opinião teológica e outra no campo da ritualística funerária e do respeito à figura imperial, especialmente em se tratando do primeiro imperador cristão. O caráter relacional das identidades, construídas e reformuladas de acordo com a conjuntura, pode ser observado em situações como essa (SILVA, 2010, p. 20).

A ordem de Macedônio, no entanto, foi executada resultando em novos choques entre os populares pelas ruas de Constantinopla. De acordo com Sozomeno (IV, XXI), os cristãos “se lançaram uns contra os outros na igreja e tamanha carnificina se seguiu que a casa de oração e o edifício adjacente foram inundados por sangue e corpos”. Sócrates (II, XXXVIII) detalha o resultado da violência dizendo que “o pátio da igreja foi coberto por sujeira, e o poço que ali existia transbordou em sangue, que escorreu para o pórtico adjacente, e daí para a rua”. Os pormenores adicionados por cada autor, mesmo que exagerados em alguns pontos, nos auxiliam a imaginar o cenário de destruição que decorreu dos embates entre os cristãos de Constantinopla.

A resposta imperial a esse episódio e às demais ocorrências registradas sob o episcopado de Macedônio se deu por meio do retorno de Constâncio II à capital e à convocação de um concílio. Os historiógrafos sinópticos relatam que o imperador ficou profundamente irritado com a atitude do bispo ariano, que não o consultou sobre o traslado do corpo de seu pai, e rumou das terras do Ocidente para Constantinopla.

O Concílio de Constantinopla, de janeiro de 360, contou com a presença de 72 bispos orientais, que regularam sobre a Questão Ariana a fim de estabelecer um novo credo (BARNES, 2001, p. 148). A presença de Constâncio II no decorrer das sessões corroborava o desejo imperial de obter um credo único e definitivo. Como dito no capítulo, anterior, o símbolo resultante dessa reunião apontava para o posicionamento homoiano perante a Trindade, no qual o Filho e o Pai possuíam substâncias similares.

Dentre as resoluções de ordem prática adotadas pelo concílio, contava-se a deposição dos bispos de opinião diferente do credo então promulgado. Logo, Macedônio e Elêusio de Cízico, juntamente com Basílio de Ancira, Cirilo de Jerusalém e muitos outros bispos arianos de inclinação homoiousiana, ou seja, que professavam a total diferença entre as pessoas da Trindade, foram removidos de suas sés. Quanto ao bispado de Constantinopla, este foi entregue a Eudóxio, um prelado também ariano, por ordem de Constâncio. Segundo Sócrates (II, XLII), as acusações imputadas a Macedônio incluíam a incitação dos massacres e da violência em Constantinopla, bem como “a admissão em comunhão de um diácono que fora denunciado por fornicação”. Os historiógrafos sinópticos não se referem a Macedônio, a partir de então, como exilado, do mesmo modo como haviam tratado Paulo, o que contribuiu para a representação do bispo ariano como um inimigo que deveria ser banido em definitivo.

Macedônio, todavia, continuou atuando junto a seus seguidores. Sócrates (II, XLV) relata que os macedonianos, aqueles que seguiam a doutrina de Macedônio e negavam a divindade do Espírito Santo, se tornaram numerosos na região do Helesponto. Teodoreto (*Hist. Eccl.*, II,

V) afirma que tal doutrina, cujos adeptos foram posteriormente nomeados *pneumatomachi*, inimigos do espírito, em grego, foi o principal motivo para a expulsão do bispo de seu cargo e da separação dele dos demais arianos. Sozomeno (IV, XXVI), por sua vez, afirma que Macedônio permaneceu nos subúrbios de Constantinopla, onde morreu, em 360. O autor também afirma que Macedônio reuniu ao redor de si um grupo que chamava a atenção dos demais cidadãos: “eles assumiam um semblante de gravidade e sua disciplina era como a dos monges; sua fala era simples e de estilo feito para persuadir” (Soz., IV, XXVII). Maratônio, que fora ordenado bispo de Nicomédia por Macedônio, é mencionado como um dos mais notáveis integrantes desse séquito, levando alguns contemporâneos a se referir a tal grupo como maratonianos. É válido mencionar que os macedonianos não possuíram igrejas próprias até o governo de Arcádio, entre 383 e 408.

A influência que Macedônio detinha, mesmo após sua deposição do episcopado, sobre seus apoiadores nos revela mais uma vez a penetração dos debates teológicos, como a Questão Ariana, em meios populares. Os episódios de violência observados em Constantinopla constituem apenas uma amostra do contexto de manifestações por parte da população acerca dos conflitos religiosos no século IV. Podemos verificar episódios semelhantes de atuação popular mediante os relatos reunidos pelos historiógrafos sinóticos: em Alexandria, o linchamento do bispo Jorge da Capadócia como consequência das ações episcopais que envolviam nicenos, arianos e também os pagãos da cidade, como trata Sozomeno (V, VI); em Roma, a formação de um grupo de mulheres da elite que peticionaram ao imperador pela volta do bispo Libério, como narrado por Teodoreto (*Hist. Eccl.*, II, XIV); em Antioquia, a divisão entre arianos, melecianos e paulinistas, como descrito por Sócrates (II, XLIV); dentre outros.

O que diferencia a situação de Constantinopla e a participação dos grupos de apoio na disputa entre Paulo e Macedônio é a utilização da violência por parte dos populares no sentido de interagir, num contexto de conflito, tanto com a esfera eclesiástica quanto com o poder

imperial. Esses três agentes se valeram dos meios disponíveis para negociar seus objetivos e viabilizar seus interesses, sendo as ações e respostas variáveis de acordo com o desenrolar dos episódios. A defesa, e também construção, das identidades nicena e ariana por parte dos bispos e de seus apoiadores mobilizou os espaços da cidade, mais notadamente as igrejas, e se manifestou por meio de dinâmicas mixofílicas e mixofóbicas, de aproximação e rejeição, respectivamente. Nesse sentido, os relatos contidos nas *Histórias Eclesiásticas* de Sócrates de Constantinopla, Sozomeno Escolástico e Teodoreto de Ciro nos demonstram que a própria paisagem urbana foi se transformando, sendo o ambiente construído ao mesmo tempo um cenário para as ações populares e o resultado de tais ações.

CONCLUSÃO

As *Histórias Eclesiásticas* de Sócrates de Constantinopla, Sozomeno Escolástico e Teodoreto de Ciro nos apresentam diversas possibilidades de análise da atuação popular em Constantinopla no século IV, tendo em vista os desdobramentos gerados pela Questão Ariana nos âmbitos teológico, político, social e também espacial da cidade. Como produções de natureza historiográfica, tais obras buscaram preservar o passado cristão de maneira sistemática mediante a interpretação crítica dos eventos, fornecendo-nos um panorama dos acontecimentos ao mesmo tempo comum, por abordarem um mesmo período de tempo e, majoritariamente, a porção Oriental do Império, e multifacetado, por se encontrarem imbuídas das visões de mundo de cada um dos autores. Os historiógrafos sinópticos do século V, ao tratarem da disputa travada entre Paulo e Macedônio pelo episcopado de Constantinopla, que ocorreu entre 337 e 360, fazem uma clara distinção entre os três agentes envolvidos no conflito e suas ações ao longo do tempo, estando a *Ecclesia*, a casa imperial e a população em constante interação conforme suas respectivas prerrogativas. Esses três agentes valiam-se dos instrumentos disponíveis para atuação no ambiente social e político, tais como a rede de apoio entre os bispos, o exílio e a violência.

Retornando à primeira das três hipóteses apresentadas na Introdução e que nortearam nossa interpretação do *corpus* documental, apontamos que a Questão Ariana, em face de suas implicações nos meios eclesiástico, imperial e popular, pode ser caracterizada como um movimento sociopolítico. O engajamento das camadas inferiores de Constantinopla sob a forma de grupos de apoio a Paulo e Macedônio bem como as estratégias que adotaram, seja por meio das manifestações violentas contra os enviados de Constâncio II e Macedônio seja pela ocupação e transformação dos espaços da cidade, exemplificam o cenário de efervescência social experienciado por toda a extensão do Império durante século IV em decorrência da

Questão Ariana. Como movimento sociopolítico, o conflito implicava a adesão e aproximação de bispos, diáconos, presbíteros, imperadores, membros da elite e populares a um dos lados da disputa, sendo esta ao mesmo tempo uma escolha de fundo identitário e uma ação política devido ao cenário de consolidação da hierarquia eclesiástica junto às estruturas de poder seculares.

Da mesma maneira, os episódios de violência e conflito popular relacionados à Questão Ariana resultaram na construção de formas de interação particulares entre os três agentes mencionados. Dentre elas, a ampla utilização do exílio como instrumento de contenção social e de enviados militares para fazer cumprir as ordens de Constâncio II, e a frequente realização de concílios a fim de ratificar decisões em consonância com a opinião imperial, tanto em assuntos de ordem teológica quanto em assuntos de ordem prática, referentes à ordenação ou condenação de bispos.

Na sequência, nos propusemos analisar as manifestações populares em torno da disputa entre Paulo e Macedônio como eventos independentes, surgidos dos interesses e propósitos particulares da população, tendo a violência como forma recorrente de expressão. Assim sendo, abandonamos a perspectiva de historiadores e dos próprios historiógrafos sinóticos do século V, que qualificavam os atos de violência no espaço urbano como tumultos e sedições coordenados por membros da elite eclesiástica, retirando da população seu caráter de agente no conflito e retratando tais episódios sob uma ótica negativa de desordem e caos social. A influência de bispos, presbíteros e diáconos sobre as ações da população cristã nas cidades é inegável, como visto na incitação dos primeiros conflitos em Constantinopla por Ursácio e Valente. Todavia, a extensão de tal influência é limitada e não pode ser tratada de modo a reduzir a população à condição de massa de manobra das autoridades eclesiásticas.

Como exposto, buscamos analisar a participação das camadas inferiores de Constantinopla na Questão Ariana por meio da ocupação das igrejas, como no caso da

consagração de Macedônio oficiada pelo prefeito do pretório do Oriente Filipe, e da transposição da igreja dos novacianos para uma região *extramuros*, e também pela resistência aberta aos movimentos de seus opositores, como observado no linchamento do *magister militum* Hermógenes e no embate entre os cidadãos da Paflagônia e as tropas enviadas pelo bispo ariano. Os populares, dessa maneira, almejavam se posicionar no contexto do conflito e interagir com as decisões da *Ecclesia* e do poder imperial mediante estratégias que julgavam cabíveis e efetivas. Uma outra estratégia adotada pelos populares foi a manifestação em momentos nos quais o poder imperial, seja na pessoa do imperador ou de seus efetivos militares, estava ausente da capital do Oriente, criando assim uma relação pendular, de ação e resposta entre as partes, na medida em que a disposição das facções religiosas para digladiar em praça pública é diretamente proporcional ao tempo de permanência de Constâncio alhures.

Ainda sobre a participação autônoma dos populares na Questão Ariana, vale a pena assinalar que os motivos que levaram a seu engajamento na disputa, bem como os detalhes acerca de seus procedimentos estão apenas parcialmente disponíveis a nós, o que de modo algum diminui o protagonismo das facções nicena e ariana como agentes históricos envolvidos na disputa em Constantinopla. Todavia, como discutimos nos capítulos segundo e terceiro, podemos sinalizar alguns dos motivos que contribuíram para a adesão dos populares ao conflito, como por exemplo o papel dos bispos em assegurar o conforto material e espiritual de seus seguidores. Dentre outros motivos, elencamos também a escolha individual dos participantes em se alinhar a uma das facções, sendo a interpretação correta da Trindade um fator preponderante em tal escolha, conforme mencionado pelos próprios autores antigos. Por mais que as consequências de ordem material desse conflito sejam melhor documentados pelos historiógrafos sinópticos, como vimos na alteração do espaço da cidade pela remoção de igrejas e na supressão do abastecimento de grãos distribuídos pelo *episcopus* como demonstração da *philantropia* do imperador, também consideramos a dimensão identitária e o significado

teológico em nível pessoal como fatores que corroboraram para a adesão às fileiras nicenas e arianas.

Nossa última hipótese gira em torno do impacto da disputa episcopal na paisagem urbana de Constantinopla, atrelando-se à Questão Ariana a dimensão espacial. Nos foi possível observar a importância dos espaços, em especial, as igrejas, no conflito mediante os embates promovidos entre os grupos ariano e antiariano, este último composto por novacianos e nicenos. No contexto da perseguição empreendida por Macedônio, os edifícios cristãos detinham, além de seu caráter sagrado, o papel de legitimar as conquistas de um dos lados do conflito. Sendo assim, Macedônio promoveu a transformação de Constantinopla em um espaço majoritariamente ariano ao ordenar a demolição de igrejas que comportassem dissidentes e ao remover, da cidade e da comunhão, os fiéis de confissão antiariana.

Concomitante à alteração da paisagem urbana de Constantinopla, observamos também uma transformação no cotidiano da cidade com base nas dinâmicas sociais de solidariedade e exclusão entre os grupos dissidentes. Compreendemos os episódios em que novacianos e nicenos se empenharam para a manutenção de seus locais de culto e constituíram uma aliança para a sobrevivência diante da política persecutória de Macedônio como exemplo de mixofilia, uma vez que grupos distintos negociaram suas diferenças no intuito de coabitar o espaço da cidade. Por outro lado, os atritos observados entre os arianos e seus opositores, que resultaram em choques violentos nas ruas, praças e igrejas, constituíram, sob a nossa perspectiva, momentos de mixofobia, nos quais a relação com a diferença, com o outro, implicou ações excludentes e delimitou fronteiras físicas e simbólicas no traçado de Constantinopla. Além disso, podemos supor que os intervalos entre os episódios de violência popular documentados pelos historiógrafos mergulharam a cidade em tensão e expectativa, até mesmo entre os cidadãos que não professavam a fé cristã, devido ao poder destrutivo de tais manifestações.

Ainda sobre o espaço, os relatos de Sócrates, Sozomeno e Teodoreto acerca de outros locais frequentados pelos populares, mas não necessariamente disputados, nos possibilitam afirmar que a dimensão espacial esteve relacionada à Questão Ariana no que diz respeito à memória dos acontecimentos. Nos casos do local de morte de Ário e da tumba dos Santos Notários, Martírio e Marciano, podemos afirmar que os grupos ariano e niceno buscaram preservar, no espaço urbano, a memória daqueles que influenciaram o desenrolar do conflito. Quanto à Igreja dos Santos Apóstolos e a remoção dos restos mortais de Constantino, soberano lembrado pelos fiéis como um homem santo devido à suas ações em prol da Igreja, averiguamos que a posição identitária dos populares de Constantinopla comportava algum grau de fluidez, uma vez que até mesmo os apoiadores de Macedônio se colocaram contra as ordens do bispo.

Nossa análise da atuação popular em Constantinopla no contexto da disputa entre Paulo e Macedônio, mediante as três hipóteses expostas e o aparato conceitual já mencionado, e de acordo com as narrativas historiográficas do século V, concorre para a percepção das camadas populares como sujeitos ativos no processo de definição da ortodoxia experienciado no século IV. Os eventos observados entre 337 e 360 também nos permitem afirmar que o espaço citadino foi, ao mesmo tempo, motivação para os choques entre os populares e resultado desses mesmos episódios, ou seja, Constantinopla, em sua materialidade e cotidiano, foi sendo transformada por conta da Questão Ariana.

REFERÊNCIAS

Documentação textual

AMIANO MARCELINO. *Historia*. Edición de M.^a Luisa Harto Trujillo. Madrid: Ediciones Akal, 2002.

ATHANASIUS. Selected writings and letters of Athanasius, bishop of Alexandria. Edited, with prolegomena, indices, and tables, by Archibald Robertson. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (ed.). *A Selected Library of the of the Christian Church Nicene and Post-Nicene Fathers*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995, s. 2, v. 4.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução de Ivo Storniolo e de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1995.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. Tradução por Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo, introdução e notas complementares por Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2000.

EUSEBIUS. Church history, Life of Constantine the Great and Oration in praise of Constantine. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (ed.). *A Selected Library of the of the Christian Church Nicene and Post-Nicene Fathers*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995, s. 2, v. 1.

PHILOSTORGIUS. *Church History*. Translated with an introduction and notes by Philip R. Amidon, SJ. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

POLYBIUS. *The Histories*. Translated by Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2010.

RUFINUS OF AQUILEIA. History of the Church. Translated by Philip R. Amidon, SJ. In: HUNTER, D. G. *The fathers of the Church*. Washington: The Catholic University of America Press, 2016, v. 133.

SOCRATE DE CONSTANTINOPLÉ. *Histoire Ecclésiastique*: livres II-III. Traduction par Pierre Périchon et Pierre Maraval, notes par Pierre Maraval. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.

SOCRATES SCHOLASTICUS. Ecclesiastical History. Text Translated by A.C. Zenos. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (ed.). *A Selected Library of the of the Christian Church Nicene and Post-Nicene Fathers*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995, p. 2-451, s. 2, v. 2.

SOZOMÈNE. *Histoire Ecclésiastique*: livres III-IV. Introduction et annotation par Bernard Grillet et Guy Sabbah et traduction par André-Jean Festugière. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.

SOZOMEN. Ecclesiastical History. Text Translated by Chester d. Hartranft. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (ed.). *A Selected Library of the of the Christian Church Nicene and Post-Nicene Fathers*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995, p. 620-714, s. 2, v. 2.

THÉODORET DE CYR. *Histoire Ecclésiastique*: livres I-II. Introduction par Annick Martin et traduction par Pierre Canivet. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

THEODORET. Ecclesiastical History. Text Translated by M.A. Blomfield Jackson. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (ed.). *A Selected Library of the of the Christian Church Nicene and Post-Nicene Fathers*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995, p. 143-209, s. 2, v. 3.

ZOSIMUS. *New History*. Translated and commented by Ronald T. Ridley. Canberra: Australian National University, 2006.

Obras de referência

COHN-SHERBOK, L. *Who's who in Christianity*. London: Routledge, 2002.

BERARDINO, A. *Encyclopedia os Ancient Christianity*. Downer Grove: Intervarsity Press, 2014.

BERARDINO, A. (org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. São Paulo: Vozes, 2002.

BERCOT, D. W. (ed.). *A dictionary of early Christian beliefs: a reference guide to more than 700 topics discussed by the early church fathers*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2012.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (org.). *Dicionário de política*. Brasília: EDUNB, 1998.

HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A. (ed.). *The Oxford classical dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012, v. 2.

PREUS, A. *Historical dictionary of Ancient Greek philosophy*. Lanham: The Scarecrow Press, 2007.

GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

KAZHDAN, A. P. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York: Oxford University Press, 1991.

WACE, H.; PIERCY, W. C. (ed.). *A dictionary of Christian biography and literature to the end of the sixth century A.D., with an account of the principal sects and heresies*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1999.

Bibliografia instrumental

ARENDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2002.

BARROS, J. D. *Cidade e História*. Petrópolis: Vozes, 2012.

BARROS, J. D. *O projeto de pesquisa em História: da escolha do tema ao quadro teórico*. Petrópolis: Vozes, 2005.

- BAUMAN, Z. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- DADOUN, R. *A violência: ensaio acerca do “homo violens”*. Rio de Janeiro: Difel, 1998.
- FARGE, A. *Lugares para a história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- JULIA, D. A violência das multidões: é possível elucidar o desumano? In: BOUTIER, J.; JULIA, D. (org.) *Passados recompostos*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ; Ed. FGV, 1998. p. 217-232.
- LACAZE, J. P. *A cidade e o urbanismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- LÖW, M. O *spatial turn*: para uma sociologia do espaço. *Tempo Social*, v. 25, n. 2, p. 17-34, 2013.
- NAVARRO, A. G. Sobre El concepto de espacio. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 17, p. 3-21, 2007.
- PASQUINO, G; RIGALIA, I. Conflito. In: BOBBIO, N. (org.). *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998. p. 225-230.
- SILVA, G. V. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; LARANJA, A. L.; SILVA, G. V. (org.). *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor e cultura, 2004. p. 13-30.
- STOPPINO, M. Violência. In. BOBBIO, N. (org.). *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998. p. 1291-1298.
- 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, 2000. p. 7-72.

Obras de apoio

AJA SÁNCHEZ, J.R. *Tumultus et urbanae seditiones: sus causas – um estudio sobre los conflictos econômicos, religiosos y sociales em las ciudades tardorromanas (S. IV)*. Santander: Universidad de Cantabria, 1998.

AJA SÁNCHEZ, J. R. El linchamiento del obispo Jorge y la violencia religiosa tardorromana. *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, n. 8, p. 111-136, 1991.

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

ARCE, J. La educación del Emperador Constancio II. *L'Antiquité Classique*, n. 1, v. 48, p. 67-81, 1979.

ARMSTRONG, G. T. Imperial church building and Church-State relations, A. D. 313-363. *Church History*, v. 36, n. 1, p. 3-17, mar. 1967.

ANGOLD, M. *Bizâncio: a ponte da Antigüidade para a Idade Média*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

AYRES, L. *Nicaea and Its Legacy: an approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

BARNES, T. D. Emperors and bishops of Constantinople (324-431). In: DEMACOPOULOS, G. E.; PAPANIKOLAOU, A (ed.). *Christianity, democracy, and the shadow of Constantine*. New York: Fordham University, 2017, p. 175-201.

BARNES, T. D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

BARNES, T. D. Imperial chronology A.D. 337-350. *Phoenix*, n. 2, v. 34, p. 160-166, 1980.

BARROS, J. D'A. *História, espaço, Geografia: diálogos interdisciplinares*. Petrópolis: Vozes, 2017.

- BARRY, J. *Bishops in flight: exile and displacement in late antiquity*. Oakland: University of California Press, 2019.
- BASSETT, S. *The urban image of late antique Constantinople*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BECKWITH, J. *The art of Constantinople: an introduction to byzantine art (330-1453)*. Greenwich: Phaidon Publishers, 1961.
- BERARDINO, A. Parabalani. In: BERARDINO, A. *Encyclopedia os Ancient Christianity*. Downer Grove: Intervarsity Press, 2014, p. 3063.
- BERGER, A. Imperial and ecclesiastical processions in Constantinople. In: NECIPOGLU, N. (ed.). *Byzantine Constantinople: monuments, topography and everyday life*. Leiden: Brill, 2001, p. 73-87.
- BLÁZQUEZ, J. M. Influjo de la filosofía griega en los pensadores cristianos. In: ALVAR, J. et. al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 227-234.
- BLÁZQUEZ, J. M. La política imperial sobre los cristianos. De la Tetrarquía a Teodosio. In: ALVAR, J. et. al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 265-289.
- BLÁZQUEZ, J. M. Aspectos sociales del cristianismo de los primeros siglos. In: ALVAR, J. et. al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 347-364.
- BOWERSOCK, G. W. From emperor to bishop: the self-conscious transformation of political power in the fourth century A.D. *Classical Philology*, n. 4, v. 81, p. 296-307, 1986.
- BOWLE, A. Herodotus the story-teller. In: BOWIE, E. *Herodotus: narrator, scientist, historian*. Berlin: De Gruyter, 2018, p. 25-36.
- BRAVI, A. *Ornamenta, monumenta, exempla*. Greek images of gods in the public spaces of Constantinople. In: MYLONOPOULOS, J. *Divine images and human imaginations in Ancient Greece and Rome*. Leiden: Brill, 2010, p. 289-302.

- BRETT, A. B. *Catalogue of Greek Coins*. Boston: Museum of Fine Arts, 1955.
- BROWN, P. A antiguidade tardia. In: VEYNE, P. (org.). *História da vida privada: do império romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, v. 1, p. 213-284.
- BROWN, P. *Authority and the sacred: aspects of the Christianisation of the Roman world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- CAMERON, A. *Christianity and the rhetoric of Empire: The development of Christian discourse*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- CARTLEDGE, P. *Ancient Greece: a history in eleven cities*. New York: Oxford University Press, 2009.
- CASSON, L. *Bibliotecas do mundo antigo*. São Paulo: Vestígio, 2018.
- CAVALCANTI, E. Theodoret of Cyrrhus. In: BERARDINO, A. *Encyclopedia of Ancient Christianity*. Downer Grove: Intervarsity Press, 2014, p. 3749-3752.
- CHAMPION, C. B. Introduction. In: LIOTSAKIS, V.; FARRINGTON, S. *The art of History: literary perspectives on Greek and Roman historiography*. Berlin: De Gruyter, 2016, p. 1-10.
- CHESNUT, G. F. The date of composition of Theodoret's Church History. *Vigiliae Christianae*, n. 3, v. 35, p. 245-252, 1981.
- CHESNUT, G. F. *The first Christian histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. Paris: Éditions Beauchesne, 1977.
- CORASSIN, M. L. Constantino e o Império cristão. *Revista de História*, n. 104, v. 52, p. 741-766, 1975.
- CORKE-WEBSTER, J. *Eusebius and empire: constructing Church and Rome in the Ecclesiastical History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- CROKE, B. Late antique historiography, 250-650 ce. In: MARINCOLA, J. (ed.). *A companion to Greek and Roman historiography*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, v. 2, p. 567-581.

CROKE, B. *Christian chronicles and byzantine history, 5th-6th centuries*. Aldershot: Variorum, 1992.

CROKE, B.; EMMETT, A. M. Historiography in Late Antiquity: an overview. In: CROCKE, B.; EMMETT, A. M. (ed.). *History and historians in Late Antiquity*. Oxford: Pergamon Press, 1983, p. 1-12.

CRUZ, M. S. Religiosidade tardo antiga e a cristianização do Império romano. *Fronteiras*, n. 21, v. 12, p. 13-31, 2010.

DAGRON, G. *Emperor and priest: the imperial office in Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DARBO-PESCHANSKI, C. The origin of Greek historiography. In: MARINCOLA, J. (ed.). *A companion to Greek and Roman historiography*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, v. 1, p. 27- 38.

DRAKE, H. A. Intolerance, Religious Violence, and Political Legitimacy. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 79, n. 1, p. 193–235, mar. 2011.

DRAKE, H. A. Models of Christian expansion. In: HARRIS, W. V. (ed.). *The spread of Christianity in the first four centuries: essays in explanation*. Leiden: Brill, 2005, p. 1-13.

DRAKE, H. A. Lambs into lions: explaining early Christian intolerance. *Past & Present*, n. 153, p. 3-36, 1996.

DUNZL, F. *A brief history of the doctrine of the Trinity in the early Church*. London: T&T Clark, 2007.

DUVAL, N. Church Buildings. In: BERARDINO, A. *Encyclopedia of Ancient Christianity*. Downer Grove: Intervarsity Press, 2014, p. 1524-1537.

EHRENBERG, V.; RHODES, P. J. tyranny. In: HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A. (ed.). *The Oxford classical dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012, v. 2, p. 1523.

ENTRINGER, G. *Violência e intolerância sob o governo de Constâncio II: as implicações sociopolíticas do arianismo*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. Cuestiones sociales en el cristianismo del siglo IV. In: ALVAR, J. et. al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 365-379.

FOURNIER, E. Exiled Bishops in the Christian Empire: Victims of Imperial Violence? In: DRAKE, H. A (org.). *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*. Burlington: Ashgate Publishing, 2006, p. 157-166.

FRANGIOTTI, R. *História das heresias: séculos I-IV, conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995.

FREND, W. H. C. The church in the reign of Constantius II (337-361): mission – monasticism – worship. *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, v. 34, p. 73-112, 1989.

GADDIS, M. The political Church: religion and the state. In: ROUSSEAU, F (ed.). *A companion to Late Antiquity*. West Sussex: Blackwell, 2009, p. 512-524.

GADDIS, M. *There is no crime for those who have Christ: religious violence in the Christian Roman Empire*. California: University of California Press, 2005.

GALVÃO-SOBRINHO, C. R. *Doctrine and Power: Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2013.

GAMBLE, H. Y. *Books and readers in the early church: a history of early Christian texts*. New Haven: Yale University Press, 1995.

GATES, C. *The archeology of urban life in the Ancient Near East and Egypt, Greece and Rome*. London: Routledge, 2003.

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. Introduction. In: GRIG, L.; KELLY, G. *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 3-30.

GRIG, L. Competing capitals, competing representations: Late antique cityscapes in words and pictures. In: GRIG, L.; KELLY, G. *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*. New York Oxford University Press, 2012, p. 31-52.

GWYNN, D. M. Archaeology and the 'Arian controversy' in the fourth century. In: GWYNN, D.; BANGERT, S. (ed.). *Religious Diversity in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2010, p. 229-263.

HAINES-EITZEN, K. *Guardians of letters: literacy, power and the transmitters of early Christian literature*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

HUMPHRIES, M. *Early Christianity*. London: Routledge, 2006.

JONES, A. H. M. *Cities of the Eastern Roman Provinces*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

JULIA, D. A religião: história religiosa. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (ed.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 106-131.

KAISER, A. *Roman urban street networks*. New York: Routledge, 2011.

KRAUTHEIMER, R. *Three Christian capitals: topography and politics*. Berkeley: University of California Press, 1983.

KRUEGER, D. Early Byzantine historiography and hagiography as different modes of Christian practice. In: PAPAConstantinou, A. (ed.). *Writing "true stories": historians and hagiographers in the late antique and medieval Near East*. Turnhout: Brepols, 2010.

KOSIŃSKI, R. The exiled bishops of Constantinople from the fourth to the late sixth century. *Studia Ceranea* 5, p. 231-247, 2015.

KYRTATAS, D. J. The significance of leadership and organisation in the spread of Christianity. In: HARRIS, W. V. (ed.). *The spread of Christianity in the first four centuries: essays in explanation*. Leiden: Brill, 2005, p. 53-68.

- LADARIA, L. F. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2015.
- LAVAN, L. Late Antique urban topography: from architecture to human space. In: LAVAN, L.; BOWDEN, W. (ed.). *Theory and practice in Late Antiquity archaeology*. Leiden: Brill, 2003, p. 171-195.
- LEMOS, M. S. As relações de poder entre o Estado Romano e a Igreja: uma história de conflito e conciliação. *Revista brasileira de história das religiões*, n. 17, p. 29-51, 2013.
- LENSKI, N. *The Cambridge companion to the age of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- LEPPIN, H. The Church Historians (I): Socrates, Sozomenus, and Theodoretus. In: MARASCO, Gabriele (ed.). *Greek & Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.* Leiden: Brill, 2003, p. 219-254.
- LIM, R. Disputation and Social Disorder in Late Antiquity. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, n. 44, p. 204-231, 1995.
- LIOTSAKIS, V. Narrative defects in Thucydides and the development of ancient Greek historiography. In: LIOTSAKIS, V.; FARRINGTON, S. (ed.). *The art of History: literary perspectives on Greek and Roman historiography*. Berlin: De Gruyter, 2016, p. 73-98.
- LORING GARCÍA, M. I. Alcance y significado de la controversia arriana. *Clio & Crimen*, n. 1, p. 87-114, 2004.
- MACLAGAN, M. *A cidade de Constantinopla*. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.
- MACMULLEN, R. *The second church: popular Christianity A.D. 200-400*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- MACMULLEN, R. *Changes in the Roman Empire: Essays in the Ordinary*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. Late Antiquity: The Age of the Crowds? *Past & Present*, 2020. Disponível em <https://doi.org/10.1093/pastj/gtz063>. Acesso em 2 jan. 2021.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. Arianistas. In: FUNARI, P.P.A. (org.). *As religiões que o mundo esqueceu: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses*. São Paulo: Contexto, 2016a. p. 87-101.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. Boatos, crises e oportunidades políticas na Antiguidade Tardia. *História*, n. 89, v. 35, p. 1-15, 2016b.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. “Morto pelas mãos do povo”: rituais de execução e justiça popular na antiguidade tardia. *Classica*, v. 27, n. 1, 2014.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. O "clamor do pobre" e o "poder do povo": pobreza, cidadania e ação coletiva nas cidades da África Romana Tardia. *Varia Historia*, v. 29, n. 50, p. 383-393, 2013.

MANGO, C. *Le développement urbain de Constantinople (IV^e – VII^e siècles)*. Paris: De Boccard, 2004.

MANGO, C. The shoreline of Constantinople in the fourth century. In: NECIPOGLU, N. (ed.). *Byzantine Constantinople: monuments, topography and everyday life*. Leiden: Brill, 2001, p. 17-28.

MANGO, M. M. The porticoed street at Constantinople. In: NECIPOGLU, N. (ed.). *Byzantine Constantinople: monuments, topography and everyday life*. Leiden: Brill, 2001, p. 29- 51.

MARROU, H. I.; DANIÉLOU, J. *Nova história da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1984.

MCLYNN, N. B. *Christian politics and religious culture in late antiquity*. Farnham: Variorum, 2009.

MATTHEWS, J. The Notitia Urbis Constantinopolitanae. In: GRIG, L.; KELLY, G. *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*. New York Oxford University Press, 2012, p. 81-115.

MILLER, D. A. *Imperial Constantinople*. New York: John Wiley & Sons, 1969.

- MITCHELL, S. *Anatolia: land, men, and gods in Asia Minor*. Oxford: Oxford University Press, 2003, v. 2.
- MOMIGLIANO, A. *The classical foundations of modern historiography*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- MOMIGLIANO, A. Pagan and Christian historiography in the fourth century A.D. In: MOMIGLIANO, A. (ed.). *The conflict between paganism and Christianity in the fourth century*. Oxford: The Clarendon Press, 1963, p. 79-89.
- MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina: do Concílio de Niceia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000, t. 2, v. 1.
- MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina: do Concílio de Niceia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000, t. 2, v. 2.
- MUELLER, H. F. *Roman historiography: an introduction to its basics aspects and development*. Oxford: John Wiley & Sons, 2011.
- NECIPOGLU, N. Introduction. In: NECIPOGLU, N. (ed.). *Byzantine Constantinople: monuments, topography and everyday life*. Leiden: Brill, 2001, p. 1-14.
- NEIL, B. Towards defining a Christian culture: the Christian transformation of classical literature. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (ed.). *The Cambridge history of Christianity: Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, v. 2, p. 317-341.
- NICOLAI, R. The place of History in the Ancient World. In: MARINCOLA, J. (ed.). *A companion to Greek and Roman historiography*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, v. 1, p. 13-26.
- NIPPEL, W. *Public order in ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- NOBBS, A. E. Digressions in the Ecclesiastical Histories of Socrates, Sozomen and Theodoret. *Journal of religious history*, n. 1, v. 14, p. 1-11, 1986.

- NORTON, P. *Episcopal Elections 250-600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- NORWICH, J. J. *The Middle sea: a history of the Mediterranean*. New York: Vintage Books, 2007.
- NORWICH, J. J. *Byzantium: the early centuries*. London: Penguin Books, 1990.
- OUSTERHOUT, R. G. The sanctity of place and the sanctity of buildings: Jerusalem versus Constantinople. 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.
- PARMEGIANNI, G. Polybius and the legacy of fourth-century historiography. In: MILTSIOS, N.; TAMIOLAKI, M. (ed.). *Polybius and his legacy*. Berlin: De Gruyter, 2018, p. 227-297.
- PÁSZTORI-KUPÁN, I. *Theodoret of Cyrus*. London: Routledge, 2006.
- PERKINS, P. Schism and heresy: identity, cracks, and canyons in early Christianity. In: BINGHAM, D.J. (ed.). *The Routledge companion to early Christian thought*. Oxford: Routledge, 2010, p. 227-238.
- PERRONE, L. Eusébio de Cesareia: filologia, história e apologética para um cristianismo triunfante. MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina: de Paulo à Era Constantiniana*. São Paulo: Loyola, 2014, t. 1.
- QUIROGA PUERTAS, Alberto J. The Literary Connoisseur. Socrates Scholasticus on Rhetoric, Literature and Religious Orthodoxy. *Vigiliae Christianae*, n. 69, p. 109-122, 2015.
- RAAFLAUB, K. A. *Ktēma es aiei*: Thucydides' concept of "learning through history" and its realization in his work. In: TSAKMAKIS, A.; TAMIOLAKI, M. (ed.). *Thucydides between History and Literature*. Berlin: De Gruyter, 2013, p. 3-21.
- RAPP, C. *Holy Bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*. California: University of California Press, 2005.

- RAPP, C. The elite status of bishops in Late Antiquity in ecclesiastical, spiritual and social contexts. *Arethusa*, v. 33, n. 3, p. 379-399, fall 2000.
- RIVES, J. B. Christian expansion and Christian ideology. In: HARRIS, W. V. (ed.). *The spread of Christianity in the first four centuries: essays in explanation*. Leiden: Brill, 2005, p. 15-41.
- ROHRBACHER, D. *The Historians of Late Antiquity*. New York: Routledge Press, 2002.
- RUBENSTEIN, R. *Quando Jesus se tornou Deus*. Rio de Janeiro: Ficus, 2001.
- RUDÉ, G. *A multidão na história*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- RUSSEL, T. *Byzantium and the Bosphorus: a historical study, from the seventh century B.C. until the foundation of Constantinople*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- SANDWELL, I. *Religious identity in late antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SCANLON, T. F. *Greek historiography*. Oxford: Wiley Blackwell, 2015.
- 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.
- SILVA, E. C. M. A helenização de Roma: convergências e impasses. In: SILVA, G. V. (org.) *Grécia, Roma e o Oriente*. Vitória: Flor & Cultura, 2009, p. 139-164.
- SILVA, G. V. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. Vitória: EDUFES, 2015.
- SILVA, G. V. A apropriação do território urbano pelos cristãos no fim do Império Romano. In: CAMPOS, A. P.; SILVA, G. V. da.; NADER M. B.; FRANCO, S. P.; FELDMAN S. A. (org.). *A cidade à prova do tempo: vida cotidiana e relações de poder nos ambientes urbanos*. Vitória: GM, 2010, p. 63- 79.

- SILVA, G. V. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, Edufes, 2006. p. 241-266.
- SILVA, G. V. O nascimento de uma cidade: Constantinopla e sua herança pagã e cristã. In: SILVA, G. V. (org.). *Religião e pensamento político no Mundo Antigo: entre a tradição clássica e a cristã*. Vitória: PPGHis, 2005, p. 59-74.
- SILVA, G. V. Violência e intolerância religiosa no Baixo Império: os levantes de Constantinopla sob o governo de Constâncio II (337-361). *Boletim do CPA*, n. 11, p. 97-120, 2001.
- SILVA, G. V. Motivações e procedimentos dos levantes populares urbanos no IV Século. *Phoênix*, v. 17/18, p. 199-223, 1999.
- SILVA, G. V. Política e Religião no Baixo Império: a construção da mística imperial segundo a Apologia ao Imperador Constâncio de Atanásio de Alexandria. *Revista de História*, n. 6, p. 81-90, 1998.
- SILVA, G. V.; MARVILLA, M. *De Laudibus Constantini*: o discurso de Eusébio de Cesaréia sobre a realeza. *Dimensões*, v. 18, p. 384-392, 2006.
- SILVA, G. V.; MENDES, N. M. Diocleciano e Constantino: a construção do *Dominato*. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, Edufes, 2006. p. 193-222.
- SIMONETTI, M. Nestorius – Nestorianism. In: BERARDINO, A. *Encyclopedia of Ancient Christianity*. Downer Grove: Intervarsity Press, 2014, p. 2907-2909.
- SLOOTJES, D. Crowd behavior in Late Antique Rome. In: SALZMAN, M. R.; SÁGHY, M.; TESTA, R. L. *Pagans and Christians in Late Antique Rome: conflict, competition, and coexisting in the Fourth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 178-194.

- SOARES, C. S. O edito de Décio e a ruptura política em relação à perseguição aos cristãos no Império Romano (século III d.C.). In: X SEMANA DE HISTÓRIA, 12 a 16 de setembro de 2016, Ufes, Vitória. *Anais...* Vitória: Ufes, 2016, p. 1-8. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/semanadehistoria/article/view/20954>. Acesso em: 15 out. 2020.
- STARR, R. J. The circulation of literary texts in the roman world. *The Classical Quarterly*, n. 1, v. 37, p. 213-223, 1987.
- STEAD, C. *Doctrine and philosophy in early Christianity: Arius, Athanasius, Augustine*. Aldershot: Variorum, 2000.
- STERLING, G. E. The Jewish appropriation of Hellenistic historiography. In: MARINCOLA, J. (ed.). *A companion to Greek and Roman historiography*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, v. 1, p. 231-243.
- STEVENSON, W. Exiling Bishops: The Policy of Constantius II. *Dumbarton Oaks Papers*, n. 68, p. 7-27, 2014.
- TEJA, R. *Honestiores y humiliores* en el Bajo Imperio: hacia la configuración en clases sociales de una división jurídica. *Memorias de Historia Antigua*, v. 1, p. 115-118, 1977.
- TELFER, W. Paul of Constantinople. *Harvard theological review*, n. 1, v. 43, p. 31-92, 1950.
- THOMAS, R. Truth and authority in Herodotus' narrative: false stories and true stories. In: BOWIE, E. *Herodotus: narrator, scientist, historian*. Berlin: De Gruyter, 2018, p. 265-284.
- THOMPSON, G. L. Constantius II and the first removal of the altar of Victory. In: AUBERT, J. J.; VÁRHELYI, Z. (ed.). *A tall order: writing the social history of the Ancient World*. Berlin: De Gruyter, 2005, p. 85-106.
- TOMLINSON, R. *From Mycenae to Constantinople: the evolution of the ancient city*. London: Routledge, 2003.
- URBAINCZYK, T. *Socrates of Constantinople: historian of Church and State*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997a.

URBAINCZYK, T. Observations on the Differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, p. 355-373, 1997b.

VAN NUFFELEN, P. The many and the One: communities and Ecclesiastical Histories in the age of Theodosius II. In: POHL, W.; WIESER, V. (ed.). *Historiography and identity: Ancient and early Christian narratives of community*. Turnhout: Brepols, 2019, p. 299-314, v. 1.

VASILIEV, A. A. *Historia del Imperio Bizantino*. Barcelona: Iberia, 2003, v. 1.

WILLIAMS, G. H. Christology and Church-State Relations in the Fourth Century. Cambridge: *Church History*, v. 20, n. 3, p. 3-33, 1951.

WINKELMANN, F. Historiography in the age of Constantine. In: MARASCO, G. (ed.). *Greek & Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.* Leiden: Brill, 2003. p. 3-41.

ZAKAI, A.; MALI, A. Time, History and Eschatology: Ecclesiastical History from Eusebius to Augustine. *The journal of religious history*, n. 4, v. 17, p. 393-417, 1993.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Grade de leitura do Livro II da *História Eclesiástica* de Sócrates de Constantinopla

‘Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
<i>Hist. Eccl., II, VI</i>	337	Arianos	<p>“[...] Alexandre, que presidira sobre as igrejas daquela cidade e fervorosamente se opusera à Ário, deixou esta vida, tendo ocupado o bispado por vinte e três anos e vivido noventa e oito no total, sem ter ordenado qualquer sucessor.”</p> <p style="text-align: center;">***</p> <p>“[...] surgiu uma grande disputa a respeito da escolha do bispo, que perturbou excessivamente a igreja [...]”</p>	<p>“[...] Paulo, então, fora ordenado bispo na igreja chamada Irene [...]”</p>	<p>“[...] na igreja chamada Irene, situada próxima à Grande Igreja de Sofia [...]”</p>		<p>Macedônio: “[...] um homem de aspecto venerável e aparência apenas de santidade [...] que havia muito era diácono entre eles e era já um senhor”</p> <p style="text-align: center;">***</p> <p>“[...] tenentes de Ário [...]”</p> <p style="text-align: center;">***</p> <p>“[...] discordando entre eles mesmos e perpetuamente divergindo em opinião [...]”</p>		

		Nicenos						<p>Paulo: “[...] era competente para ensinar e de piedade eminente [...] quem ele próprio [Alexandre] havia ordenado presbítero, um homem de tenra idade, mas de inteligência e prudência avançadas [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] defensores da fé ortodoxa [...]”</p>	
--	--	----------------	--	--	--	--	--	--	--

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da Ação
<i>Hist. Eccl., II, VII</i>	Final de 337	Arianos	Morte de Alexandre e elevação de Paulo ao bispado		Constantinopla		“[...] de sentimentos arianos [...]”	<p>“[...] o imperador tendo chegado a Constantinopla estava muito enfurecido com a consagração [de Paulo]; e tendo conclamado uma assembleia de bispos de sentimentos arianos, destitui Paulo desta honra e trasladou Eusébio da sé de Nicomedia, apontando-o como bispo de Constantinopla.”</p>	<p>“Tendo feito isso, o imperador seguiu para Antioquia.”</p>
	Início de 338	Nicenos							

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da Ação
<i>Hist. Eccl., II, XII</i>	341 - 342	Arianos	Morte de Eusébio de Nicomédia	“[...] ordenaram Macedônio ao mesmo tempo [...]”	“[...] na igreja dedicada à Paulo [apóstolo] [...]”	“[...] e muitas vidas foram sacrificadas em consequência desses ocorridos.”	<p>“[...] aqueles que previamente cooperaram com Eusébio [de Nicomedia] (aquele perturbador da paz) [...]”</p> <p>***</p> <p>“Esses eram Teógenes, bispo de Nica, Maris da Calcedônia, Teodoro de Heracleia, Ursácio de Singidunum na Mísia Superior e Valente de Mursa na Panônia superior [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] apoiadores fervorosos do erro ariano [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] instigadores dos mais violentos conflitos entre as igrejas [...]”</p>		

		Nicenos	<p>“[...] o povo reintroduziu Paulo na igreja de Constantinopla [...]”</p> <p>***</p> <p>“Assim sendo, guerras entre os cristãos e contínuas sedições surgiram naquela cidade [Constantinopla] [...]”</p>						
--	--	----------------	---	--	--	--	--	--	--

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da Ação
<i>Hist. Eccl., II, XIII</i>	342	Arianos	Elevação de Paulo e Macedônio ao bispado		<p>“[...] toda a cidade [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] sua casa [de</p>	<p>“[...] muitas outras pessoas foram mortas [...]”</p>	<p>Macedônio: “[...] ordenado sem seu consentimento [de Constâncio II]”</p>	<p>“Notícias desses procedimentos [elevação de Paulo e Macedônio pelos populares] chegaram aos ouvidos do imperador Constâncio, cuja residência nesse momento era Antioquia. Desse</p>	<p>“[...] Mas dando-o permissão [a Macedônio] para ministrar na igreja que havia</p>

								Alexandria e concedidas aos cidadãos”	

								“Ele hesitou, entretanto, em ratificar a nomeação de Macedônio ao bispado [...]”	

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
<i>Hist. Eccl.</i> , II, XVI	349	Arianos	Retorno de Paulo com apoio de Júlio de Roma e Atanásio	“[...] os soldados imaginaram estavam oferecendo resistência e que a população intencionalmente fechara a passagem; e, de acordo, começaram a desembainhar suas espadas e abater aqueles que permanecessem em seu caminho [...]”	“[...] os banhos públicos chamados Zeuxipo [...] ele [Filipe] ordenou que uma das portas das termas que ligava ao palácio imperial	“A multidão [...] ambos arianos e homoousianos [...]” *** “[...] pois como a assembleia era tão numerosa e não havia espaço para	“[...] pânico irracional tomou conta da multidão e até mesmo dos próprios soldados [...]” *** “Macedônio, como se não fosse o autor de nenhuma calamidade, mas inteiramente culpado	“Quando o imperador Constâncio, que naquele momento tinha sua corte em Antioquia, soube que Paulo novamente obtivera o trono episcopal, ficou enraivecido por sua presunção. Ele, então, despachou uma ordem escrita a Filipe, o prefeito do pretório, cujo poder excedia o	“O prefeito o mandou [Paulo] para Tessalônica, a metrópole da Macedônia, de onde provinha sua ancestralidade, ordenando que habitasse aquela cidade, mas permitindo que visitasse outras cidades da Ilíria,

					fosse aberta [...]” *** “[...] à igreja [Santa Irene]” *** “Nesse mesmo período, o imperador construiu a grande igreja chamada Sofia, adjunta àquela chamada Irene [...]”	admitir passagem [...]” *** “[...]3150 pessoas foram massacradas nessa ocasião [...]”	do que acontecera, foi posto na cadeira episcopal pelo prefeito, ao invés do conselho/canone eclesiástico [...]”	dos demais governadores de província e era considerado o segundo abaixo do imperador, para retirar Paulo da igreja novamente e introduzir Macedônio em seu lugar [...]”	estando estritamente proibido de passar para qualquer localidade oriental do Império.” *** “Assim sendo, por meio de muitos assassinatos na igreja, Macedônio e os arianos tomaram a supremacia nas igrejas.”
		Nicenos					“[...] enquanto ele [Paulo] vinham em obediência à convocatória [...] o bispo pacientemente aceitou a condenação sem julgamento [...]”		

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
---------------------	----------	-------	-------------	---------------------	--------	------------------------------------	------------------	---------------	-------------------

<p><i>Hist. Eccl.,</i> II, XXVII</p>	<p>Antes de 344 ou 350 (impossível precisar)</p>	<p>Arianos</p>	<p>Novo retorno e remoção de Paulo após retorno da corte de Constante (Possível erro de Sócrates quanto ao contexto). Após a morte de Constante.</p>	<p>“[...] devastando as igrejas, ele [Macedônio] buscava que quaisquer meios perniciosos utilizados para perseguição fossem ratificados por lei [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] o pior desses extremos foi a indução à comunhão compulsória com eles [os arianos], pouco se preocupando com a profanação das igrejas [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] eles se valiam de todo tipo de açoites, uma variedade de torturas e confisco de propriedade [...]”</p> <p>***</p>	<p>“[...] várias cidades [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] por todas as cidades do oriente, mas especialmente em Constantinopla [...]”</p>		<p>“[...] obtendo grande influêncis sobre o imperador, [Macedônio] agitou uma guerra entre os cristãos, tão dolorosa quanto aquela que os próprios usurpadores [Magnêncio] promoviam.”</p> <p>***</p> <p>“[...] enquanto o mal crescia [...]”</p> <p>***</p> <p>“A violência deles dificilmente era menor que aquela anteriormente imposta aos cristãos para adorarem os ídolos [...]”</p> <p>***</p>	<p>“[...] um edito foi proclamado e uma força militar foi apontada para executar os decretos imperiais [...]”</p>	<p>“As cidades da Grécia, entretanto, assim como as da Ilíria junto das cidades ocidentais, ainda desfrutavam de tranquilidade visto que preservavam a harmonia entre si e continuavam a professar a regra de fé promulgada pelo Concílio de Niceia.”</p>
---	---	-----------------------	--	--	--	--	---	---	---

				<p>“Muitos foram punidos com o exílio; alguns morreram sob tortura; e outros foram mortos enquanto eram conduzidos ao exílio [...]”</p>			<p>“[...] o conflito interno que era menor foi ferozmente aumentado por Macedônio, após obter o bispado.”</p>		
		Nicenos		<p>“[...] a doutrina da consubstancialidade era expulsa não só das igrejas como também das cidades [...]”</p>					

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
<i>Hist. Eccl., II, XXVIII</i>	De 344/350 à 359	Arianos	Tomada de poder dos bispos arianos no Oriente por meio dos editos do imperador	<p>“[...] promovendo seus [Macedônio] assistentes nas intrigas contra as igrejas à honras eclesiásticas [...]”</p> <p>***</p>	<p>“[...] nas cidades e províncias adjacentes à Constantinopla [...]”</p> <p>***</p>		<p>“Aqueles que eram tratados dessa maneira se referem a essa punição como a pior dentre todas as outras.”</p> <p>***</p>		

			<p>“[...] [Macedônio] fundando monastérios de homens e mulheres [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] [Macedônio] assolou as igrejas nas cidades e províncias ao redor de Constantinopla [...] infligiu inúmeras calamidades àqueles que relutavam em adotar sua visão [...]”</p> <p>***</p> <p>“Muitas pessoas célebres por sua piedade foram capturadas e torturadas, pois se recusavam a comungar com ele [Macedônio]: e após a tortura, eram obrigados a participar dos mistérios sagrados, suas bocas abertas à força por um pedaço de madeira e os elementos consagrados empurrados para dentro [...]”</p> <p>***</p> <p>“Além disso, tomavam mulheres e crianças para serem iniciados</p>	<p>“[...] a baía de Constantinopla que é chamada de Ceras [...]”</p>		<p>“[...] a extensão da severidade e da crueldade executada por Macedônio e por aqueles que estavam no poder [...]”</p> <p>***</p> <p>“Essa forma de tortura, que era desconhecida até mesmo entre os pagãos, fora inventada por aqueles que alegavam ser cristãos [...]”</p>		
--	--	--	--	--	--	---	--	--

			<p>[batizados]; e se alguém resistisse ou falasse contraria tal ato, era amarrado e preso e sofria outras medidas violentas.”</p> <p>***</p> <p>“Eles primeiro empurravam os seios de tais mulheres relutantes em comungar dentro de uma caixa, depois serravam-nos. Essa mesma parte de outras mulheres era parcialmente queimada com ferro e parcialmente com ovos intensamente aquecidos no fogo [...]”</p>				
		Nicenos	<p>“Angélio [bispo Novaciano] conseguiu escapar correndo [...]”</p>			<p>“Suas perseguições [de Macedônio] não eram restritas aos membros reconhecidos da Igreja Católica, mas estendida também aos novacianos, visto ele sabia que mantinham a doutrina do <i>homoousion</i> [...]”</p>	

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
<i>Hist. Eccl., II, XXVIII</i>	De 344/350 à 359	Arianos	Perseguições empreendidas com o apoio dos editos imperiais	<p>“Além disso, os arianos, sob a instigação de Macedônio, demoliram muitas igrejas em várias cidades junto da igreja dos novacianos em Constantinopla, próxima à Pelargus.”</p> <p>***</p> <p>“O edito imperial e a violência de Macedônio condenaram à destruição as igrejas daqueles que mantinham a doutrina da consubstancialidade [...]”</p>			“[...] emissários dos inimigos [...]”		
		Nicenos		<p>“[...] colocaram abaixo [a igreja] e transferiram os materiais para outro lugar [...]”</p>	<p>“[...] a devotada igreja [...]”</p> <p>***</p>	<p>“[...] uma imensa multidão de novacianos, ajudados em número por outros de</p>	<p>“[...] extraordinárias circunstâncias ligadas ao fato [...]”</p> <p>***</p>		

					<p>“[...] esse local fica oposto a cidade e se chama Sycae, e faz parte do décimo terceiro distrito da cidade de Constantinopla.”</p> <p>***</p> <p>Anastasia</p> <p>***</p> <p>“[...] não só em Constantinopla como também em outras províncias e cidades [...]”</p>	<p>sentimento semelhante [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] numerosas pessoas engajadas [...]”</p> <p>***</p> <p>“Até mesmo mulheres e crianças ajudaram no trabalho [...]”</p>	<p>“Eu não posso deixar de admirar o zelo demonstrado pelos novacianos nessa ocasião, assim como a simpatia recebida por eles dos que foram expulsos pelos arianos naquele mesmo período [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] o extraordinário ardor das numerosas pessoas engajadas [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] como a realização de seus melhores desejos, e estimando que por essa grande honra fossem contabilizados dentre os guardiões das coisas consagradas a Deus [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] ambos católicos e novacianos eram sujeitos à perseguição: pois os primeiros abominavam a oferta de devoção em igrejas nas quais os</p>		
--	--	--	--	--	---	--	--	--	--

							<p>arianos se reuniam, mas frequentavam outras três – e este era o número de igrejas que os novacianos possuíam na cidade – e se engajavam no serviço divino com eles [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] eles seriam completamente unidos, caso os novacianos abandonassem seus princípios antigos [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] eles mantinham um grau de cordialidade e afeição mútua, a ponto de estarem prontos para dar suas vidas uns pelos outros: ambos os partidos eram, então, perseguidos indiscriminadamente [...]”</p>		
--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
---------------------	----------	-------	-------------	---------------------	--------	------------------------------------	------------------	---------------	-------------------

<i>Hist. Eccl., II, XXVIII</i>	De 344/350 à 359	Arianos	Perseguição de Macedônio e dos Arianos apoiados pelo edito imperial	“[...] ele [Macedônio] mandou, com a permissão do imperador, quatro companhias de soldados para Paflagônia , para que lá recebessem a opinião ariana através do temor à força militar.”	Paflagônia *** Mantinium/Mantínio		“Macedônio consumou sua maldade da seguinte maneira [...]” *** “[...] as façanhas de Macedônio em nome do cristianismo, consistiam em assassinatos, batalhas, prisões e guerras civis: procedimentos que lhe renderam desprezo não somente pelos sujeitados a sua perseguição, mas também entre seu próprio partido [...]” *** “Ele [Macedônio] se tornara desagradável até mesmo para o imperador [...]”	“[...] com a permissão do imperador [...]”	
		Nicenos		“[...] armaram-se com longas foices, machadinhas e quaisquer armas que estivesse a mão, e foram		“[...] grande parte do séquito novacianos [...]” ***	“[...] aqueles que habitavam Mantínio, exasperados por seu zelo pela religião [...]”		

				a frente receber as tropas [...]”		“[...] tal corpo tão numeroso [...]” *** “[...] muitos dos paflagônios de fato foram massacrados [...]”			
--	--	--	--	-----------------------------------	--	---	--	--	--

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da Ação
<i>Hist. Eccl.</i> , II, XXXVIII	359/360	Arianos	Perseguição de Macedônio e dos Arianos e estado da igreja dos Santos Apóstolos após o terremoto de 24 de agosto de 358	“Macedônio, então, desejava remover os restos do imperador [Constantino] para que o sarcófago não fosse danificado pelas ruínas [...]” ***	“A igreja onde o sarcófago que continha as relíquias do imperador Constantino repousava ameaçava ruir [Igreja dos Santos Apóstolos]”		“[...] duas divisões hostis [...]”	“[...] ele [Constâncio II] estava deveras enfurecido com Macedônio, tanto pelo massacre que ele havia ocasionado quanto pela insolência de mover o corpo de seu pai sem antes consultá-lo. Tendo então deixado Juliano como César	

			<p>“[...] fez com que os restos do imperador fossem transportados para a igreja onde as relíquias do mártir Acácio descansavam [...]”</p>	<p>***</p> <p>“[...] a igreja onde as relíquias do mártir Acácio descansavam [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] pátio da igreja [St. Acácio] [...] pórtico adjacente [...] na própria rua [...]”</p>			<p>das terras ocidentais, ele mesmo viajou ao Leste.”</p>	
		Nicenos	<p>“[...] insistindo “que os ossos do imperador não fossem perturbados, pois tal ação seria equivalente a profanar seu túmulo [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] e se atacaram com grande fúria, e muitas vidas foram</p>		<p>“A população [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] dois partidos se formaram [...]”</p> <p>***</p>	<p>“[...] tanto aqueles que mantinham a doutrina da consubstancialidade quando os que se opunham juntaram-se em face de sua [Macedônio] impiedade [...]”</p>		

				perdidas, tantas que o pátio da igreja foi coberto por sangue e o poço ali presente transbordou com sangue, que escorreu até o pórtico adjacente e daí até a própria rua [...]"		“[...] uma vasta multidão [...]”			
--	--	--	--	---	--	----------------------------------	--	--	--

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
<i>Hist. Eccl., II, XLII</i>	360	Arianos	Retorno do Imperador do Oeste e assembleia em Constantinopla, com proclamação de um novo credo Escalada do grupo dos acacianos na corte do imperador		Constantinopla		“[...] deve ser observado que nenhuma das facções foi influenciada por motivos religiosos ao fazer as deposições, mas por outros motivos: pois apesar de não concordarem nos assuntos de fé, a base para suas deposições não era o erro em doutrina.” ***	“O partido de Acácio se valendo a indignação do imperador contra os outros, especialmente contra Macedônio, o qual estava ansioso por descartar [...]”	

							“[...] tanto por conta de ocasionar [Macedônio] tantos massacres, quanto por admitir na comunhão um diácono que havia sido culpado por fornicação [...]”		
		Nicenos							

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
<i>Hist. Eccl., II, XLV</i>	Depois de 360	Arianos			Fora de Constantinopla *** Helesponto	“[...] ele juntou ao seu redor grande número de aderentes [...]” *** “[...] esses macedonianos se tornaram numerosos[...]”	“[...] [Macedônio] levou a frente sua condenação doente e se tornou inquieto [...]” *** “Macedônio começou a negar a divindade do Espírito Santo na Trindade [...]”		
		Nicenos							

APÊNDICE B – Grade de leitura do Livro III da *História Eclesiástica* de Sozomeno Escolástico

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da Ação
<i>Hist. Eccl., III, III</i>	Final de 337 Início de 338	Arianos	Morte do bispo Alexandre		Constantinopla		<p>“Os seguidores de Ário”</p> <p>***</p> <p>“mas se você desejasse alguém que soubesse dos assuntos públicos e dos que governavam os concílios, Macedônio era melhor [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] daqueles que então rejeitaram a doutrina que prevalecera em Niceia [...]”</p>		
		Nicenos		<p>“[...] ele [Paulo] fora expulso da igreja de Constantinopla como se alguma acusação de má conduta tivesse existido contra ele [...]”</p>		<p>“ ‘Se’, respondeu ele [Alexandre], ‘buscais um homem bom nos assuntos divinos e que é apto para ensinar, tens Paulo [...]’</p> <p>***</p> <p>“Paulo era mais habilidoso nos negócios e na arte da eloquência [...]”</p>			

							<p>***</p> <p>“[...] eles acusaram Paulo de ser adicto da efeminação e de conduta indiferente [...]”</p> <p>***</p> <p>“Paulo era um homem de eloquência e brilhante nos ensinamentos da Igreja. Eventos provam que ele não fora competente para combater as baixas da vida ou manter relações com aqueles que estavam no poder; pois ele não fora bem sucedido em subverter as maquinações de seus inimigos, como aqueles outros que são hábeis em gerenciar tais assuntos [...]”</p> <p>***</p> <p>“Apesar de ser amado pelo povo [Paulo], sofreu severamente pela traição daqueles que então rejeitaram a doutrina que prevalecera em Niceia [...]”</p>	
--	--	--	--	--	--	--	--	--

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
<i>Hist. Eccl., III, IV</i>	338/339	Arianos	Morte de Alexandre e elevação de Paulo	“[...] ocasionou uma grande comoção na igreja de Constantinopla [...]”	Constantinopla	“[...] a população se dividiu em dois partidos [...]”	“[...] [a população] acreditava que o fato inesperado que acontecera à Ário, que acreditavam ter morrido de tal forma, era a ira divina [...]”	“Após a ordenação de Paulo, o imperador, que por ocasião estava longe de casa, retornou à Constantinopla e manifestou grande desprazer com o que havia sido feito, como se o bispado tivera sido confiado à um homem indigno [...]”	“A igreja de Constantinopla fora entregue à Eusébio, bispo de Nicomédia [...]”
		Nicenos		***			“[...] disputas e competições relativas à doutrina foram realizadas abertamente [...]”		
				“[...] pois a população, ao ser atenciosa para com ele [Alexandre], era bem governada e					

							<p>honrava as coisas divinas [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] aqueles que afirmavam que o Filho era consubstancial ao Pai [...]”</p>		
--	--	--	--	--	--	--	---	--	--

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
<i>Hist. Eccl., III, VII</i>	341/342	Arianos	“Esses hereges tomaram posse das mais importantes sés, tais como Alexandria no Egito, Antioquia na Síria, e a cidade imperial de Helesponto, e eles mantinham subjugados todos os bispos persuadidos.”	“Ao mesmo tempo aqueles da multidude opositora aproveitaram dessa ocasião e se juntaram em outra igreja, dentre eles os seguidores de Teógenes, bispo de Nica, de Teodoro, bispo de Heracleia, e outros do mesmo partido que tiveram a chance de participar, e eles	“[...] outra igreja [...]”	“[...] a multidão opositora [...]”	<p>“[...] daqueles que sustentavam várias heresias em oposição à verdade [...]”</p> <p>***</p> <p>“Esses hereges [...]”</p>	“Ele também manifestou grande desprazer por Macedônio, pois ele fora o motivo do assassinato do general e de outros indivíduos, e também por ter sido ordenado sem antes obter sua sanção [...]”	“Ele, todavia, retornou à Antioquia sem nem ter confirmado ou dissolvido a ordenação [...]”

			*** Morte de Eusébio	ordenaram Macedônio bispo de Constantinopla [...]”			*** “outros do mesmo partido” *** “[...] os fanáticos dentre os tenentes de Ário [...]”	
		Nicenos		<p>“Ao mesmo tempo que tal evento, os cidadãos de Constantinopla que mantinha a doutrina do Concílio de Niceia, conduziram Paulo à igreja [...]”</p> <p>***</p> <p>“Isso deu ânimo a sedições frequentes na cidade, que assumira o aspecto de campo de guerra, pois pessoas se</p>	Constantinopla *** Casa de Hermógenes	<p>“[...] aqueles cidadãos de Constantinopla [...]”</p> <p>***</p> <p>“muitos pereceram”</p>	<p>“que mantinha as doutrinas do Concílio de Niceia”</p> <p>***</p> <p>“[...] os insurgentes [...]”</p>	<p>“[...] tanto que o imperador, que estava então em Antioquia, ao saber do ocorrido, foi movido pela fúria e emitiu um decreto pela expulsão de Paulo. Hermógenes, general da cavalaria, foi destacado para colocar esse edito do imperador em prática [...]”</p> <p>***</p>

			<p>digladiavam e muitos pereceram [...]”</p> <p>***</p> <p>“A cidade se encheu com tumulto [...]”</p> <p>***</p> <p>“Mas as pessoas, ao invés de se submeterem à ele [Hermógenes], o receberam com resistência [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] os insurgentes entraram na casa de Hermógenes, atearam fogo, mataram-no e, amarrando uma corda em seu corpo, arrastaram-no pela cidade [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] Ele [Constâncio] viu eles [a população] vindo a</p>			<p>“[...] por meio de seu exército, expulsar Paulo da igreja à força [...]”</p> <p>***</p> <p>“O imperador logo que recebeu tal notícia cavalgou para Constantinopla, a fim de punir a população [...]”</p> <p>***</p> <p>“Ele [Constâncio II] privou a cidade de metade do milho que seu pai Constantino havia garantido anualmente às custas do tesouro público tributados do Egito, provavelmente pela ideia de que o luxo e excesso fizeram da população ociosa e propensa a sedição [...]”</p> <p>***</p>	
--	--	--	---	--	--	--	--

				seu encontro com lágrimas e súplicas [...]"				“Ele dirigiu sua raiva contra Paulo e comandou sua expulsão da cidade [...]"	
--	--	--	--	---	--	--	--	--	--

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
<i>Hist. Eccl., III, IX</i>	Depois de julho de 344	Arianos	Carta do bispo Júlio de Roma reestabelecendo Paulo e Atanásio	“[...] os soldados, sob a impressão de que a multidão estava relutante em se retirar, assassinou muitos com suas espadas e um grande número foi pisoteado até a morte [...]"	A igreja [provavelmente Santa Irene]	“[...] os dois partidos em que a população estava dividida [...]" ***	“apoiadores da heresia ariana”	“Dessa forma, o imperador, que estava em Antioquia, escreveu à Filipe, o prefeito de Constantinopla, ordenando que ele entregasse a igreja à Macedônio e expulsasse Paulo da cidade [...]"	“O edito do imperado foi então completado e Macedônio recebeu as igrejas, enquanto Paulo foi inesperadamente expulso da igreja de Constantinopla.”
		Nicenos		“[...] rapidamente encheram a igreja [...]"	Zeuxipo ***	“A população, que havia nesse meio tempo se	“[...] seguidores		

				<p>***</p> <p>“[...] esforçaram-se para ocupar o edifício [...]”</p>	<p>“[...] pelo palácio, adjunto às termas, para a costa, e colocaram-no a bordo de um navio e o mandaram para Tessalônica [...]”</p>	<p>reunido em número incalculável [...]”</p>	<p>de Paulo [...]”</p>		
--	--	--	--	--	--	--	------------------------	--	--

APÊNDICE C – Grade de leitura do Livro IV da *História Eclesiástica* de Sozomeno Escolástico

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
<i>Hist. Eccl.</i> , IV, II	Datação incerta Morte de Paulo em 350	Arianos	Carta de reconciliação de Ursácio e Valente, reposicionando os bispos orientais em suas Sés *** Determinação do Concílio de Sárdica	“Macedônio tomou para si o governo de sua igreja [...]” *** “[...] ele [Macedônio] começou, é dito, uma perseguição contra aqueles que mantinham a opinião de Paulo [...]” *** “Ele expulsou eles, em primeiro lugar, da igreja e depois os forçou a comunhão consigo [...]” *** “Muitos pereceram das feridas recebidas nos conflitos, alguns foram	Constantinopla	“[...] muitas ordens de monges [...]” *** “[...] alianças com muitos bispos vizinhos [...]” *** “[...] muitos pereceram [...]”	“heterodoxos” *** “[...] seguidores de Macedônio [...]”	“[...] ludibriado pelas calúnias dos heterodoxos, mudou sua opinião e, em oposição aos decretos do Concílio de Sárdica, exilou os bispos que havia previamente restaurado [...]” *** “O imperador estava descontente quando soube de tais feitos e imputou a culpa desses à Macedônio e seus seguidores [...]”	

				privados de suas posses, outros, dos direitos de cidadania, e outros ainda foram marcados na testa com um instrumento de ferro quente, a fim de serem marcados como infames [...]"					
		Nicenos		"Paulo foi condenado ao banimento perpétuo e foi levado ao Cucuso, na Armênia, onde morreu [...]"			"[...] aqueles que mantinham a opinião de Paulo [...]"		

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
<i>Hist. Eccl., IV, XX</i>	Década de 350 (possivelmente a parte final)	Arianos	Perseguição daqueles que professavam o credo de Niceia	"Macedônio assolou Constantinopla e as cidades vizinhas [...]" *** "[...] que não apenas expulsava quem se	"Constantinopla e as cidades vizinhas" *** "[...] a igreja dos novacianos em		"É dito que Elêusio e Maratônio eram ambos homens de bem em suas condutas, mas eram fervorosos na perseguição daqueles que afirmavam que o Filho era igual em substância ao Pai, apesar	"[...] sob o pretexto do imperador ter ordenado a demolição de todas as casas de oração em que o Filho era	

			<p>refusasse a comungar consigo, mas aprisionava uns e arrastava outros perante um tribunal. Em muitos casos ele forçou o sacramento aos relutantes. Ele aprisionava crianças e mulheres ainda não iniciados e os iniciava, e destruiu muitas igrejas em diferentes locais [...]"</p> <p>***</p> <p>“Os católicos, então, não possuíam uma casa de oração, pois os arianos haviam se apossado delas [...]"</p>	<p>Constantinopla, situada naquela parte da cidade chamada Pelargo [...]"</p> <p>***</p> <p>“[...] um suburbio da cidade chamado Sycac [...]"</p> <p>***</p> <p>Santa Anastasia</p>		<p>de não serem tão cruéis quanto Macedônio [...]"</p>	<p>descrito tendo mesma substância que o Pai [...]"</p>	
		Nicenos	<p>“Quando aqueles engajados em destruir essa igreja estavam prestes a começar seu trabalho de demolição, os novacianos se juntaram; alguns</p>		<p>“a multidão”</p>	<p>“[...]daqueles que afirmavam que o Filho era igual em substância ao Pai [...]"</p> <p>***</p>		

				<p>demoliram os materiais e outros os transportaram [...]"</p> <p>***</p> <p>"[...] membros das duas igrejas [novacianos e nicenos] se reuniam e rezavam juntos [...]"</p>			<p>"esses hereges [novacianos]"</p> <p>***</p> <p>"[...] uma ação corajosa com a ajuda dos membros da Igreja Católica, com os quais faziam causa comum [...]"</p> <p>***</p> <p>"[...] pois homens, mulheres e crianças participaram dessa ação e, ao oferecer seus trabalhos a Deus, foram extraordinariamente inspirados."</p> <p>***</p> <p>"Por esse exercício de zelo pela Igreja [...]"</p> <p>***</p>		
--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

							<p>“[...] uma união foi quase efetivada entre as igrejas novaciana e católica [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] pois pela frequente relação entre os membros de cada igreja, eles acordaram que suas diferenças eram em vão, e resolveram comungar juntos [...]”</p>		
--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
<i>Hist. Eccl.</i> , IV, XXI	Década de 350 (possivelmente a parte final)	Arianos	Perseguição de Macedônio e dos arianos aos crentes na consubstancialidade	“[...] na primeira aparição dos soldados, fossem tomados por terror e se conformassem com seus [de Macedônio] sentimentos [...]”	“Paflagônia , e em especial Mantínio”		“[...] culpavam ele [Macedônio] por ter ocasionado tamanho desastre [...]”	“[...] persuadiram o imperador a mandar quatro destacamentos contra eles [...]”	***

		Nicenos		<p>“[...] o povo de Mantínio se armou com foices e machados e quais outras armas que estivessem a mão, e marcharam contra os soldados [...]”</p> <p>***</p> <p>“Seguiu-se um conflito severo [...]”</p>		<p>“Os habitantes”</p> <p>***</p> <p>“o povo”</p> <p>***</p> <p>“[...] muitos dos paflagônios caíram, mas quase todos os soldados foram mortos.”</p>	<p>“seguidores de Novaciano”</p>	<p>“[...] o imperador estava descontente, e considerava-o [Macedônio] com menos favor do que antes [...]”</p>	
--	--	----------------	--	---	--	--	----------------------------------	---	--

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
<i>Hist. Eccl., IV, XXI</i>	Década de 350 (possivelmente a parte final)	Arianos	<p>Perseguições empreendidas por Macedônio</p> <p>***</p>	<p>“Macedônio ponderava acerca da remoção do caixão do imperador Constantino, ao passo que a estrutura em que estava guardado caía em ruínas [...]”</p>	<p>Santos Apóstolos</p> <p>***</p> <p>“tumba de Acácio”</p>	<p>“A população estava dividida em opinião nesse assunto [...]”</p>	<p>“os que aprovavam”</p>	<p>“[...] assim como o imperador se atinha as mesmas doutrinas que eles próprios [nicenos/arianos?] [...]”</p> <p>***</p>	

			Terremoto na década de 350	*** “Macedônio fez com que o caixão fosse transportado para a mesma igreja em que a tumba do mártir Acácio estava localizada [...]”			“O imperador, que estava então no Oeste, ficou profundamente enfurecido ao ouvir sobre tal ocorrido e culpou Macedônio como causa da vergonha oferecida a seu pai e do massacre dos populares [...]”	
		Nicenos		“[...] jogaram-se um sobre os outros na mesma igreja e, assim, tanta carnificina se sucedeu que a casa de orações e o edifício adjunto foram inundados por sangue e por corpos abatidos [...]”		“julgando ímpia tal ação e similar a desenterrar o túmulo. Aqueles que mantinham a doutrina nicena eram desse sentimento.” *** “Eu posso prontamente imaginar, ansiosos por se opor aos projetos de Macedônio [...]”		

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
--------------------------------	-----------------	--------------	--------------------	----------------------------	---------------	---	-----------------------------	--------------------------	------------------------------

<p><i>Hist. Eccl., IV, XXVI- XXVII</i></p>	<p>360</p>	<p>Arianos [Macedonianos]</p>	<p>Concílio de Constantinopla *** Instalação de Eudócio como bispo</p>	<p>“[...] Ele [Macedônio] renunciou os tenentes de Acácio e Eudócio. Começou a pregar que o Filho é deus e que Ele é em todos os termos e em substância igual ao Pai. Mas ele afirmava que o Espírito Santo não era participante das mesmas dignidades e o chamava de ministro e servo, e o comparava de todas as maneiras aos santos anjos [...]” *** “Eles assumiram um comportamento de grande austeridade e sua disciplina era como aquela dos monges; sua conversação era plana e de estilo persuasivo [...]” *** “[...] após a deposição de Macedônio, os macedonianos não possuíram igrejas ou bispos até o reinado de Arcádio [...]”</p>	<p>“subúrbios da cidade” *** Hagia Sofia *** “Constantinopla, Trácia, o Helesponto e as províncias vizinhas”</p>	<p>“pequena parte da população”</p>	<p>“que os macedonianos fossem por muitos chamados maratonianos” *** “[...] nenhuma província do Império estava isenta de tal calamidade”</p>		
--	------------	---	--	--	--	-------------------------------------	---	--	--

				<p>***</p> <p>“Os arianos, que expulsaram das igrejas e perseguiram rigorosamente todos de sentimentos diferentes de seus próprios, retiraram deles [macedonianos] todos os privilégios [...]”</p>					
--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

APÊNDICE D – Grade de leitura do Livro II da *História Eclesiástica* de Teodoro de Ciro

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
<i>Hist. Eccl.</i> , II, IV	337 (Datação incorreta – compressão dos eventos)	Arianos	Morte de Alexandre *** Bispado de Paulo	<p>“[...] tendo dirigido o admirável Paulo ao deserto [...]”</p> <p>***</p> <p>“Eles mandaram seus agentes cruéis para se livrar dele [de Paulo] por uma morte violenta [...]”</p> <p>***</p> <p>“Eles perseguiram Paulo, bispo de Constantinopla, e tendo-o encurralado em Cucuso, uma cidade da Capadócia, eles o estrangularam usando como carrasco Filipe, o prefeito, que era protetor daquela heresia e</p>	<p>“Cucuso, uma pequena cidade anteriormente anexada à Capadócia, mas agora à Armênia menor [...]”</p> <p>***</p> <p>Constantinopla</p>		<p>“[...] os doentios arianos [...]”</p> <p>***</p> <p>“[...] esses perturbadores da paz pública [...]”</p> <p>***</p> <p>“Esses eram os assassinos que a blasfêmia de Ário deu origem.”</p> <p>***</p> <p>“Seu ódio insano ao Unigênito combinava com os atos cruéis</p>	<p>“Os arianos, tomando vantagem da fraqueza do imperador, procuram com ele um edito para o banimento de Paulo [...]”</p>	

				agente ativo dos mais atrozes projetos.”			perpetrados contra Seus servos [...]”		
		Nicenos		“O povo, que temia as maquinações dos inimigos, não permitiria que ele [Paulo] fosse para Sárdica [...]”		“O povo [...]”	“[...] que fielmente mantinha a doutrina ortodoxa [...]” *** “[...]que temiam as maquinações de seus inimigos [...]”		

Referência (evento)	Ano/data	Grupo	Catalisador	Ação sobre o espaço	Espaço	Quantitativo aproximado de pessoas	Atributos morais	Ação imperial	Resultado da ação
<i>Hist. Eccl., II, V</i>	Depois de 337	Arianos		“[...] tendo efetuado a morte de Paulo [...]” *** “[...] pouco depois, eles depuseram também ele [Macedônio], pois se recusava a		a sect	“[...] [Macedônio] matinha os mesmos sentimentos e pertencia a mesma facção que eles, pois ele assim como eles blasfemavam o Espírito Santo [...]”	“[...] promoveu Macedônio [...]”	

				chamar Ele de criatura cuja as Sagradas Escrituras afirmavam ser o Filho de Deus [...]”					
		Nicenos							