

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em História

Cydne Rosa Lopes Losekann

A MONUMENTALIDADE DA HISTÓRIA E A FORMAÇÃO DA MEMÓRIA
CULTURAL DO CRISTIANISMO NO SÉCULO IV: UMA ANÁLISE DA
“HISTÓRIA ECLESIASTICA” DE EUSÉBIO DE CESAREIA.

Porto Alegre,

Abril de 2015.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em História

Cydne Rosa Lopes Losekann

A MONUMENTALIDADE DA HISTÓRIA E A FORMAÇÃO DA MEMÓRIA
CULTURAL DO CRISTIANISMO NO SÉCULO IV: UMA ANÁLISE DA
“HISTÓRIA ECLESIAÍSTICA” DE EUSÉBIO DE CESAREIA.

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História do
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Marshall.

Porto Alegre,
Abril de 2015.

CIP - Catalogação na Publicação

Lopes Losekann, Cydne Rosa

A MONUMENTALIDADE DA HISTÓRIA E A FORMAÇÃO DA MEMÓRIA CULTURAL DO CRISTIANISMO NO SÉCULO IV: UMA ANÁLISE DA "HISTÓRIA ECLESIASTICA" DE EUSÉBIO DE CESAREIA. / Cydne Rosa Lopes Losekann. -- 2015. 92.f.

Orientador: Francisco Marshall.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, BR-RS, 2015.

1. Cristianismo. 2. História Eclesiástica. 3. Memória. 4. Judaísmo. 5. Paganismo. I. Marshall, Francisco, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço à CAPES pela bolsa de mestrado que possibilitou esta pesquisa, assim como ao Departamento de História e ao Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS pela qualidade da formação acadêmica que me permitiram alcançar.

Agradeço ainda ao Prof. Dr. Francisco Marshall por todos esses anos — não apenas ao longo do mestrado, mas desde os tempos da graduação — em que tem contribuído para o meu crescimento acadêmico.

Agradeço aos meus familiares, e em especial à minha mãe, por todo carinho e paciência que tiveram comigo durante os anos em que estive focado nos estudos para a pós-graduação.

Agradeço aos amigos e ex-colegas de graduação Lucas Molina e Juliano de Leon pelas leituras que fizeram de meus trabalhos e pelas dicas com questões burocráticas com as quais eu não saberia lidar por conta própria.

Agradeço aos amigos da Livraria Leonardo Da Vinci, no Rio de Janeiro, cujo acervo, sem igual entre as livrarias brasileiras, foi de grande contribuição para a minha pesquisa e para o meu desenvolvimento intelectual como um todo.

Por fim, agradeço à minha amada Mariana, que alegrou a minha vida nos momentos mais complicados do desenvolvimento desta pesquisa. Agradeço ainda aos pais dela, meus sogros, pelo apoio que nos deram desde o dia em que me conheceram.

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo abordar a História Eclesiástica, obra pioneira de Eusébio de Cesareia, a partir do ponto de vista de sua monumentalidade. Isto é: contemplando a maneira com que os temas abordados, e sobretudo a maneira como esses temas foram expostos nas páginas da História Eclesiástica, contribuíram para a constituição de uma identidade cristã em um período em que se deu uma passagem geracional de um contexto em que os cristãos eram perseguidos pelas autoridades romanas para um período em que o cristianismo adquiriu um novo status dentro do Império Romano. Para que essa abordagem seja possível, para que seja possível tratar da História Eclesiástica como uma referência para o mundo cristão do século IV e para as futuras gerações cristãs, será considerado todo o entorno religioso e cultural que de alguma maneira influenciou o desenvolvimento e a difusão do cristianismo e esteve presente na obra monumental do bispo de Cesareia, assim como autores cristãos de diferentes períodos que encontraram na História Eclesiástica uma referência para compreender os conflitos religiosos de seu próprio tempo.

Palavras-chave: História eclesiástica; cristianismo; memória; monumento; Antiguidade Tardia.

ABSTRACT

The present research aims to approach the Ecclesiastical History, a pioneer historical work written by Eusebius of Caesarea, from the point of view of its monumentality. In other words, comprising the way that the addressed subjects, especially the way those subjects were exposed on the pages of the Ecclesiastical History, contributed to the formation of a christian identity in a period in which there was a generational transition from a context when christians were pursued by the roman authorities to a period when the christian religion acquired a new status in the Roman Empire. In order to succeed in this approach, in order to make possible to consider the Ecclesiastical History a reference to the christian world from the 4th century and for future christian generations, it will be taken into account the whole religious environment that somehow influenced the growth and spread of christianity and was present in the monumental work of the bishop of Caesarea, as well as christian authors from different historical periods that found in the Ecclesiastical Historical a reference to understand the religious conflicts from their own time.

Keywords: Ecclesiastical history; christianity; memory; monument; Late Antiquity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1.1 SOBRE A COMPOSIÇÃO E AS DIFERENTES EDIÇÕES DA HISTÓRIA ECLESIASTICA.....	13
1.2 PLANO DE TRABALHO.....	15
CAPÍTULO 1.....	21
1.1 ALGUMAS QUESTÕES SOBRE HISTÓRIA, MEMÓRIA E A IMPORTÂNCIA DA ESCRITA.....	21
.....	22
1.2 DO MONUMENTO À HISTÓRIA MONUMENTAL.....	23
1.3 A IMPORTÂNCIA DE NIETZSCHE PARA A COMPREENSÃO DA HISTÓRIA ENQUANTO ELEMENTO IDENTITÁRIO.....	25
1.4 OS HISTORIADORES DO CRISTIANISMO, A FÉ CRISTÃ E SEUS TEXTOS	27
2 A HISTÓRIA ECLESIASTICA NO IMPÉRIO ROMANO, O IMPÉRIO ROMANO NA HISTÓRIA ECLESIASTICA	35
2.1 A FORTUNA DO CRISTIANISMO DENTRO DO IMPÉRIO ROMANO.....	35
2.2 A HISTÓRIA, A IDEIA DE IMPÉRIO ANTES DO CRISTIANISMO E A IDEIA DE IMPÉRIO ENTRE OS AUTORES CRISTÃOS.....	41
CAPÍTULO 3.....	53
A HISTÓRIA ECLESIASTICA DE EUSÉBIO DE CESAREIA E SEUS TEMAS	51
3.1 PAGANISMO E CRISTIANISMO.....	54
3. 2 CRISTIANISMO E JUDAÍSMO.....	61
3.3 AS HERESIAS SEGUNDO A HISTÓRIA ECLESIASTICA.....	66
3. 4 O CRISTIANISMO E SEUS MÁRTIRES	70
3. 4. 1 EUSÉBIO E OS MÁRTIRES	72
CAPÍTULO 4.....	74
OS HERDEIROS DA HISTÓRIA ECLESIASTICA DE EUSÉBIO	74
4.1 OS PRIMEIROS HERDEIROS DA HISTÓRIA ECLESIASTICA	76
4.2 A HISTÓRIA ECLESIASTICA NO PERÍODO MODERNO.....	78
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	82
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	86

“[the study of ancient history] is not an idle enquiry about remote ages and forgotten institutions but a living picture of things present, fitted not so much for the curiosity of the scholar as for the instruction of the statesman and citizen.”

Matthew Arnold

INTRODUÇÃO

Eusébio de Cesareia (263 — 339) figura entre os principais nomes dos Padres da Igreja, entre aqueles que contribuíram para o estabelecimento da unidade intelectual, doutrinária e institucional da fé cristã. Os dados biográficos de Eusébio são bastante vagos e muitas dessas informações resultam de suposições. Pouco se sabe, por exemplo, a respeito de sua filiação e de seu local de origem. A data de sua ordenação como diácono é igualmente desconhecida, e é mesmo possível que Eusébio não tenha integrado nenhuma ordem clerical antes de sua eleição para o bispado de Cesareia — função que exerceu até o fim de sua vida —, por volta de 313, quando tiveram fim as perseguições aos cristãos por parte das autoridades romanas. O próprio Eusébio, aliás, chegou a ser preso durante uma perseguição em Cesareia, no ano de 309 — sem ter sido executado ou torturado, no entanto.

Outro aspecto biográfico de Eusébio que costuma ser alvo de especulação diz respeito ao seu envolvimento político. Já como bispo de Cesareia, em 315, esteve presente na consagração da Igreja de Tiro, episódio narrado em sua *História Eclesiástica* (*HE*, doravante) e habitualmente lembrado por conta de seu caráter retórico e laudatório. Dez anos mais tarde, esteve presente no Concílio de Niceia (325), onde ocupou uma posição proeminente, à direita do imperador Constantino (272 — 337).

O envolvimento com a vida política da Igreja rendeu-lhe algumas suspeitas. Em já célebre frase, Jacob Burckhardt afirma que Eusébio fora “o primeiro historiador completamente desonesto da antiguidade” (BURCKHARDT, 1949, p. 283), o que resume bem o ponto de vista mais explorado quanto à aproximação do bispo de Cesareia com as autoridades imperiais. Eusébio de fato teve uma considerável atuação política: tornou-se bispo de Cesareia por volta de 314, função que exerceu até o fim de sua vida; participou do Concílio de Niceia e foi o responsável pelo discurso de abertura dedicado a Constantino — homenagem que se repetiria na ocasião da morte do imperador, quando Eusébio compôs a sua *Vita Constantini*. Diz-se, inclusive, que teria presidido o Concílio, embora não existam confirmações quanto a isso. Contudo, algumas evidências sugerem que sua influência junto a Constantino pode ter sido menor do que se pensa: Eusébio nunca teve proximidade com Constantino; sabe-se que seus contatos ocorreram unicamente em quatro ocasiões oficiais, durante concílios da Igreja, junto a outros bispos (BARNES, 2002, p. 114). Ademais, na ocasião em que Constantino ascendeu ao poder, Eusébio, com cerca de cinquenta anos, já era um apologista da Igreja e um pensador bem estabelecido. Estabelecido o credo nicênico, o imperador Constantino assumiu uma postura conciliatória: evitou impor restrições mais sérias às práticas não-cristãs e entre os cristãos evitou tratar as discordâncias de interpretação como heresias — uma postura visando à coesão política, possivelmente. A *HE* sugere uma postura bastante distinta por parte do imperador, buscando cristalizar uma tradição em vez de abranger e tratar com indulgência as diferentes tradições doutrinárias; uma perspectiva, pode-se afirmar, na contramão do pragmatismo que caracterizou a

política imperial sob Constantino (ver, *e.g.*, MARKUS, 1980, pp. 13 — 15; CHUVIN, 1990, pp. 37 — 42).

A vida intelectual de Eusébio também é da maior relevância e teve grande influência sobre sua atividade enquanto historiador da Igreja. O bispo de Cesareia foi herdeiro intelectual de Orígenes de Alexandria (184 c. — 253 c.) e de Pânfilo (viveu entre a segunda metade do século III e o ano de 309); deste último, foi discípulo direto — daí o epíteto: *Eusebios ho Pamphilou*, ou Eusébio de Pânfilo. O mentor de Eusébio abdicara da vida pública para dedicar-se à organização do trabalho de seu antecessor, Orígenes, e à aquisição de obras cristãs, pagãs e judaicas, reunidas no que viria a ser a Biblioteca de Cesareia. Esse tipo de patronato intelectual, por si só, não constituía nenhuma novidade (GRAFTON & WILLIAMS, 2006, p. 230 — 232). Contudo, a condição do cristianismo entre os séculos III e IV, com sua nova situação junto às autoridades romanas, conferiu à disponibilidade de recursos intelectuais na Biblioteca de Cesareia uma proeminência comparável à que a Biblioteca de Alexandria teve para o pensamento pagão. Eusébio, como herdeiro dessa instituição intelectual cristã, foi responsável pelo seu desenvolvimento, ao mesmo tempo em que teve sua formação e sua concepção cosmopolita de história formados a partir de seu contato com o material disponível na Biblioteca de Cesareia (*idem*, pp. 233 — 243).

Parte do trabalho que resultou na *HE* constituiu-se a partir do esforço de seu autor para fazer as devidas correções metodológicas e atribuir um sentido filosófico à cronografia cristã, com precedentes em nomes como Clemente de Alexandria (145 — 215), Hipólito de Roma (170 — 235) e Júlio Africano (160 c. — 240 c.). Se antes a cronografia podia ser definida como uma disposição de fatos de maneira sequencial, através de intervalos cronológicos fixos, uma articulação de determinada “matéria-prima”, sem uma necessária conexão quanto ao tema, coube aos cronógrafos cristãos inserir a lista de sucessão de bispos junto às dos reis e dos magistrados, a partir de uma “ideia mestra” capaz de dar sentido ao arranjo de eventos à disposição (MOMIGLIANO, 1997, pp. 98 — 100). Graças ao autor da *HE*, a cronografia se manteve como modelo de instrução cristã a partir do século IV (*idem*, p. 100) — mais importante pelo seu aspecto formal, pelo modelo tipológico, do que pelos detalhes oferecidos.

As análises mais recorrentes acerca da obra de Eusébio dão conta justamente das perspectivas expostas até aqui. Por conseguinte, a *HE* ora é considerada uma apologia ao poderio de Constantino e à aproximação entre o âmbito secular e a religião cristã, ora como um exemplo de uma filosofia da história cristã. A proposta desta pesquisa é de analisar a *História* de Eusébio de Cesareia enquanto história monumental do cristianismo. Tal monumentalidade não diz respeito apenas à grandeza da *HE* e tampouco dá conta de abordar sua abrangência quantitativa sobre a vida dos cristãos do século IV, não obstante a importância de se compreender o papel da escrita entre a população cristã. A noção de monumento, em seu sentido originário, tem a ver com a intenção de manter sempre vivos entre as

gerações vindouras determinados eventos e feitos relevantes para um grupo específico. A obra de Eusébio não foge a essas características: com a intenção de abranger considerável parte da história cristã até os dias em que se autor viveu — isto é, durante a primeira metade do século IV —, reuniu os acontecimentos relevantes para os cristãos de seu tempo e não apenas registrou-os para as gerações seguintes como legou um modelo para a historiografia do cristianismo. Conquanto o bispo de Cesareia sugerisse, já na abertura do Livro I da *HE*, o pioneirismo de sua obra — quanto à composição de uma narrativa em vista de conferir um sentido a uma “matéria-prima”, a uma coletânea de materiais importantes para o cristianismo —, a originalidade e o caráter perene desta fé eram consideradas pelo autor como algo acima de questionamentos. Noutras palavras: a palavra divina era anterior à humanidade, mas a ontologia da fé cristã tinha um lugar na história e chegara o momento de justificá-la.

Questionamentos, contudo, não faltavam. Embora sejam muitos os intérpretes do surgimento e da difusão do cristianismo pelo Império Romano que enxergam nesse fenômeno a história do sucesso de uma seita estrangeira, em um prazo curto (de pouco mais de um século) e até certo ponto à parte do resto da sociedade romana (*extranei a turbis*, nas palavras de Tertuliano), adoto a premissa de que a afirmação da fé cristã se deu a partir de um contexto em que é preciso levar em consideração o contato mantido com outros grupos igualmente substanciais para a vida no mundo romano há muito antes do cristianismo, também importantes para a própria formação identitária dos fiéis cristãos. Contrariamente ao que concluíram algumas interpretações do início do século XX, o cristianismo no período compreendido entre os eventos do Novo Testamento e os tempos de Eusébio de Cesareia não se caracterizou pelo sectarismo.

A afirmação da “pureza” e da continuidade de uma doutrina são questões fundamentais para a reivindicação identitária de grupos sociais. Funcionam, *grosso modo*, como um título de nobreza, principalmente no que diz respeito à tradição escrita (tal noção foi melhor desenvolvida em: ASSMANN, 2011, pp. 94 — 95). Na *HE* é notável o esforço de seu autor para afirmar que a doutrina cristã é anterior a todo o pensamento pagão. Eusébio não foi o único; antes dele, já era comum encontrar em autores cristãos afirmações que apontavam para essa mesma questão, bem resumida por esta frase de Justino Mártir (100 — 165), cuja obra foi conhecida por Eusébio em sua integralidade e hoje chega a nós apenas através de alguns textos: “O que se quer dizer, portanto, não é que sigamos as opiniões dos outros, mas que seus ensinamentos são uma imitação de nossa doutrina” (*Apologias*. I.67). Identificar as continuidades e as rupturas nos elementos que compõem a formação da fé cristã é um primeiro passo para estabelecer os limites entre a análise aqui proposta e aquelas feitas a partir da perspectiva de um fiel. Esse é um dos fatores que justifica que se dedique a abertura desta pesquisa à reflexão acerca dos aspectos mais teóricos (quais sejam: a importância de uma obra escrita de história, um documento não-canônico, para a constituição identitária de um grupo religioso) e de

como eles se relacionam com a produção realizada até o momento sobre a história enquanto parte da memória dos grupos sociais, em especial dos religiosos.

A elucidação dos pontos de partida epistemológicos e do contexto sócio-cultural em que esta pesquisa se insere possibilitam que se compreenda a sua aproximação com abordagens inauguradas a partir da segunda metade do século XX, que trouxeram aos estudos da história da religião cristã e dos primeiros séculos da Igreja perspectivas mais amplas acerca de sua concepção do sagrado, do contato com seu correlativo não-cristão e da esfera secular compartilhada por ambas as partes. A passagem da Antiguidade ao mundo predominantemente cristão não é determinada exclusivamente pelas mudanças nas estruturas políticas ou pelo quanto uma doutrina religiosa se tornou vigente em detrimento de outras; pode ser investigada também, e é o que se propõe aqui, a partir das interpretações oferecidas pelos contemporâneos desse fenômeno, com suas posturas e visões diante dos acontecimentos, do mundo à sua volta e de si próprios.

Não são incomuns as referências à pretensa conversão do imperador Constantino I (272 — 337) como um marco histórico da ascensão da fé cristã — com isso, estaria justificada a agilidade com que os cristãos se tornaram senhores do mundo romano, em menos de 150 anos. Entre os estudiosos modernos, essa perspectiva foi adotada sobretudo por aqueles que viam na aproximação entre a Igreja e os governantes romanos uma simples relação de interesses mútuos, da qual a adesão religiosa fora um artifício ideológico, reforçando a supramencionada convicção de Jacob Burckhardt. O próprio Burckhardt, no entanto, não encarava a cristianização do Império como resultado direto da ação dos imperadores ou das autoridades da Igreja, mas como “consequência necessária de um processo histórico-universal” (*ibidem*, p. 308). Sob pena de parecer vago na falta de um espaço mais amplo e apropriado para tratar especificamente dessa questão, o “processo histórico-universal” do autor suíço traz o esboço do que viria a ser uma das características recorrentes dos estudos acerca dos primórdios do cristianismo nas décadas que se seguiram. Com isso, o nascimento e a difusão dessa religião têm sido inseridos em um contexto social cada vez mais amplo — a Antiguidade Tardia, por exemplo, principal paradigma para estudos sobre a história do cristianismo nas últimas três décadas, se estende entre os séculos III e VII — e incorporado uma crescente variedade de temas.

A presente pesquisa pretende abranger questões referentes ao letramento, à comunicação, à difusão de ideias e ao esforço para unificá-las a partir de um ponto de vista religioso, cristão. Mas o que significa escrever uma história do cristianismo (sob um ponto de vista cristão) nesse período? Por que apenas a partir desse período, do século IV em diante, surgiu a preocupação em organizar uma narrativa sobre o passado cristão? Qual a sua relação com as perspectivas em relação à história correntes em seu tempo, que sequer ofereciam uma abordagem religiosa? A monumentalidade da *HE*, ela diz respeito a um consenso cristão quanto ao seu passado ou, antes, representa uma necessidade de tal consenso?

Pelo menos desde Heródoto os historiadores se viram na necessidade de, já no próêmio de suas obras, justificar seu empreendimento, ressaltando não meramente a importância dos acontecimentos relatados, mas também sua superioridade em relação a todos os eventos precedentes — assim, desde os autores da Antiguidade tem-se a noção de que à história cumpre erigir a permanência daquilo que, de outra forma, estaria destinado ao esquecimento, junto ao que é efêmero. A história herodotiana relaciona o historicamente memorável ao grandioso, ao maravilhoso (*megála te kai thomastá*) — e não se trata mais da obra dos deuses ou dos feitos dos heróis celebrados pela epopeia homérica, mas do resultado das realizações humanas. Em Tucídides (460 — 395 a. C.) tem-se a já célebre valorização dos tempos presentes em detrimento dos antigos: afinal, a guerra narrada pelo historiador ateniense se deu no “momento de culminação, ápice, da história estatal de concentração de recursos bélicos por ambas as cidades contendoras” (PIRES, 1999, pp. 171 — 180). A Tucídides coube eternizar a grandiosidade do momento vivido pelos gregos. A Atenas de Tucídides, todavia, não apresentava uma grandiosidade comparável à do Império Romano, tanto em extensão quanto em duração. Ao menos era o que argumentava Dionísio de Halicarnasso (60 — 7 a. C.):

Os atenienses dominaram apenas a região costeira durante sessenta e oito anos (...) A cidade dos romanos, por sua vez, governa toda a terra inacessível, mas habitada por homens, e domina todo o mar, não somente o que se encontra dentro dos domínios das colunas de Hércules, mas todo o oceano navegável (*História Antiga de Roma*, I.3.2).

O Império Romano nos tempos da *HE* não era muito diferente, no que concerne à universalidade. A universalidade que dizia respeito à *História* de Eusébio, porém, estava além dos feitos humanos ou da mitologia pagã.

Diferentemente dos historiadores supracitados, assim como de outros antecessores de Eusébio, para o bispo de Cesareia não estavam em questão a originalidade dos eventos narrados ou do relato, mas sobretudo a originalidade da religião por ele referida. No entanto, convém não confundir: a *HE* não visa unicamente ao estabelecimento da ortodoxia religiosa, da verdade imanente ao cristianismo e dos exemplos retirados do Antigo Testamento e da vida de Jesus Cristo, tal como fizeram inúmeros contemporâneos de Eusébio cujas obras contribuíram para lapidar e estabelecer a doutrina cristã ao longo de seus primeiros séculos. Decerto o conteúdo apologético é uma constante entre esses autores (DEMPF, 1958, pp. 27 — 30), e Eusébio não foge a isso, mas sua *HE* constitui-se de outros elementos que a caracterizam especificamente como uma obra de história — elementos concernentes ao contexto do século IV e à sua relação com o passado do cristianismo: dos tempos mais distantes à geração precedente. Por outro lado, exceto na medida em que se adote a interpretação de que a obra de Eusébio representou um primeiro esforço rumo a uma teologia política, a um modelo ideal de conduta religiosa a ser adotado pelas autoridades políticas (essa noção é apresentada em:

BAYNES, 1955, p. 55), a *História* se diferenciava de toda a historiografia pagã de até então por não trazer narrativas políticas ou de campanhas militares; resumir-se a considerar a *HE* uma história feita pelos e para os vencedores não oferece uma perspectiva suficientemente ampla sobre a questão.

De maneira resumida, pode-se afirmar que a análise da *HE* aqui proposta adota as seguintes proposições: I) A *História* de Eusébio pretendeu relacionar o presente da Igreja com o seu passado, do mais longínquo à geração anterior, de modo a identificar uma continuidade. Ao mesmo tempo, reconhecia-se a diferença entre a geração cristã do século IV e as gerações anteriores. A justificativa para essa discrepância entre gerações não podia ser oferecida pela doutrina, coube à história cumprir esse papel; II). Ao destacar o caráter monumental da *HE* não se pretende considerá-la como um texto fechado, responsável por uma versão oficial e institucionalizada da história cristã. Pelo contrário: o que se quer é mostrar de que forma a obra de Eusébio de Cesareia dialogou com outros textos, cristãos ou não-cristãos, assim como com determinadas questões relevantes para o cristianismo enquanto parte do mundo romano do século IV; III) A escrita da história, e em especial no caso da *HE*, pode contribuir para a cristalização de uma memória cultural; IV) Enquanto parte de uma memória cultural cristã, a *História* de Eusébio pôde influenciar continuadores e imitadores nos séculos seguintes ao mesmo tempo em que tornou legível, de maneira mais ampla, a cultura cristã de seu período.

1.1 SOBRE A COMPOSIÇÃO E AS DIFERENTES EDIÇÕES DA HISTÓRIA ECLESIÁSTICA

Costuma-se dizer que a *HE* traz a história da Igreja de seus primórdios, com Jesus Cristo, aos tempos de Constantino. Não é exatamente isso. Os sete primeiros livros da *História* de Eusébio de fato tratam da história da Igreja, mas só até as últimas décadas do século III. Ao final do livro VII, que abrange um período posterior ao ano de 313, Eusébio abandona a estrutura utilizada até então, com base na sucessão dos imperadores romanos e bispos de Roma, Alexandria, Jerusalém e Antioquia, ao longo dos 305 anos que vão da vinda de Cristo ao período da “grande perseguição” (*História Eclesiástica*, VII. XXX. 22, XXXII. 32). É mais preciso, portanto, afirmar que a *HE* abrange a história do cristianismo de suas origens até 280, seguida de alguns relatos sobre a perseguição aos cristãos compreendidos entre 303 e 313 e a situação do cristianismo ao fim das perseguições, com um pós-escrito sobre a perseguição promovida por Licínio (250 — 325), entre 321 e 324, e sua derrota diante de Constantino.

As diretrizes modernas para as edições da obra de Eusébio, estabelecidas por M. Geerard, dividem-na em seis categorias: os escritos com conteúdo histórico, exegético, apologético, dogmático, epistolar e os escritos cuja autoria é incerta (BARNES, 2004, p. 4). Tal divisão apresenta algumas limitações. A maior delas talvez seja a de ignorar a heterogeneidade desses escritos. No que

diz respeito à *HE*, por exemplo, embora seja um trabalho predominantemente de história — e esse é um dos pontos que pretendo defender aqui —, é possível identificar elementos relacionados às demais categorias. Divisões desse tipo, porquanto sirvam para fins didáticos, podem influenciar na perspectiva que se tem do autor em relação à sua obra.

A tradição textual da *HE* dá conta de que seu autor publicou pelo menos quatro edições, uma delas incluindo os eventos relacionados à derrota de Licínio (324) e outra anterior. A tradução latina feita por Rufino de Aquileia e a edição siríaca da História de Eusébio não trazem quaisquer menções favoráveis a Licínio, diferentemente dos demais manuscritos, que chegam a expor uma troca de correspondências entre Licínio e Constantino no ano de 313 — quando os imperadores ainda eram aliados, portanto.

Eduard Schwartz concluiu, a partir da tradição textual da *HE*, que essa obra apresenta quatro edições: o grupo de manuscritos denominado BDM, além das traduções para o siríaco e para o latim, podem ser relacionadas às edições finais da obra; o grupo de manuscritos denominado ATER, também vinculado à edição final, apresenta partes de edições anteriores e algumas revisões feitas por Eusébio. Ainda na visão de Schwartz, a primeira edição da *História* apresentava oito volumes mais os escritos dos *Mártires da Palestina*, e sua publicação se deu no período entre o ano de 312 e a queda de Maximino, em 313 — mas Eusébio teria começado a organizar sua obra já antes da eclosão da perseguição aos cristãos promovida por Diocleciano (244 — 313). A segunda edição é relacionada ao ano de 315, quando já havia terminado o primeiro confronto entre Constantino e Licínio. Uma terceira edição, em dez volumes, teria sido produzida aproximadamente no ano de 317, pois nela consta a morte de Diocleciano, ocorrida no ano anterior. A edição final incluindo a derrota de Licínio e a resultante vitória de Constantino foi publicada em 323 (MARASCO, 2003, pp. 5 — 6).

Timothy D. Barnes entende que a primeira edição da *HE* foi publicada em data anterior àquela proposta por Schwartz, em sete em vez de oito volumes. Posteriormente, Eusébio teria feito algumas modificações insignificantes nesses volumes, tais como a menção às perseguições contemporâneas no prefácio (*idem*, pp. 6 — 7).

Se de fato foram publicadas no mínimo quatro versões da *HE*, com algumas omissões e acréscimos de documentos, tem-se a possibilidade, sustentada por Schwartz, de que a *História* em sua versão original era uma referência para a história livre da Igreja, mas acabou sendo corrompida por variadas alterações e anexos que a tornaram uma obra digna de um panegírico pagão, em vista de agradar um autocrata e sua dinastia. Por seu turno, a perspectiva defendida por Barnes segundo a qual a primeira versão da *HE* teria aparecido antes da grande perseguição, colocando o período de paz da Igreja como estímulo para a composição da *História* em vez do triunfo do imperador Constantino na batalha da ponte Mílvia, enfraquece a noção de que a obra de Eusébio teria um tom meramente laudatório, direcionado às instituições cristãs e especialmente aos seus representantes. Cumpre

lembrar que Eusébio, diferentemente de seus predecessores pagãos, estava mais interessado na compilação e exposição de documentos que corroborassem seu ponto de vista religioso do que na livre citação de autoridades. Ao lançar mão desse método, talvez o bispo de Cesareia tenha ficado mais exposto às críticas quanto à autenticidade de suas fontes e as diversas modificações feitas na versão original da *História* tenham a ver com as próprias mudanças na vida religiosa, política e social ao longo do período em que a obra foi escrita. Diante da impossibilidade de se tirar maiores conclusões acerca disso, esta pesquisa terá como enfoque os critérios a partir dos quais o historiador selecionou e expôs seus temas e documentos mais do que na confiabilidade de suas fontes.

Nesta pesquisa utiliza-se principalmente a edição da *HE* publicada pela Loeb Classical Library, bilíngue e em dois volumes, traduzido para a língua inglesa por Kirsopp Lake. O texto dessa edição é o de E. Schwartz, originalmente publicado como parte do volume *Die griechischen Schriftsteller der erstern drei Jahrhunderte*, da Academia de Berlim. Além da edição da Loeb Classical Library, faz-se uso da edição publicada no Brasil pela editora Paulus. Esta última, em língua portuguesa, foi utilizada para cotejar a tradução e certificar-se da adequação de termos mais específicos eventualmente encontrados.

1.2 PLANO DE TRABALHO

A presente pesquisa constitui-se de quatro capítulos, com seus respectivos subcapítulos. São eles: **1. Monumento e memória: 1.1) Algumas questões sobre história, memória e a importância da escrita. 1.2) Do monumento à história monumental. 1.3) A importância de Nietzsche para a compreensão da história enquanto elemento identitário. 1.4) Os historiadores do cristianismo, a fé cristã e seus textos. 2) A História Eclesiástica no Império Romano e o Império Romano na História Eclesiástica; 2.1) A fortuna do cristianismo dentro do Império romano; 2.2) Uma doutrina unitária em um território de pluralidades. 3) A História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia e seus temas. 3.1) O cristianismo e o paganismo. 3.2) O cristianismo e o judaísmo. 3.3) O cristianismo e seus mártires 3.4) As heresias. 4). Os herdeiros da História Eclesiástica de Eusébio; 4.1) Rufino de Aquileia, Sócrates de Constantinopla, Sozomeno e Teodoreto de Ciro. 4.2) A História Eclesiástica no período moderno.**

O primeiro capítulo desta pesquisa, intitulado “**Monumento e memória**”, versa sobre os rumos dos estudos da memória e da história desde as concepções inauguradas por Maurice Halbwachs, onde se prioriza o contraste entre as lembranças pessoais — ou ainda: as lembranças importantes para um grupo específico — e a formalidade própria da história, que em última instância poderia ser definida como uma “memória universal da humanidade”. Além de Halbwachs, serão mencionados outros autores e suas respectivas concepções de história e de memória na medida em

que forem relevantes para o assunto a ser desenvolvidos. Ao longo do capítulo, procura-se expor como se dá a transição de uma situação informal, comunicativa, para uma memória cultural, cristalizada em referências culturais que adquirem um caráter formativo e normativo. Chega-se, com isso, à monumentalidade da história, à maneira como o passado é retomado e contribui à formação identitária de um determinado grupo; em especial, à maneira como a escrita da história, através de seus métodos e critérios, pode cumprir esse papel. Por ser o responsável pela noção de “história monumental” e por suas reflexões quanto ao caráter formativo e normativo da história — a “história a serviço da vida”, em contraste com a história associada a formalidade trazida por Halbwachs —, Friedrich Nietzsche recebe uma atenção maior a partir desse ponto da pesquisa.

A noção de “história monumental”, formulada pelo autor alemão em sua Segunda Consideração Intempestiva, é substancial para entender a importância da escrita de uma história cristã no século IV, quando o cristianismo compartilhava o mundo romano com tradições há muito já existentes, como o judaísmo e as manifestações generalizadas sob a denominação de paganismo. Busca-se, assim, compreender até que ponto uma obra de história, sobretudo uma obra pioneira como foi a de Eusébio, pôde contribuir para que o cristianismo se inserisse nesse mundo, permitindo a formação de uma identidade cristã.

No capítulo 2, “**A História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia e seus temas**”, analiso individualmente os temas que Eusébio se propõe a abordar ao longo da *História Eclesiástica*. São eles: a relação do cristianismo com o paganismo, cujos representantes haviam sido responsáveis por perseguições aos cristãos de gerações anteriores; a relação com os judeus, com os quais os cristãos tinham um passado em comum e um presente conflituoso; a relação com as práticas hereges, questão não abordada de maneira específica no texto bíblico e que passa a ser uma preocupação para a Igreja em busca de sua unidade; o martírio a que se submeteram os cristãos perseguidos; e, por fim, tem-se os relatos da vida daqueles que, pela escrita ou pela oralidade, foram “embaixadores da palavra de Deus” (*História Eclesiástica*, I. I. 2) e serviam de modelo para os fiéis cristãos.

O capítulo 3, denominado “**A História Eclesiástica no Império Romano e o Império Romano na História Eclesiástica**”, parte de uma noção acerca da unidade do Império Romano herdada pelos cristãos e aborda a contextualização do Império Romano tardio e da nova condição alcançada pelo cristianismo, assim como da postura de Eusébio em relação a ela. É nesse momento que, como bem colocou Arnaldo Momigliano, passa-se a fazer a história de uma comunidade humana no lugar da história de uma instituição divina (MOMIGLIANO, 2004, pp. 211 — 212). Pelo menos desde Políbio (c. 200 — c. 118 a. C.), que também será brevemente mencionado, os historiadores tendiam a justificar seus enfoques na história romana pelas dimensões universais e pela unidade alcançadas no período imperial. Neste terceiro capítulo da pesquisa pretende-se dar conta da relação da narrativa de Eusébio com algumas dessas narrativas, por parte de seus antecessores pagãos assim

como de contemporâneos e alguns sucessores cristãos, do Oriente e do Ocidente; com a pretensa unidade do mundo romano e a unidade e a coesão almejadas pelo cristianismo. De certa maneira, a interpretação cristã da história culminando no Império Romano oferecida pelo bispo de Cesareia contribuiu para transformar em história o que era uma profecia milenarista (GRAFTON & WILLIAMS, 2006, p. 231). Isso, contudo, não fez da *HE* uma simples forma de propaganda imperial, diferentemente do que acreditam alguns autores. Conforme procura-se demonstrar ao longo do capítulo em questão, Constantino apresentava uma postura pragmática, em vista de certa harmonia entre os diferentes grupos que compunham o Império; mesmo suas medidas contra determinadas manifestações pagãs tinham em vista a manutenção da ordem e da moralidade pública, antes de qualquer motivação especificamente religiosa. A caracterização do imperador Constantino como ávido legislador anti-paganismo talvez tenha sido mais o fruto de um exagero do autor do que uma característica condizente com as atitudes do governante romano (CHUVIN, 1990, p. 38). Eusébio, ainda que tivesse interesses quanto ao estabelecimento institucional da Igreja, o que nesse período implicava em um alinhamento com as políticas imperiais, tinha em vista a unidade do cristianismo e uma apologia ao triunfo dessa fé.

As contribuições de Peter Brown são de grande importância para o desenvolvimento das questões abordadas ao longo do terceiro capítulo. Sobretudo no que concerne à articulação entre o vasto território do Império Romano e a religião cristã, entre a autoridade imperial e as lideranças religiosas locais. As interrelações entre as configurações geográficas, políticas e culturais do Império Tardio e as transformações provocadas pelo avanço do cristianismo são uma preocupação recorrente na obra do historiador irlandês. As análises de Brown deram uma sobrevida, por assim dizer, de alguns séculos à Antiguidade: a denominada Antiguidade Tardia, mais do que um período cronológico, diz respeito às relações dinâmicas que se deram entre as culturas que dividiam o mundo Mediterrâneo — e mesmo o estabelecimento de tradições religiosas, noção bastante mencionada ao longo desta dissertação, pode ser entendido a partir das pressões resultantes dessas relações. A configuração do Império Romano a partir do século IV, conforme será tratado nas páginas seguintes, foi muito mais uma realidade em narrativas históricas como as de Eusébio do que uma causa eficiente do sucesso da fé cristã. A perspectiva do Império Tardio oferecida por Brown demonstra que a unidade do cristianismo não passava necessariamente pela retidão doutrinária, que a existência de peculiaridades locais não refletia a incapacidade de se alinhar a uma unidade ideal. (BROWN, 2003, pp. 1 — 17)

Este capítulo está claramente subdividido em duas partes. Uma mais expositiva, introduzindo algumas questões a serem abordadas no capítulo seguinte, trata da fortuna do cristianismo dentro do Império Romano, que se não condicionaram seus autores a repensarem a relação de sua fé com o mundo, ao menos levaram esses autores, dos quais Eusébio é o principal representante, a pensar em termos de uma transição geracional e a desenvolver um senso mais profundo de passado. Esta

primeira parte do capítulo, além de ser uma introdução às questões abordadas no capítulo seguinte, procura tratar o surgimento e a difusão do cristianismo como parte de um processo envolvendo esses elementos já presentes na vida do Império. Num segundo momento, serão trazidas questões de caráter mais teórico, com a exposição e a discussão sobre as visões do Império Romano por parte de Eusébio e outros autores.

O quarto e último capítulo desta pesquisa, **“Os herdeiros da História Eclesiástica de Eusébio”**, é dedicado aos continuadores e imitadores da *HE*. De maneira correlata ao cristianismo do século IV, a historiografia eclesiástica constituiu sua própria tradição nesse período. Diversos historiadores eclesiásticos continuaram a obra de Eusébio exatamente a partir do ponto em que sua *História* havia sido interrompida. Sua obra permitiu não apenas esse tipo de continuidade como também possibilitou que historiadores cristãos de diferentes períodos, de diferentes séculos, fizessem referências a questões que continuavam a ter implicações práticas para a Igreja e para o mundo cristão — ressaltando, assim, o caráter monumental e global do empreendimento de Eusébio.

TABELA 1: REFERÊNCIAS CRONOLÓGICAS.

<u>Principais datas para o cristianismo e o Império Romano</u>	<u>Vida e obra de Eusébio de Cesareia</u>	<u>Os pais da Igreja (nascimento / ascensão ao episcopado / morte)</u>
249: Primeira perseguição geral aos cristãos: iniciada sob o comando de Décio; houve poucas execuções, mas muitos abandonaram a sua fé.	260 — 264: Nascimento de Eusébio.	295 — 328 — 373 : Atanásio de Alexandria.
257 — 258: Perseguição sob Valeriano	285 c.: Chegada de Pânfilo à Cesareia.	329 — 370 — 379: Basílio de Cesareia.
260: Édito de tolerância de Galeno: garantiu paz aos cristãos ao longo de 40 anos.	Década de 290: Eusébio concebe os <i>Cânones evangélicos</i> .	330 — 372 — 390: Gregório de Nazianzo.
303 — 311: Perseguição sob Diocleciano.	308 — 310: <i>Defesa de Orígenes</i> . Pânfilo compõe cinco livros na prisão e Eusébio completa o sexto livro.	332 — 371 — 394: Gregório de Nissa.
311: Éditos de tolerância de Galério e Licínio: trouxeram fim às perseguições promovidas por Diocleciano; ocorreram após a suposta conversão de Constantino.	310 (16 de fevereiro): Martírio de Pânfilo.	345 — 399: Evágrio Pôntico.
312: Constantino derrota o imperador Maxêncio na ponte Mílvia e assume o controle da porção ocidental do Império Romano.	310 — 311: <i>Vida de Pânfilo</i> .	350 — 392 — 428: Teodoro de Mopsuéstia.
313: Édito de Milão: concedeu igualdade e liberdade religiosa aos cristãos, assim como a devolução das propriedades da Igreja e a eliminação dos cultos de Estado.	308 — 311: <i>Crônica</i> . Eusébio conclui a obra após maio de	365 — 435: João Cassiano.
318 — 381: A controvérsia acerca do arianismo: Ário, presbítero de Alexandria, acreditava que Jesus Cristo fora criado e, portanto, diferentemente do Pai, não era eterno.	311: Eusébio viaja para a Fenícia e para o Egito; compõe <i>Contra Hierócles</i> , obra a ele atribuída.	354 — 395 — 430: Agostinho de Hipona.
	Verão de 313: Eusébio reúne seus escritos da <i>Coleção dos Antigos Mártires</i> (antes da composição da <i>História Eclesiástica</i>).	347 — 419: Jerônimo.
	Entre 310 e 313: <i>Introdução Elementar Geral</i> .	339 — 370 — 397: Martinho de Tours.
	313 — 314: A primeira edição da <i>HE</i> .	305 — 366 — 384: Damário de Roma.
	315: Eusébio é elevado ao episcopado de Cesareia; compõe o panegírico à nova igreja de Tiro (<i>História Eclesiástica</i> , X. IV).	315 — 350 — 367: Hilário de Poitiers.
	315 — 316: Nova edição da	

<p>324: Vitória de Constantino sobre Licínio em Adrianópolis e Crisópolis. Dessa forma, Constantino torna-se o único imperador de Roma (<i>totius orbis imperator</i>).</p> <p>325: Concílio de Niceia: Convocado por Constantino; estabeleceu uma doutrina ortodoxa a partir dos ensinamentos de Atanásio: o Filho possui a mesma essência do Pai (Homooussianismo = semelhança com Deus).</p> <p>351: Segundo Concílio Ecumênico de Constantinopla: confirmação do credo de Niceia.</p> <p>380: Édito de Tessalônia: proibiu o arianismo e oficializou o atanasianismo.</p> <p>386: Conversão de Agostinho de Hipona, tornando-se bispo em 395.</p> <p>391: Todos os cultos pagãos passaram a ser proibidos.</p> <p>394 — 395: Teodósio, o Grande, torna-se o único soberano do Império Romano.</p> <p>476: extinção da porção ocidental do Império romano.</p>	<p><i>História Eclesiástica.</i></p> <p>314 — 318: <i>Preparação evangélica.</i></p> <p>318 — 323: <i>Demonstração evangélica.</i></p> <p>320 c.: Questões e soluções do Evangelho (<i>Ad Stephanum</i> e <i>Ad Marinum</i>).</p> <p>321 c.: Sínodo de Cesareia.</p> <p>Antes de 324: <i>Contra Porfírio.</i></p> <p>Após 324: <i>Onomasticon e Sobre a Páscoa.</i></p>	
---	---	--

CAPÍTULO 1

1.1 ALGUMAS QUESTÕES SOBRE HISTÓRIA, MEMÓRIA E A IMPORTÂNCIA DA ESCRITA

Nas últimas décadas, presenciou-se o que muitos denominaram um *boom* nos estudos sobre a memória. Outros chegam a falar em termos de uma “indústria” voltada para esse tema. Qualquer que seja a metáfora extraída da economia mais apropriada, de fato existe uma ampla oferta de produções acadêmicas voltadas para a questão da memória e de sua relação com a história. Como bem apontou Kerwin Lee Klein, o uso da noção de memória tem uma história relativamente recente dentro do discurso historiográfico, e até não muito tempo era alvo de desprezo por obras de referência nas ciências humanas. Ainda em 1964, a obra *The Dictionary of the Social Sciences* definia o verbete “memória” da seguinte maneira: “Trata-se de um desses termos persistentes que têm sido usados com uma frequência cada vez menor pela psicologia moderna. Hoje é mais comum que se fale em termos de lembrança ou retenção, ou ainda seus subgêneros: recordação e reconhecimento”. Raymond Williams, em seu *Palavras-chave* (1976), incluiu termos como “história”, “mito” e “ideologia”, mas nada apresentou sobre a memória (*apud* KLEIN, 2000, p. 131)

Foi a partir dos estudos acerca dos *lieux de mémoire*, publicados por Pierre Nora entre 1984 e 1992, que as investigações sobre a memória ganharam novo fôlego entre os historiadores. Uma das principais características da abordagem de Nora era justamente a aproximação entre a memória e a história sob uma nova perspectiva, que integrou a memória à história em resposta ao que o autor denominou uma “aceleração da história” e ao desaparecimento das referências da história nacional francesa (NORA, 2008, pp. 7 — 11). Se no início do século Marc Bloch, em crítica à noção de memória coletiva de Maurice Halbwachs, apontava para a importância de se investigar as maneiras como tal categoria de memória era transmitida, tendo como principal referência as sociedades camponesas e a transmissão de tradições das antigas gerações para as mais novas (BLOCH, 1925), o diagnóstico de Nora a respeito da conjuntura de seu tempo histórico aponta para um maior ceticismo quanto à manutenção de tradições — entendidas aqui como um conjunto de práticas, crenças e visões de mundo importantes para a existência e para a coesão de um determinado grupo. Daí que seja até mesmo possível se falar em uma erradicação da memória em favor da história e de uma substituição dos estudos sobre a memória nacional em si pela investigação acerca dos lugares (em geral, institucionais) que representam essa memória e o passado com o qual não é mais possível manter uma continuidade de maneira mais ampla.

Os estudos da memória e de seu caráter coletivo, no entanto, datam da primeira metade do século XX e têm Maurice Halbwachs como seu pioneiro. O sociólogo francês já destacava um abismo existente entre a história e a memória: esta estaria circunscrita a um grupo específico, dependendo de

uma participação afetiva de seus membros e da crença na continuidade de uma determinada tradição. A história, por sua vez, seria exterior à memória e privilegiaria a descontinuidade e a diferença (HALBWACHS, 2008, pp. 100 — 104). A memória seria apreendida a partir de reminiscências imagéticas, de um contato mais informal com o mundo e com as tradições recebidas. “A história”, afirma o autor, “pode se apresentar como a memória universal da espécie humana. Contudo, não existe nenhuma memória universal” (HALBWACHS, 2008, 106 — 107). Assim, a coexistência de várias histórias (nacionais) corroborava o caráter universal e total da história. Para Nora, a questão se mostraria mais problemática: a maior exposição e aceitação das transformações a que a história está sujeita ameaça o modelo de história nacional; por conseguinte, confere-se uma autoconsciência à memória não apenas em nome de sua preservação, o que constituiria uma possível resposta ao seu abandono, mas para torná-la passível de análise pelos métodos próprios da história.

Em alguns aspectos, a noção de lugares de memória se apresenta como um sintoma, uma reação em vista de expandir o campo de análise dos estudos históricos diante de uma conjuntura específica e da crença em uma ameaça iminente (na esteira da já mencionada “aceleração da história”). No âmbito epistemológico, o crescente interesse pela memória guarda relação com os questionamentos surgidos quanto à cisão entre o objeto a ser conhecido e o sujeito conhecedor, entre a veracidade de uma afirmação e o seu contexto. Por conseguinte, a despeito da aceção subjetiva a que elas estão expostas, confere-se legitimidade às análises feitas a partir das diferentes maneiras como a memória pode se apresentar — não mais exclusivamente para resgatar os acontecimentos em sua conformidade com o que de fato se passou, mas para se aproximar da maneira como os indivíduos se relacionavam entre si e como entendiam o mundo de que faziam parte.

Tanto Maurice Halbwachs quanto Pierre Nora pouco se ocupam da capacidade de obras individuais, através da escrita, darem conta da história de determinados grupos. Os lugares de memória dizem respeito sobretudo aos meios em que a memória é preservada e institucionalizada. A memória histórica (termo bastante problemático para o próprio Halbwachs), por sua vez, ampara-se menos nos relatos escritos, justamente pelo seu caráter formal, do que em outras formas de apreensão do mundo social. Para Halbwachs, o contato entre um indivíduo e os membros de gerações anteriores pode ter um papel formativo mais significativo do que uma obra de história produzida e organizada para fins didáticos.

Desde as questões trazidas por Halbwachs na primeira metade do século passado aos lugares de memória de Nora e todo debate que se seguiu, parece haver uma busca por compreender e abranger domínios até então negligenciados, ou mesmo desconhecidos, pelas ciências humanas através dos quais a memória pode se cristalizar e se tornar acessível a um grupo de indivíduos. Pode-se mesmo afirmar que “memória” juntou-se a outros termos que outrora figuravam ou ainda figuram ao lado de “história” (*i.e.*, natureza, cultura, mentalidade) e que contribuíram para redesenhar os limites desta

disciplina.

1.2 DO MONUMENTO À HISTÓRIA MONUMENTAL

De que maneira uma obra de história cristã escrita e publicada no século IV, caso da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia, diz respeito aos debates até então introduzidos? Em primeiro lugar, cumpre esclarecer a opção por um termo *post-hoc*, habitualmente utilizado para designar construções grandiosas (obras comemorativas de arquitetura ou de escultura assim como monumentos funerários) erigidas para servir de referência para um determinado grupo social.

O termo *monumentum* tem relação com a raiz indo-europeia *men*, utilizado para exprimir uma das funções essenciais do espírito (*mens*): a memória (*memini*). Há também relação com o verbo *monere*: “fazer recordar” — de onde “avisar”, “iluminar” e “instruir”. No grego, idioma de Eusébio, a denotação se mantém: *mnemeion* é o termo utilizado para obras destinadas a transmitir a memória de uma determinada figura ou de um determinado evento para a posteridade (LE GOFF, 2003, pp. 525 — 526).

Não raro, a noção de *monumentum* foi empregada para denominar as inscrições contendo listas dos feitos de determinados líderes políticos. Foi o caso do *Marmor Ancyranum*, situado em um templo ao imperador Otávio Augusto em Ancira (na atual capital da Turquia). Houve casos em que o termo serviu para designar especificamente documentos escritos, à parte de outras construções monumentais. Cícero, por exemplo, lançou mão do termo *monumenta huius ordinis* ao se referir aos atos comemorativos e decretos do Senado (*ibidem*, p. 526). No Novo Testamento, o termo grego (*mnemeion*) aparece 38 vezes (seis no Evangelho de Mateus, oito em Marcos, nove em Lucas, quatorze em João e uma nos Atos dos Apóstolos): todas elas em referência a sepulcros, monumentos consagrados aos mortos.

O tropo arquitetônico é recorrente nas Escrituras e “teve um papel privilegiado na literatura religiosa, doutrinal e espiritual” do cristianismo (Henri de Lubac *apud* CARRUTHERS, 2011, pp. 44 — 45). Paulo, em um texto-chave de 1 Coríntios 3:10 — 17, chega a se comparar a “um sábio mestre construtor”:

Segundo a graça de Deus que me é concedida, eu, como um mestre construtor sábio, lancei o alicerce, e outro edifica sobre ele. Mas que cada um cuide da maneira como edifica sobre ele. Porque ninguém pode lançar outro alicerce além do que já está lançado, que é Jesus Cristo. Agora, se algum homem construir sobre esse alicerce com ouro, prata, pedras preciosas, madeira, feno, palha, a obra de cada um será tornada manifesta: pois o dia do Senhor a declarará, porque será revelada pelo fogo; e o fogo provará o que vale a obra de cada um (...) Não sabeis vós que sois o templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós? Se alguém destruir o templo de Deus, Deus o destruirá; porque o templo de Deus, que sois vós, é santo.

O cristianismo, como religião alicerçada sobre a obra de seus fiéis, tem em seu deus não apenas a garantia da salvação individual como também de que aquilo que merece ser lembrado o será, quando

chegar o momento certo. Sua história, assim, envolve a projeção de um futuro diferente, porém firmado sobre uma construção que já foi erguida e não é passível de destruição.

No que concerne especificamente à escrita da história, seus primeiros representantes na Antiguidade já a encaravam como uma maneira de perpetuar um momento que merecia ser registrado no presente e servir de modelo às gerações futuras. Para Tucídides, a guerra entre os peloponésios e os atenienses fora mais relevante do que os eventos da guerra de Troia, eternizados e superdimensionados pela tradição poética. No entendimento do historiador ateniense, o conflito que opôs troianos e gregos fora inferior ao proclamado por sua fama, já que estes enfrentaram limitações em suas reservas e provisões, não podendo investir todo seu potencial bélico (*História da Guerra do Peloponeso*, I.XI). Não sem razão, os gregos antigos, à época da guerra de Troia, chegam a ser comparados aos bárbaros dos tempos de Tucídides em função da precariedade de seus recursos. A guerra contra os medas, narrada por Heródoto, também havia sido inferior: tivera uma duração menor e, por conseguinte, trouxera menos sofrimento (*idem*, I.XXIII) — de modo que a superioridade dos acontecimentos apresentados por Tucídides residiria em sua repercussão entre os homens, nos recursos humanos e materiais empreendidos e até mesmo nos fenômenos naturais que coincidiram com esse período. A monumentalidade historiográfica nos casos supramencionados se relaciona à exemplaridade. Embora aborde a história da *pólis* ateniense em seu auge e se pretenda a obra a ser consultada pelas gerações vindouras interessadas no que se passou durante esse período, a guerra do Peloponeso narrada por Tucídides havia sido a guerra das guerras. Incluía, assim, uma reflexão sobre os assuntos humanos e sobre a natureza da guerra.

Tanto na narrativa tucidiana — ou em Dionísio de Halicarnasso e outros historiadores que, séculos mais tarde, justificariam suas obras pela condição atingida pelo Império Romano — quanto na *HE*, ao tratar dos acontecimentos contemporâneos de seu autor, subjaz uma ideia de culminação: a importância do presente justifica o relato histórico. A historiografia judaica, representada por Flávio Josefo (c. 37 — c. 100), também apresenta tal característica. Já no prólogo de sua *Guerra dos Judeus*, Josefo afirma que escrever uma história contemporânea em vista de legar uma tradição à posteridade é mais louvável do que a preocupação com eventos antigos. No que diz respeito a Eusébio, no entanto, esse ineditismo requer atenção: o cristianismo enquanto doutrina, ressalta o autor, é algo perene; a novidade estava justamente na condição atingida pelo cristianismo no âmbito secular, com o fim das perseguições promovidas pelas autoridades romanas, a partir do século IV. O cristianismo não estava mais diante de um horizonte apocalíptico, como projetavam alguns de seus primeiros adeptos, ao mesmo tempo em que se fez necessário pensar a continuidade entre o passado e o presente triunfante. Daí a importância da formação e da normatização identitária para se compreender a escrita da história cristã, sua relação com a historiografia precedente assim como com a constituição de uma memória religiosa a partir dos textos — sagrados ou não.

1.3 A IMPORTÂNCIA DE NIETZSCHE PARA A COMPREENSÃO DA HISTÓRIA ENQUANTO ELEMENTO IDENTITÁRIO

Foi Friedrich Nietzsche, em sua *Segunda consideração intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida*, quem desenvolveu melhor a noção de história enquanto monumento, conferindo-lhe um importante papel de constituidora de identidades. O pensador alemão tinha uma postura crítica quanto aos rumos intelectuais e culturais na modernidade, e nesse ensaio, em especial, propõe-se a analisar a impostura (ou assim a considera) da história enquanto ciência, o desenvolvimento de uma cultura cada vez mais dependente dessa disciplina (*historische Bildung*) e sua conseqüente entronização, sobretudo na Alemanha; chega mesmo a considerar que seus contemporâneos encontram-se “corroídos por uma febre historicista” (NIETZSCHE, 2005, p. 69).

Para Nietzsche, tanto a história quanto a memória apresentam um caráter normativo — e é difícil determinar até que ponto o autor as entende como categorias distintas. A vontade individual se encontraria em constante conflito com a força da necessidade, com o que leva os indivíduos a firmarem compromissos com o mundo que os cerca. Assim, o fomento da cultura e da vida em comunidade, através do que Nietzsche denomina uma “mnemotécnica”, não seria fruto da espontaneidade e de tendências “autopoiéticas”, mas de processos restritivos e traumáticos (*apud* ASSMANN, 2008, 121 — 122):

“Para que algo permaneça na memória, deve ser marcado a fogo; somente aquilo que não cessa de doer é fixado na memória” — este é um axioma da psicologia mais antiga (por um infortúnio, também a mais prolongada) existente sobre a Terra — (...) Quando o homem considerou necessário constituir uma memória, isso jamais se realizou sem sangue, martírios e sacrifícios; os sacrifícios e atos mais espantosos (entre eles, os sacrifícios de primogênitos), as mutilações mais repugnantes (por exemplo, as castrações), as formais rituais mais cruéis entre os cultos religiosos (e todas as religiões são, em última instância, sistemas de crueldades) — tudo isso tem sua origem naquele instinto que soube reconhecer na dor o mais poderoso meio auxiliar da mnemônica.

Cumpramos ressaltar que Nietzsche nunca foi um entusiasta da normatividade. Antes, foi um árduo crítico das restrições, as tiranias impostas por qualquer tentativa de estabelecimento de ordem, sobretudo em âmbito político e jurídico e suas respectivas instituições. Isso não impede que se afirme que Nietzsche foi um pensador da normatividade. Contém certa ironia o fato de os estudos acerca da memória ao longo do século XX e XXI, entronando um peso coletivo, um senso de pertencimento e, por conseguinte, de normatividade terem sido influenciados justamente por aquele que tanto criticou a “moral dos escravos”.

Diferentemente de Aristóteles e Kant, para os quais a ética se relacionava à busca individual pela felicidade, Nietzsche instaurou uma noção de moral assentada sobre uma ética das associações

entre os indivíduos (*ibidem*, pp. 122 — 123). Diferencia-se também da “memória coletiva” concebida por Halbwachs (que possivelmente não foi leitor de Nietzsche), na medida em que o autor francês, ainda que concorde com Nietzsche quanto à questão de a memória tratar-se de um fenômeno social, não parte do pressuposto de que a memória seja imposta, de que mantenha qualquer relação necessária com a violência.

Mas haveria alguma saída, alguma alternativa à história/memória normativa? Como bem colocou Aleida Assmann (2011, p. 33), Nietzsche foi o “patrono do paradigma da recordação como formadora de identidade”. Se é vedado ao indivíduo exercer livre e infinitamente a sua vontade — o que quer que “liberdade” queira dizer nesse caso —, é a relação conflituosa entre essa vontade livre (que torna o indivíduo único) e o *fatum* (isto é, o mundo herdado e suas regras) que possibilita os variados elementos culturais que conferem sentido à existência dos indivíduos no mundo (NIETZSCHE, 2005, pp. 59 — 65).

No que se refere especificamente à história — e, conforme visto, mais precisamente às concepções de história vigentes entre os contemporâneos do autor —, Nietzsche defende que a história deve se colocar a serviço da vida e da ação, e não estas a serviço daquela. O pensador alemão chega a afirmar que o excesso de conhecimento histórico pode ser prejudicial ao homem — recomendando uma postura até certo ponto a-histórica em relação à vida. Daí resultam os três tipos de história apresentados por Nietzsche: (i) a história crítica (*Kritische*), que pretende romper com as tradições passadas a partir da premissa de fazer justiça histórica; (ii) a história tradicionalista ou antiquarista (*antiquarische*), voltada exclusivamente para as tradições passadas, valorizadas especificamente por sua condição de antiguidade; (iii) a história monumental, a qual merecerá destaque nesta pesquisa, diz respeito à possibilidade de se retomar o passado no presente — sob um ponto de vista afetivo; ou, nos dizeres de Nietzsche, de maneira a servir à vida (*ibidem*, pp. 82 — 83) e não como um fim em si. Trata-se daquilo que Jan Assmann denomina uma memória “conectiva”, permitindo que os indivíduos assumam compromissos com aqueles com quem convivem. O “eu” que recorda, afirma Assmann (2008, p. 123), é o lugar em que se inscreve a sociedade, com seus direitos e suas obrigações.

Tal como incorporada pelos estudos históricos, a concepção normativa e formativa de história presente na obra de Nietzsche contribuiu para as análises de como determinados elementos culturais podem ser coletivamente apreendidos e conferir sentido à existência de certos grupos (no contexto do filósofo alemão, este se referia sobretudo aos grupos nacionais). Diante disso, os fatores emocionais que envolvem a constituição de uma obra de história têm recebido crescente atenção por parte de seus teóricos. A identificação com determinadas referências, com determinados textos, não se dá ao acaso, por critérios arbitrários. Sendo assim, entender a importância de tais referências, como e por que se tornaram importantes também é uma maneira de situar esses grupos historicamente.

O egiptólogo Jan Assmann analisou de maneira mais específica a transição de uma memória fluida, com características mais informais e relacionada a experiências pessoais — semelhante à noção de Halbwachs de memória — para uma memória cristalizada em uma tradição escrita, responsável pela concretização de uma identidade do grupo vinculado a essa tradição — ou, nos termos do próprio autor (ASSMANN & CZAPLICKA, 1995, pp. 126 — 133), a passagem de uma situação comunicativa para uma memória cultural, um texto cultural. A seleção dos textos que constituem uma tradição se dá a partir de critérios específicos e esses textos costumam adquirir autoridade na proporção em que se tornam antigos. O fato de uma obra escrita integrar uma tradição não significa que assuma uma condição estática; pelo contrário: pode constituir uma tradição interpretativa acerca de si ao mesmo tempo em que se torna uma ferramenta da maior importância para quem quer que pretenda compreender um determinado contexto e a sua memória cultural (ASSMANN, 1998, pp. 161 — 162). Para os grupos que reivindicam sua autoridade sobre tais textos, no entanto, muitas vezes é justamente a sua “pureza” que lhes permite estabelecer uma identidade, uma imagem a ser assumida perante os demais.

1.4 OS HISTORIADORES DO CRISTIANISMO, A FÉ CRISTÃ E SEUS TEXTOS

Desde as críticas levantadas por M. I. Finley contra os classicistas e sua limitação ao estudo de fontes literárias (*apud* CLARK, 2004, p. 166), houve (e ainda há) não apenas a ampliação das fontes disponíveis como também uma maior inclinação ao seu uso e análise de forma conjunta. Embora os estudos sobre os primeiros séculos do cristianismo ainda dependam em grande parte das fontes escritas, sua utilização não tem como propósito verificar o quanto as informações trazidas por elas correspondem ao que efetivamente se passou, sobretudo em um período em que a correspondência entre a documentação e a realidade é bastante dúbia. Trata-se de um contexto em que a necessidade de se afirmar frente aos desafios internos (interpretações divergentes sobre questões teológicas, a relação com o passado recente de perseguições) e externos (a relação com o paganismo e com o judaísmo) da Igreja se apresentara de maneira sem precedentes, de maneira bastante distinta da que se apresentaria nos séculos seguintes, quando o cristianismo estenderia sua influência para novos âmbitos e passaria a contar com um amparo institucional mais sólido. Em face a essas dificuldades, é mister que o historiador leve em consideração as interrelações entre o autor analisado, sua obra e o contexto de sua gênese — escapando à simplificação de encarar a obra, a fonte escrita, e as posturas do autor meramente como um reflexo direto do ambiente em que este viveu.

O cristianismo dos tempos de Eusébio se caracteriza pela transição do período de perseguições para um período em que os adeptos da fé cristã passaram a se perceber como parte de um grupo duradouro — em contraponto à iminência do fim dos tempos que perturbara as gerações anteriores.

Não mais um grupo dependente de um passado remoto e de uma “história fundante”, mas com um passado recente do qual se pretendiam diretamente herdeiros. Conforme apontou R. A. Markus (ver: 1997, p. 100), ler Eusébio, suas traduções e seus continuadores, foi uma das maneiras encontradas pelos cristãos do século IV para poderem se convencer de que de fato descendiam da “idade heroica” dos mártires. Por outro lado, Markus também entendia a leitura da *História Eclesiástica* como um recurso restrito aos poucos cristãos aptos a ler. No culto aos mártires residia a alternativa de identificação cristã para a maioria não-alfabetizada (*idem.*)

Não raro, destacou-se a estreita relação entre a importância da oralidade para a cultura cristã em seus primórdios e o fato de seus adeptos originais terem pertencido a estratos sociais mais baixos, em contraste com a cristalização de uma cultura letrada ocorrida em um momento posterior, quando o cristianismo se tornou uma religião dominante em diversos âmbitos da sociedade medieval. Pelo menos durante os dois primeiros séculos não houve qualquer estímulo por parte dos clérigos para que seus fiéis aprendessem a ler. As origens humildes do cristianismo são referidas já no Novo Testamento, que apresenta Pedro e João como “homens iletrados e sem posição social” (*Atos*, IV. 13); assim como Paulo, “um leigo com as palavras, mas não em sabedoria” (*2 Cor*, XI. 6). Os primeiros nomes da filosofia patrística apresentariam concepções semelhantes: para Clemente de Alexandria, um dos primeiros a tentar aliar a fé cristã a questões filosóficas, as Escrituras “se apresentam despojadas de pretensão de estilo, fora da eufonia, da eloquência e da lisonja” (*Exortação aos Gregos*, VII. 77. I). O próprio Eusébio seguidamente menciona de maneira elogiosa o “estilo simples” de outros autores cristãos (*e.g.*, *História Eclesiástica*, IV.VIII.3, V.XI.2). Cerca de um século mais tarde, Agostinho de Hipona (354 — 430) também exaltaria a humildade cristã ao lembrar seus fiéis de que Deus não elegera um orador ou um senador como seu representante, mas um pescador: *non oratorem, non senatorem, sed piscatorem*; ao se referir aos apóstolos, o bispo de Hipona utiliza termos como *humiliter nati* (de baixa extração), *inhorati* (sem prestígio), *illiterati* (iletrados) e *imperitissimi et abiectissimi* (muito ignorantes e de baixíssima condição) (*apud AUERBACH*, 2000, p. 49) .

O cristianismo sempre dependeu em certa medida da cultura escrita e, embora aparentemente não sustentasse uma postura erudita, seu caráter literário se consolidou ainda mais na vida cotidiana da Igreja conforme o tempo avançou. Basta mencionar que se trata de uma religião apoiada na Revelação escrita, com base nos livros sagrados do Antigo e do Novo Testamento, na medida em que este se tornou reconhecido como cânone. Obras como *O Pastor de Hermas*, *Contra os Hereges*, de Irineu (130 — 202), e as *Cartas* de Inácio de Antioquia tiveram uma disseminação relativamente rápida (CLARK, 1995, p. 48), o que sugere, em contrapartida ao “estilo humilde” proposto pelos autores cristãos e à ideia de um cristianismo amplamente dependente da oralidade, a formação de um público leitor cristão já nos primeiros séculos de existência dessa fé. Pensadores como Agostinho, Jerônimo (347 — 420) e Orígenes possuíam verdadeiras bibliotecas particulares, além de contarem

com copistas e estenógrafos para registrarem sua extensa produção — e, convém lembrar, o próprio Eusébio fora herdeiro do legado intelectual da Biblioteca de Cesareia, um importante centro de estudos em sua época. O contraste entre o discurso aos humildes de uma religião que contava com uma maioria de analfabetos — e, no entanto, os cristãos não tinham uma média de analfabetos tão maior do que a das demais populações do mundo romano — e o cristianismo de eruditos como Jerônimo e o próprio Eusébio sugerem um paradoxo.

Primeiramente, cabe mencionar que a importância da escrita em uma determinada sociedade e a existência de manifestações orais não são características excludentes. Além disso, apesar do grande número de cristãos não-alfabetizados, isso não os privava da participação na cultura cristã e do contato com os textos. Já antes do batismo, por exemplo, os neófitos eram catequizados a partir dos ensinamentos das Escrituras. O texto bíblico também era um elemento importante para liturgia cristã, como indica o comentário de Justino Mártir, em meados do século II, segundo o qual “os registros dos apóstolos e os escritos dos profetas são lidos durante o máximo de tempo possível” (*Apologias*. I.67). Especialmente a partir da segunda metade do século IV, o livro de Gênesis se tornou referência para a sociedade cristã no que diz respeito ao vocabulário, à produção imagética, aos temas para produções literárias, aos modelos para as lideranças carismáticas (os *holy men*) e para a compreensão da humanidade e do mundo de maneira geral. Além do Gênesis, estimulava-se a leitura (pública) de outros textos bíblicos (o livro dos Reis, o Salmo de David, as referências às leis mosaicas) para suprimir a busca de gêneros literários equivalentes entre os autores pagãos (GAMBLE, 1995, pp. 233 — 234).

A importância da palavra escrita para a cultura cristã, contudo, não se resumia às Escrituras. Ao texto sagrado se seguiu uma série de comentaristas e de textos a ele relacionados, que viriam a formar uma tradição própria — a ser reconhecida oficialmente pela Igreja séculos mais tarde pelo Concílio de Trento (1545 — 1563). Somada a essa tradição intelectual, a cultura letrada, através da *paideia*, teve um papel substancial e ambíguo na constituição de distanciamentos sociais e na articulação burocrática do Império Romano no século IV; ao mesmo tempo, oferecia uma via razoavelmente flexível de mobilidade social a indivíduos de origens modestas entre as lideranças cristãs locais ou entre suas instituições educacionais (BROWN, 1998, pp. 64 — 65).

A segunda metade século IV, para alguns autores, representa o início da passagem da Antiguidade cristã para a hegemonia cristã que se prolongaria durante boa parte da Idade Média. Mas nesse período ainda não é possível identificar a distinção entre uma cultura cristã letrada e uma religiosidade popular (ou ainda: uma maneira popular de assimilar e expressar a fé). A presença de uma cultura letrada, amparada em uma tradição filosófica e assimétrica em relação às manifestações religiosas mais populares, por assim dizer — as denominadas “superstições” —, mostrava-se mais explícita entre os pagãos. Tal postura chegou mesmo a ser utilizada por alguns cristãos (Tertuliano,

por exemplo) em suas críticas aos polemistas pagãos, acusados de desprezo pelos mais humildes.

Ao se enfatizar o papel do estabelecimento doutrinário e da conformidade com o cânone — constituído justamente a partir do século IV — na difusão do cristianismo, é inevitável se questionar acerca de sua abrangência para além dos indivíduos com uma longa formação letrada. Sobretudo por se tratar de uma religião com pretensões de abranger adeptos de todos os tipos, como bem evidenciam as cartas de Paulo (*1 Cor*, 9. 20 — 22):

Para os judeus, fiz-me como judeu, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão sujeitos à Lei, fiz-me como se estivesse sujeito à Lei — se bem que não esteja sujeito à Lei —, para ganhar aqueles que estão sujeitos à Lei. Para aqueles que vivem sem a Lei, fiz-me como se vivesse sem a Lei — ainda que não viva sem a lei de Deus, pois estou sob a lei de Cristo —, para ganhar os que vivem sem a Lei. (...) Tornei-me tudo para todos, a fim de salvar alguns a todo custo.

Não estou de acordo com a ideia de que a limitação de informações quanto à recepção do cristianismo entre os setores mais populares (ou a maior dificuldade de acesso a essas informações) tenha restringido as análises modernas a interpretações unilaterais, privilegiando o ponto de vista “dominante”. A hierarquização da cultura fez-se mais evidente no contexto medieval, especialmente a partir do fim do século X, com o avanço do cristianismo sobre os povos germânicos ainda vinculados ao paganismo; no período tardo-antigo, porém, a distinção entre a cultura popular, a cultura letrada, assim como entre as culturas pagãs, o cristianismo e o âmbito secular, não era algo tão claro. Além disso, a análise de autores como Orígenes, Eusébio, Agostinho ou Ambrósio de Milão (337 — 397) não precisa — no caso de uma pesquisa histórica, dir-se-ia que não deve — ser feita de modo a procurar em seus textos corroborações da realidade e aceitar suas “imposições”, mas valorizando a perspectiva oferecida por esses autores em suas obras. Daí a importância de, pelo menos em primeiro momento da existência da fé cristã, levar em conta suas relações com as tradições já estabelecidas ao longo do território do Império Romano, às quais os críticos cristãos pretendiam renunciar, na medida do possível, paralelamente a um esforço para afirmar a antiguidade (e, por consequência, a legitimidade) de sua fé. Tal atitude reflete um dilema próprio do desse contexto, uma necessidade de demonstrar que o cristianismo não era uma simples novidade (*neoteropios*), algo efêmero, ao mesmo tempo em que era preciso lidar com uma nova realidade histórica da fé cristã, que pela primeira vez a deixava em condições de visar, efetivamente, à universalidade. Para que isso fosse possível, por muitas vezes recorreu-se ao passado.

Pode parecer incongruente sob um ponto de vista moderno, mas a visão que o homem do século IV tinha de seu passado, não obstante as mudanças por que passara e vinha passando em relação ao mundo antigo, não era uma visão nostálgica. Antes, fazia-se grande esforço para manter uma continuidade com o passado, percebendo-o como parte de sua experiência no presente. Não é sem razão que nesse mesmo contexto se deu a monumentalização da vida cristã, com a formação de

uma verdadeira topografia sagrada em vista de incentivar os fiéis (peregrinos, sobretudo) a conhecerem os lugares referidos pelo texto bíblico. Essa onomástica cristã ganha força a partir da criação do termo “Terra Santa” pelo imperador Constantino, contemporaneamente às construções em Belém (a basílica da Natividade, por exemplo) e em Jerusalém (sobre os locais da paixão, da ressurreição e da ascensão de Jesus Cristo), assim como o sítio de Pentecostes (Sante-Sion). O próprio Eusébio foi autor de uma obra denominada *Onomasticon*, onde lista os nomes das localidades mencionadas nas Escrituras (IOGNA-PRAT, 2012, pp. 40 — 41).

Isidoro de Sevilha (560 — 636), em suas *Etymologiae* (I. XLI. 6), cerca de dois séculos depois de Eusébio, oferece uma definição de história que a aproxima da noção de monumento:

História é uma narrativa de feitos realizados; através dela, faz-se uma seleção daquilo que ocorreu no passado. Essa disciplina tem relação com a *Grammatica*, pois o que quer que seja digno de lembrança tem relação com a escrita. E por essa razão as histórias são denominadas “monumentos” (*monumentum*), visto permitirem a lembrança (*memoria*) de eventos realizados.

Por certo, a escrita da história cristã entre os contemporâneos de Isidoro não era mais parte de um “trajeto desolado e nunca antes percorrido” (*História Eclesiástica*, I. I. 3) como fora para o autor da primeira história eclesiástica. No período compreendido entre Eusébio e Isidoro, porém, a história-monumento ainda não havia se tornado uma exclusividade cristã.

Reunir material histórico sob a orientação de uma tradição religiosa não era uma novidade. No século III a. C., Fábio Píctor (254 a. C. — ?), primeiro historiador latino de que se tem notícia, reuniu registros próprias da religião romana praticada pelos setores aristocráticos. Esses temas encontraram sólido precedente, no princípio desse mesmo século, na construção de monumentos e templos relacionados às origens de Roma. No século III da era cristã, o surgimento de uma nova classe dirigente, procedente dos setores militares e das tribos germânicas, reavivou o interesse pelo passado pagão. O interesse pelo antiquarismo e a idealização dos costumes e dos autores antigos através de poetas e de seus comentaristas se tornariam um problema mais sério para a afirmação do cristianismo do que os próprios contemporâneos de Eusébio que tentaram uma contraofensiva pagã à produção historiográfica cristã surgida nesse contexto (PÉREZ, 1997, 94 — 98; MOMIGLIANO, 1997, pp. 110 — 111)

À época de Eusébio, a reflexão acerca da história ainda ocupava um lugar limitado entre os cristãos (ENGELS, 2013, p. 61). Sob alguns aspectos, as primeiras histórias empreendidas por autores cristãos incorporaram alguns elementos “neutros” (entenda-se: não-religiosos) que os precederam. Embora tanto pagãos quanto cristãos tivessem preocupações concernentes à educação histórica e concebessem a história de maneira linear, apenas os últimos se ocuparam de atribuir-lhe um sentido último. Assim, o material histórico pagão era perfeitamente aproveitável pelos cristãos — o contrário, todavia, não era possível (MOMIGLIANO, 1997, p. 101).

A perspectiva cristã da história converge com a do judaísmo, com uma postura diferente da dos demais povos do mundo antigo em relação à história e, em especial, à sua missão histórica. Para judeus e cristãos o passado se apresenta como “uma promessa do futuro” — no caso específico do cristianismo, um prenúncio da vinda de Cristo e de seu triunfo. Os autores cristãos, a exemplo dos judeus, sustentavam um ponto de vista providencialista e escatológico, o que significava expor a humanidade ao constante julgamento divino (LÖWITH, 1991, pp. 19 — 20; FRIEND, 1976, pp. 19 — 23). Até o momento do juízo final, do julgamento definitivo, isso implicava certa sujeição desses grupos religiosos aos acontecimentos históricos e suas flutuações. Para aqueles que sustentavam uma perspectiva apocalíptica em relação à história, a sucessão de gerações veio a constituir um problema.

Fílon de Alexandria (20 a.C. — 50 d. C.), pensador judeu, reconhecia o valor da *Pax Augusta* para o seu povo, visto ter dado fim ao estado conflituoso que ameaçava a humanidade em um período anterior (FRIEND, *loc. cit.*):

As nações europeias e asiáticas das áreas mais longínquas do mundo se envolveram em um conflito feroz, em batalhas com exércitos e frotas em terra e mar, de modo que quase todos os homens poderiam ter sido dizimados e desaparecido por completo em confrontos fatais, não fosse por um homem, um *Princeps*: Augusto, merecedor do título de “Combatente do Mal”.

Mesmo assim, Eusébio, de maneira análoga à de Fílon, também relacionou a *Pax Augusta* à mensagem cristã (*História Eclesiástica*, I. II. 23):

E assim, quando todos os homens e nações do mundo estavam aptas a receber os benefícios a eles destinados de antemão, para receberem o conhecimento do Pai, uma vez mais o Verbo divino e celeste de Deus, mestre das virtudes e ministro do Pai relativamente às suas riquezas, manifestou-se em forma humana nos primórdios do Império Romano.

A história relativamente recente do cristianismo dentro do Império Romano — se comparada às do judaísmo e do próprio paganismo — suscitava críticas como as de Celso (filósofo pagão ao qual se tem acesso a partir das contestações produzidas pelo cristão Orígenes), que contrastou o judaísmo, religião étnica com suas próprias tradições, com o cristianismo (*apud Contra Celsum*, V. XXV):

Apesar de tudo, os judeus já há alguns séculos integram o corpo de uma nação, tendo estabelecido leis que ainda hoje vigoram. A religião que observam, valha o que valha e digam o que digam, é a religião de seus antepassados. Ao permanecerem fiéis a ela, não fazem nada que também não façam os homens que respeitam os costumes de seu país.

Diferentemente do que os dizeres de Celso podem sugerir, a fé cristã não representou um rompimento completo com as tradições pagãs e judaicas, ao mesmo tempo em que procurou evidenciar que possuía sua própria tradição. Desde os relatos sobre a vida e a doutrina de Cristo presentes nos Evangelhos é possível identificar uma tradição destinada a reunir narrativas e conferir-lhes uma continuidade geracional, de maneira deliberada e programática (BIRGER, 1977, p. 28). No

Evangelho de Lucas (1, 1 — 4), sem um contato direto com os acontecimentos dos tempos de Cristo, por pertencer a uma segunda ou terceira geração, manifesta-se uma primeira colocação em ordem e estabelecimento de uma tradição:

Considerando que muitos já tentaram reproduzir uma narrativa dos acontecimentos ocorridos entre nós, a partir do que nos foi transmitido por aqueles que, desde o início, se tornaram testemunhas oculares e servidores da palavra, pareceu-me conveniente, também a mim, depois de me ter informado meticulosamente de tudo, desde as origens, escrever com esmero para ti segundo a ordem, excelentíssimo Teófilo, a fim de que possas reconhecer a solidez das palavras que ouviste.

A narrativa cristã constitui-se, por conseguinte, de uma cadeia de testemunhas em vista de perpetuar uma tradição. Com Eusébio, a história se consolidou como uma sucessão de testemunhos, por trás das quais o historiador desaparece para se tornar um compilador (HARTOG, 2011, pp. 220 — 221). Como toda compilação em formato de crônica, a História de Eusébio é guiada por uma “ideia mestra”, que nesse caso assume um valor transcendente. Com o caráter apologético que caracteriza toda literatura cristã, anterior e posterior a Eusébio, escreveu-se pela primeira vez uma história sob um ponto de vista estritamente religioso, a partir da perspectiva do fiel cristão.

Todo historiador eclesiástico, afirmou Momigliano, estava também destinado a ser um teólogo e a lidar com as controvérsias doutrinárias a partir da escrita de suas histórias. Um acontecimento do século V narrado por um historiador eclesiástico do século IX, por exemplo, podia ter implicações práticas no século XIII, como bem demonstrou o autor italiano (MOMIGLIANO, 2004, pp. 193 — 194). Isso de fato ocorreu: em resposta às contestações surgidas com a Reforma Protestante, as histórias eclesiásticas, com caráter erudito, tiveram um papel ainda mais importante para a manutenção da unidade da Igreja Católica. No entanto, ainda que a necessidade de se identificar com uma doutrina sempre tenha feito parte da vida cristã, em maior ou menor grau, a história identitária do cristianismo não se reduz a esse fator. Onde outras culturas próximas se baseavam em mitos cósmicos, o cristianismo (a exemplo do judaísmo) lançou mão de seus próprios mitos históricos e deste modo interiorizou o seu devir na história. Não se tratava de uma história de nenhuma ou poucas mudanças dentro de uma sucessão institucional, como nos anais dos soberanos do Egito abordados por Heródoto (c. 484 — 425 a. C.) (ASSMANN, 2011, p. 71). Os neófitos cristãos, ao se converterem, eram apresentados a uma nova história (de Adão e Eva aos acontecimentos do tempo presente) e, conseqüentemente, a uma nova maneira de se entender o mundo, ao mesmo tempo em que precisavam lidar com mudanças históricas mais consideráveis (e reconhecê-las) no processo de formação da Igreja e com os eventos relacionados às igrejas individuais locais, de modo que isso não afetasse suas pretensões de unidade.

Referir-se à *História* de Eusébio por sua monumentalidade por certo faz jus à sua grandeza e à sua importância no contexto em que foi produzida e publicada, assim como entre os historiadores

eclesiásticos subsequentes e entre os estudiosos modernos da história da Igreja. Mas se a obra do bispo de Cesareia atingiu tal autoridade, isso se deveu a como ela se objetivou e se tornou passível de apreensão entre seus contemporâneos. Em outras palavras, como deixou de ser um emaranhado de assuntos possíveis em um período em que tantas culturas compartilhavam um mesmo espaço — e tantas religiões compartilhavam uma mesma cultura — para se tornar “habitável” pelos adeptos do cristianismo.

Se entre as gerações anteriores a segunda vinda de Cristo era considerada eminente, não se podia dizer o mesmo a respeito dos contemporâneos de Eusébio. Daí que, não obstante a resistência a determinadas questões concernentes ao âmbito secular, a história eclesiástica, enquanto história de uma instituição divina (poder-se-ia dizer simplesmente: “enquanto história”), não tenha podido abrir mão de determinados temas terrenos. Se a história eclesiástica se sustentava sobre a aliança entre uma divindade e seu povo, contribuindo para representar a irrupção do sagrado, também era necessário lidar com as contingências a que o processo de formação do cristianismo esteve exposto.

A *História Eclesiástica* cumpriu um papel normativo e formativo no contexto em que surgiu — e posteriormente, entre os continuadores e imitadores do bispo de Cesareia, ganhou importância em momentos em que a instituição católica precisou garantir sua coesão —, tendo, portanto, uma função substancial na constituição do *commonwealth* cristão. A história, como Arnaldo Momigliano acertadamente afirmou (1997, p. 305), é uma seleção de feitos que se encaixam em uma situação estática ou dinâmica relevante em determinado contexto. No contexto do século IV, conforme se viu, o cristianismo compartilhou o mundo romano com outras manifestações religiosas até então mais numerosas e tradicionais. Por mais que a memória do deus cristão estivesse livre da efemeridade a que a memória humana está sujeita, como muito bem ilustrou Agostinho em suas Confissões, a história, responsável pelos assuntos mundanos, existe justamente em função do esquecimento do homem. Ainda que a obra de Eusébio apresente algumas questões e características recorrentes da literatura apologética que o precedeu, a postura adotada na História é, mais do que a de um apologista, a de um historiador. Um autor de uma história sob um ponto de vista religioso, na medida em que se preocupa em atribuir um sentido cristão ao material histórico reunido assim como em abordar a verdade revelada nas páginas do Antigo e do Novo Testamento; mas, mais do que isso, o responsável por uma obra monumental que procurou dar conta das diferentes questões importantes para o cristianismo no século IV, estabelecendo uma continuidade com o passado, enquanto história, e reforçando o fator identitário ao oferecer sua própria visão a respeito de tais questões.

2 A HISTÓRIA ECLESIÁSTICA NO IMPÉRIO ROMANO, O IMPÉRIO ROMANO NA HISTÓRIA ECLESIÁSTICA

No capítulo anterior, após uma exposição panorâmica acerca dos estudos sobre a história e a memória, viu-se de que maneira a escrita da história contribuiu para a constituição de uma memória cristã em um período em que essa fé adquiria um novo status no contexto do Império Romano; um período de maturidade, por assim dizer. Decerto a fé cristã não surgiu no vácuo e tampouco permaneceu alheia às tradições religiosas (*i.e.*, pagãs e judaicas) que a antecederam, assim como aos assuntos de âmbito secular e, de maneira geral, ao momento histórico vivido pelo cristianismo e seu avanço dentro da sociedade romana a partir do século IV. A adesão do imperador Constantino ao cristianismo contribuiu para o sucesso dessa fé, mas não foi uma causa isolada ou um “divisor de águas”: o cristianismo estava mais vinculado à sociedade em que se inseria do que pretendiam muitos de seus representantes à época. Daí a necessidade de se compreender os critérios que balizaram a narrativa histórica de Eusébio, a perspectiva de mundo trazida pela sua *História* e sua relação específica com o contexto cristão do século IV.

No primeiro capítulo desta pesquisa abordaram-se ainda questões referentes à noção de monumentalidade no que diz respeito à historiografia e sobretudo à *História* de Eusébio de Cesareia. Viu-se, dentre outras coisas, que a noção de monumento tem relação direta com a de memória e está circunscrita a um espaço, a um determinado período cronológico e a grupos específicos, servindo às questões normativas e, ao mesmo tempo, à sua constituição identitária.

Se o século IV da história do cristianismo, mais precisamente a partir da conversão do imperador Constantino, costuma ser tratado como um momento de inflexão, como o momento em que os cristãos deixam de ser perseguidos pelas autoridades romanas para terem influência sobre elas, é necessário, no mínimo, compreender os antecedentes que favoreceram essa nova condição. Mais do que isso, antecipando questões a serem abordadas nos próximos capítulos, a primeira parte deste segundo capítulo versa sobre como o cristianismo já antes da conversão de Constantino e da oficialização da religião cristã por parte de seus sucessores assimilou a vida no Império, a ponto de, como apresenta a segunda parte deste capítulo, a explicação sobre Roma e sua relação com a fé cristã ter sido um problema, um objeto de reflexão para diferentes autores cristãos. Se o ponto de partida metodológico desta pesquisa diz respeito à *HE* como história monumental, o faz precisamente por entendê-la como o resultado de um processo não necessariamente evidenciado pelos fatos trazidos ao longo da obra do bispo de Cesareia.

2.1 A FORTUNA DO CRISTIANISMO DENTRO DO IMPÉRIO ROMANO

No início da era cristã, após a vitória de Otávio Augusto que pôs fim a um longo período de guerras civis, os diversos territórios do Mediterrâneo passaram a estar unidos sob um mesmo regime político, um principado que estendeu a todos os povos conquistados o benefício de uma *pax*, levando a única organização política concebível ao homem civilizado, a da cidade, àqueles que ainda não a possuíam.

Nesse primeiro momento, Roma não impôs a seus súditos nenhuma padronização religiosa. O Império, afinal, era constituído de um verdadeiro mosaico de cultos das mais diversas origens. A única tentativa de incorporar essa diversidade de manifestações religiosas partiu do culto a Roma e ao seu imperador, culto influenciado pela concepção helenística de reverência ao soberano (MESLIN, 1970, pp. 12 — 13).

Conforme o mundo romano foi se tornando mais e mais cosmopolita, com uma variedade inapreensível de manifestações religiosas, coube ao poder imperial o estabelecimento de uma religião comum — embora o mais correto talvez fosse falar em termos de uma ordem moral comum — baseada em elementos tradicionais. O culto ao imperador, surgido no Ocidente e posteriormente difundido no Oriente, apresentou alguns problemas, visto que envolvia um reino universal com um governante com poderes quase divinos no centro; qualquer forma de não-reconhecimento dessa ordem política implicava num desrespeito à *pax deorum*.

Em meio à diversidade religiosa e étnica do Império, os judeus encontravam-se numa situação peculiar. Desde o fim da dinastia hasmoneana, a Judeia foi transformada numa província romana, sob a administração de um *praefectus*, um governante investido de autoridade civil, jurídica e militar, situado na Cesareia Palestina (*idem*, p. 14). Dito de outra forma, o judaísmo era tolerado pelas autoridades romanas e possuía um amparo jurídico. Não sem razão, não é raro perceber entre os autores pagãos uma preferência, uma maior familiaridade em relação ao judaísmo do que ao cristianismo. Os judeus, nos primeiros séculos da era cristã, não constavam apenas com um amparo jurídico; eram vistas como mais respeitáveis por apresentarem, a exemplo dos pagãos, uma tradição própria.

Em seus primórdios, o cristianismo constituía uma *ecclesia*, uma comunidade à parte num grupo que já se encontrava à parte em relação ao resto do mundo romano (isto é, um grupo que buscou um rompimento com o judaísmo tradicional). A atmosfera do judaísmo, no entanto, é inseparável do cristianismo em seus primeiros séculos. Mesmo Paulo de Tarso, normalmente associado ao rompimento com as questões ritualísticas do judaísmo, não deixa de lançar mão de categorias da versão helenizada do judaísmo (*idem*, 23 — 28). Dentre outras coisas, cabe apontar que Paulo se situa numa autêntica tradição judaica ao expor o princípio da revelação divina através da natureza e ao

declarar que a ideia de Deus independe de quaisquer representações materiais do divino. Isso não impediu, contudo, que Paulo fosse vítima da hostilidade não apenas dos fariseus como também dos judeus-cristãos, sendo considerado um apóstata do judaísmo.

Paulo, ao proclamar que a Israel do deus cristão não é mérito de um povo escolhido, mas de um povo composto de fiéis, inaugurou o universalismo que caracterizaria o cristianismo: “Não se trata de ser grego ou judeu, circuncidado ou não, de ser bárbaro, cita, escravo ou homem livre, mas de pertencer a Cristo (*Col. III.II*).

Os pagãos do Império romano acreditavam que o título de Cristo atribuído a Jesus fazia parte de seu nome e por isso passaram a dar aos seus discípulos a alcunha de “soldados de Cristo”. Esse termo possui uma ressonância política e é utilizado da mesma maneira que se usava para designar os soldados de um determinado general ou os adeptos de um chefe político (*e.g., Caesariani, Herodiani, Galbiani, Augustiniani*). Já no século I é possível perceber, em texto célebre de Suetônio, onde o autor menciona a expulsão de Roma, pelo imperador Cláudio (11 — 54), dos judeus que, incitados por Cristo, promoviam constantes agitações (MESLIN, 1970, p. 29). Assim, para os imperadores romanos e para os súditos do Império em geral, os cristãos eram encarados como um tipo particular de judeu. Em diversos casos, em função dos inúmeros privilégios de que gozavam os judeus junto à administração romana, os cristãos optavam por manter o seu vínculo com as sinagogas.

Por conta dessa indiferenciação inicial entre o cristianismo e o judaísmo, os governantes de Roma não tiveram participação alguma nas primeiras perseguições aos cristãos, promovidas pelos judeus. Os magistrados romanos inclusive se recusaram a ouvir as acusações dos judeus a Paulo de Tarso (*Atos. XVIII. XII — XV; XXV. XXV; XXVI, XXXI — XXXII*). Segundo a *aequitas romana*, ninguém poderia sofrer condenação por algo que não estivesse perfeitamente previsto pela legislação romana.

O avanço da nova religião deteriorou as relações entre judeus e cristãos; sobretudo entre os primeiros e os não-judeus convertidos, que eram numerosos em todas as províncias do Império onde havia uma forte presença do judaísmo tradicional. Foi só a partir do momento em que os conflitos entre cristãos e judeus constituíram uma ameaça à ordem pública de Roma que as autoridades imperiais passaram a tomar providências a respeito. Os cristãos passaram a ser considerados, aos olhos do Estado romano, um grupo sem situação legal, perdendo a condição de *religio licita*.

Inicialmente, no entanto, não houve uma perseguição aos cristãos resultante de políticas sistemáticas e conscientes (SIMON e BENOIT, 168, pp. 125—131). A primeira perseguição promovida por um imperador ocorreu sob a administração de Nero; uma perseguição breve e violenta. Eusébio e seus continuadores atribuem a Domiciano (51 — 96) uma segunda onda de perseguições. Não obstante, essas perseguições incluíam membros da alta sociedade, vitimados por conta de seu “ateísmo” ou por seu vínculo com o judaísmo — à época, ainda não havia uma distinção clara entre

judeus e cristãos, e é possível que muitos destes também tenham sido vítimas dessa perseguição. Posteriormente, os imperadores da dinastia antonina foram tão moderados nas perseguições aos cristãos quanto os seus sucessores, mas com um maior protagonismo e maior influência de uma opinião pública hostil ao cristianismo. Um dos testemunhos mais ilustrativos da situação nesse período encontra-se na carta de Plínio, o jovem (61 — 112) ao imperador Trajano (53 — 117). Nela, seu autor manifesta incerteza quanto ao tratamento a ser conferido à população cristã, visto que até o momento não existia regulamentação jurídica própria para tais questões (*Epístolas*, X. XCVI—XCVII). Só gradualmente percebeu-se que o cristianismo, para além de uma simples ameaça contingente à ordem social, representava uma visão de mundo sob muitos aspectos contrária às tradições ancestrais e ao *nomos* do Império Romano.

Da primeira metade do século III em diante, as atitudes das autoridades romanas em relação aos cristãos tornaram-se mais direcionadas, embora ainda bastante esparsas; é a partir desse período que se tem os primeiros decretos anticristãos. Em 202, Septímio Severo (145 — 211) lançou um édito contra o proselitismo por parte de cristãos e judeus, visando evitar, assim, a sua expansão por meio de propaganda. Com a morte de Septímio Severo, a perseguição aos cristãos se amenizou e só voltou a se manifestar posteriormente, sob Maxímimo I (173 — 238), responsável pela repressão de todos aqueles que se negavam a colaborar com a proteção do Império. A Igreja acabou sendo alvo de algumas dessas medidas, que, como sugere o próprio Eusébio, visavam desestabilizar as suas hierarquias: [Maxímimo] deu início a uma perseguição segundo a qual apenas os líderes das igrejas seriam condenados à morte, como responsáveis pela difusão do evangelho (*HE*, VI.XXVIII; SIMON, 1968, p. 128).

Da administração de Maxímimo I até o Império de Décio, durante a primeira metade do século III, a Igreja viveu um período de tranquilidade. Seguiu-se uma série de tentativas de limitar o avanço cristão por meio de éditos. Tais tentativas, contudo, não se mostraram eficazes. Estava em questão um período em que o Império deparou-se com sérias ameaças internas e externas, e a Igreja passou a ser vista como a motivadora do abandono dos antigos costumes e práticas; por conseguinte, um risco à unidade almejada pelas autoridades imperiais. No lugar das medidas moderadas, então, lançam-se medidas radicais, visando à total eliminação dos cristãos do mundo romano.

A perseguição promovida por Décio (201 c. — 251), em 250, deu-se a partir de um édito que obrigava todos os súditos do Império a realizarem sacrifícios em nome dos deuses pagãos. Em tese, tratava-se de um apelo em favor de uma unidade nacional; na verdade, visavam-se os adeptos do cristianismo. Uma boa parte destes não acatou de bom grado as ordens do imperador. Em resposta, inúmeros recursos foram empregados: intimidação, tortura, aprisionamento, exílio. Esse breve período de perseguições (com duração de cerca de um ano) mereceu a atenção do bispo de Cesareia em sua *HE*, que destacou os sofrimentos de Orígenes sob o governo de Décio (*HE*, XXXIX).

Sob Valeriano (200 — 260), não obstante a demonstração de boa vontade em um primeiro momento, os cristãos voltaram a ser responsabilizados por desestabilizar a ordem no Império. Em agosto de 257, promulgou um édito especificamente contra o cristianismo, condenando ao exílio os bispos, padres e diáconos que se recusassem a prestar cultos aos deuses do Império. Passado um ano, um novo édito reforçou as medidas do primeiro: desta vez, os senadores e os militares adeptos da fé cristã deveriam ser degradados, após ter seus bens confiscados, e executados em caso de desobediência. O objetivo era claro: suprimir a prática do cristianismo, de um lado, e desarticular a Igreja a partir de sua classe dirigente, inclusive confiscando suas propriedades. Tratou-se de uma perseguição bastante sangrenta, que só teve fim com a morte do imperador, capturado pelos persas. Seu filho, Galiano, promulgou um novo édito, em 260, restituindo os locais de culto aos cristãos e reconhecendo as propriedades eclesiásticas. Esse édito garantiu à Igreja um longo período de paz, a denominada “a pequena paz da Igreja”, que durou até o início do século IV.

A situação dos cristãos, naturalmente, continuou bastante delicada; sua paz poderia ser rompida a qualquer momento, desencadeando novas perseguições. Ainda assim, foi nesse período que o cristianismo pôde obter sua expansão. Não apenas pelo aumento no número de fiéis e pela construção de novas igrejas, mas também pela sua penetração nas altas camadas da sociedade romana, sendo possível encontrar cristãos em cargos importantes dos governos municipais e até nas famílias dos imperadores.

Em 303, após 19 anos sem conflitos com a Igreja, o imperador Diocleciano (244 — 313) foi responsável pela mais longa e mais sangrenta perseguição aos adeptos do cristianismo. De acordo com Eusébio, as medidas de Diocleciano foram uma espécie de castigo divino contra a secularização e a corrupção na Igreja (*HE*, VIII.I.VII). Os historiadores modernos oferecem outras interpretações, decerto menos sobrenaturais, mas todas elas a partir da noção de que as perseguições tiveram como objetivo reviver e valorizar as práticas tradicionais de Roma em detrimento de uma religião que representava uma ameaça a essas práticas.

Os éditos contra os cristãos foram precedidos de alguns incidentes. Em 302, após a realização de um sacrifício, não se produziram os sinais esperados. A culpa foi atribuída à presença de profanos. Diocleciano, então, ordenou que todos os presentes no local fizessem sacrifícios aos deuses; todos os que não obedecessem seriam castigados. De acordo com Lactâncio (240 — 320) (*apud* SIMON, 1968, p. 136), esse incidente foi seguido de uma tentativa de “purificação” do exército: todos os que se recusassem a participar das cerimônias aos deuses pagãos seriam perseguidos. Eusébio menciona esses dois incidentes, mas não estabelece relação entre eles. Para o bispo de Cesareia, a tentativa de purificar o exército foi anterior ao ano de 302. (*HE*, VIII.IV.I — IV).

Em 303, incitado por seu César, Galério, Diocleciano resolveu agir, lançando um édito válido para todos os territórios imperiais. Suas medidas incluíam o fechamento de igrejas, o extermínio de

livros religiosos e a retirada de cristãos que ocupassem cargos públicos. Esse primeiro édito mostrou-se insuficiente, dando lugar a um segundo édito que, dentre outras coisas, ordenava a prisão de clérigos. Houve ainda um terceiro édito para completar o precedente. Segundo este novo édito, os prisioneiros cristãos poderiam ser libertados, contanto que aceitassem prestar sacrifícios aos deuses “nacionais”. Um quarto e último édito, em 304, obrigou todos os súditos a sacrificar aos deuses do Império; em caso de recusa, podiam ser condenados a morte ou deportados para trabalhos forçados como mineiros.

Apesar de marcados pela violência, esses éditos distinguiram-se dos precedentes por não apresentarem uma forte adesão da opinião pública, com a resistência por parte de alguns magistrados quanto ao cumprimento das medidas (SIMON, 1968, pp. 137 — 138). Percebe-se, com isso, o efeito da expansão da religião cristã, que então se faz conhecer e respeitar. Conseqüentemente, ao início do século IV a perseguição aos cristãos nada mais é do que uma medida imposta “de cima”, nem sempre cumprido por seus súditos.

O ano de 305 trouxe uma transformação à história da tetrarquia. Diocleciano, sob influência de Galério, acabou abdicando e, em conformidade com esse sistema, o mesmo ocorreu com Maximiano (250 — 310). Galério e Constâncio (250 — 306) tornaram-se Augustos, e Galério escolheu os dois novos Césares: Maxímimo Daia (270 — 313) para o Oriente e Severo para o Ocidente. Sob a autoridade desses imperadores a perseguição ameniza-se gradualmente, culminando no édito de tolerância lançado por Galério em 311.

O édito de tolerância de 311, que leva o nome de quatro imperadores (Galério, Licínio, Maxímimo Daia e Constantino), Galério, inicialmente responsável por uma política anticristã, reconhece o cristianismo como *religio licita*; com isso, os fiéis cristãos puderam se reunir livremente para celebrar seus cultos. Garantiu-se, com isso, a paz aos cristãos em todo o Ocidente e em determinadas partes do Oriente.

O período entre 311 e 313 marca o fim de uma política de perseguição religiosa que não obteve êxito: o cristianismo gradualmente se distinguiu do judaísmo e ganhou influência no Império; as tentativas de exterminar seus fiéis não obtiveram êxitos e suas práticas religiosas não puderam ser suprimidas. Em 313, Constantino e Licínio (308 — 324) se reuniram em Milão para o casamento entre este e a irmã do primeiro. Dentre outras coisas, discutiram-se questões sobre a política romana em relação ao cristianismo, resultando, segundo certa tradição historiográfica, na promulgação do “édito de Milão”. O documento referente a esse édito, no entanto, perdeu-se. Restam apenas o texto conservado por Lactâncio, da versão redigida por Licínio ao governador da Bitínia, e o texto conservado por Eusébio, do mesmo texto, porém endereçado ao governador da Palestina. A existência desses dois textos, no entanto, não permite concluir que de fato existiu um édito publicado em 313 por esses dois imperadores. É mais preciso afirmar que em Milão Constantino e Licínio chegaram a

um acordo sobre questões já colocadas pelo édito de Galério acerca da postura a ser tomada em relação aos cristãos do Império. Foi apenas depois, quando Licínio tornou-se um perseguidor de cristãos e saiu de cena, que Constantino apareceu como o imperador escolhido por Deus para estabelecer a paz na Igreja.

A perseguição promovida por Licínio não teve motivações religiosas. Tratou-se, antes, de uma questão política, já que Licínio via na Igreja um importante corpo de apoio a Constantino (SIMON, 1968, pp. 138—139). Em 323 desencadeou-se uma guerra. Constantino lutou sob o símbolo do *labarum* e as palavras de ordem do “Deus salvador”. A Igreja enfim atingiu proporções “nacionais” dentro de um Império reconstituído em sua unidade. A vitória de Constantino foi adotada por Eusébio enquanto marco histórico do triunfo cristão sobre o mundo pagão — ainda que, conforme se viu, a formação de um “senso comum” cristão, de uma opinião pública favorável ao cristianismo tenha se constituído desde muito antes e que mesmo após a aproximação entre Constantino e os cristãos, não houve uma supressão imediata e agressiva do paganismo.

A ideia de um triunfo definitivo do cristianismo sobre o mundo romano não-cristão foi fundamental para a interpretação cristã da história e para a formação de uma perspectiva cristã acerca do Império Romano. Como veremos a seguir, Eusébio não foi pioneiro apenas por escrever uma história do ponto de vista cristão. Também o foi por oferecer uma interpretação cristã mais maduras entre seus contemporâneos acerca da existência do Império em relação à sua religião.

2.2 A HISTÓRIA, A IDEIA DE IMPÉRIO ANTES DO CRISTIANISMO E A IDEIA DE IMPÉRIO ENTRE OS AUTORES CRISTÃOS.

Não raro, as abordagens sobre o cristianismo e o contexto de seu surgimento, até a primeira metade do século XX, consideram-no ora como uma seita “estrangeira” e reflexo da “irracionalidade” vigente no mundo romano durante seu período tardio, seita que desde seu aparecimento teria conduzido o Império Romano à decadência, ora como resultado de um sincretismo entre a cultura helênica e o judaísmo. Tais perspectivas não estão de todo equivocadas. Conforme bem defendeu Arnaldo Momigliano, o politeísmo do império sob o paganismo era mais apropriado para a manutenção de sua unidade do que o modelo monoteísta cristão, resultando numa nova maneira de apreender a unidade do mundo romano.¹ No entanto, as manifestações pagãs que antecederam o cristianismo já faziam parte de uma tradição, já integravam a cultura antiga havia várias gerações; a chegada do cristianismo, por mais que a narrativa triunfalista de seus representantes sugerisse isso, não faria com que essas tradições desaparecessem da noite para o dia. Mais do que meros resquícios

¹MOMIGLIANO, Arnaldo. The Disadvantages of Monotheism for an Universal State. *Classical Philology*, Vol. 81, No. 4 (Oct., 1986), pp. 285–297.

de uma cultura decadente, as visões pagãs sobre o mundo em que viviam influenciaram diretamente os autores cristãos.

Os estudos surgidos a partir da segunda metade do século passado, sobretudo no que diz respeito à chamada Antiguidade Tardia, que se estende aproximadamente entre os séculos III e VI, e se destaque às continuidades e descontinuidades do mundo antigo no mundo cristão em desenvolvimento; *un changement sous la continuité*, nas palavras de Marrou (1997, p. 21 — 32).

Dentre os estudos sobre a Antiguidade Tardia, destaca-se o pioneirismo do historiador irlandês Peter Brown. Em suas obras, Brown procura empreender uma história da religião cristã em vista das mudanças ocorridas em áreas particulares do mundo romano — os “microcristianismos”, como o próprio historiador coloca (BROWN, 2008, pp. 13—17) — e desdobradas num espaço de tempo mais amplo.

O campo inaugurado pelos estudos da Antiguidade Tardia é tão vasto que possibilitou a análise não somente da difusão da fé cristã como também das demais manifestações religiosas com as quais os cristãos conviveram ao longo desse período (*i.e.*, o judaísmo, as práticas pagãs, o zoroastrismo e, posteriormente, o islamismo no período de sua expansão). A apreensão da vida espiritual e uma nova maneira de valorizar o âmbito do sobrenatural abrangeu não apenas o cristianismo, mas, como demonstra Peter Brown, todas as religiões da tardoantiguidade. Por esse mesmo motivo, em muitos casos, a religião oferecia um espaço discursivo comum e uma linguagem universal para que as populações das diversas partes do mundo romano pudessem pensar e argumentar. (BROWN, 1996, pp. 9—12)

A coesão do Império Romano e dos territórios que o compunham e a sua unidade espiritual são fatores diretamente relacionados. Autores como Christopher Dawson entendem que o catolicismo deu continuidade ao primado romano, mantendo uma unidade europeia mesmo após o colapso do Império. Sob um ponto de vista mais material, Henri Pirenne, em sua famosa tese, via no mundo Mediterrâneo uma unidade econômica que só seria interrompida pela expansão islâmica — e não pelas invasões bárbaras, conforme acreditavam outros historiadores (BROWN, 2008, 9 — 12). Peter Brown mostra-se mais cético quanto à existência de uma coesão, espiritual ou material, concentrada em um centro; Brown fala em termos de um “senso comum religioso”, compartilhado igualmente por cristãos e não-cristãos a partir de um “mundo sem um centro”. Conforme expôs o historiador irlandês, mesmo sob a autoridade de um império oficialmente vinculada ao cristianismo (ou seja, no período pós-constantiniano), o universo simbólico da elite política pouco ou nada tinha de cristão (BROWN, 1993, pp. 125—126). A apreciação estética dos monumentos da Antiguidade, por exemplo, não sofreu restrições e os cerimoniais imperiais frequentemente lançavam mão de temáticas pagãs. O modelo educacional da *paideia* tornou-se uma maneira de unir os diferentes “arquipélagos de cidades” que constituíam o território imperial (KASTER *apud* BROWN, 1998, p. 59), sobretudo em sua porção

oriental. Quanto mais uma comunidade local era influenciada pela cultura helênica, maior a penetração do governo romano.

O mundo romano era demasiadamente plural para se pensar em termos de uma centralidade que efetivamente tudo abrangesse; isso não quer dizer, contudo, que a noção de um Império não fosse objeto da reflexão das diversas culturas que o compunham. Quando se fala em Império Romano, lança-se mão de uma noção arbitrária que, *grosso modo*, diz respeito ao longo período da história romana entre 27 a. C. e 476 d. C. (ou 1453, caso se adote uma noção mais ampla), de um território que vai da Lusitânia à Síria, da Britânia ao Egito. Sua imensa população (cerca de 60 milhões de pessoas) apresentam as mais diversas articulações políticas e manifestações religiosas, sendo por vezes difícil fazer uma separação clara entre a esfera política e a religiosa. Alguns entendem que o mais correto seja falar em “Impérios Romanos”, um recurso cada vez mais usado entre historiadores para identificar a pluralidade de sentidos de determinados conceitos insuficientes para apreender uma realidade complexa. Aqui, no entanto, está em questão a visão que determinados grupos tinham acerca de Roma e seu Império. A variedade desses grupos, afinal, será retomada diversas vezes no presente capítulo e ao longo desta pesquisa.

Pensar a unidade do Império é fundamental para entender a própria história do cristianismo, já que a sua configuração beneficiou a expansão cristã. Na medida em que o cristianismo nasceu e se expandiu em períodos bastante peculiares do Império e, por outro lado, a fé cristã tinha pretensões universalistas que transcendiam os limites mundanos, era necessário justificar ontologicamente o seu aparecimento e a sua superioridade em relação a tudo o que a antecedeu. Por esse motivo, em um capítulo que pretende dar conta do mundo romano em que o cristianismo surgiu assim como da maneira como seus adeptos compreendiam e se situavam nesse mundo, cumpre entendermos as diversas perspectivas já existentes acerca do Império e como tais perspectivas se relacionam com a visão dos autores cristãos.

Primeiramente, é importante lembrar que nenhum autor cristão coloca o Império Romano (sua estrutura política, sua extensão territorial, suas tradições religiosas) como diretamente responsável pelo sucesso de sua religião. Na verdade, muitos historiadores antigos, cristãos ou não, chegam a fazer relatos e interpretações, mas poucos tentam explicar a história de Roma de maneira global. Em geral, os historiadores de tradição latina se interessaram tão somente pela formação do *imperium*. Coube a alguns historiadores gregos o interesse por uma explicação acerca da existência e da superioridade do Império Romano.

Políbio foi um dos poucos historiadores da Antiguidade a unir a definição de um objeto de análise (o Império romano; a sua superioridade) a uma explicação causal. Historiador grego que viveu longamente entre os senadores romanos, Políbio oferece uma interpretação da superioridade romana, concretizada com suas vitórias sobre Cartago e os reinados helenísticos, baseada em sua constituição

política mista, aliando um governo democrático (o povo romano), oligárquico (o Senado) e monárquico (os côsules). A conquista militar, portanto, era consequência de uma superioridade constitucional. O historiador grego, ao enfatizar o caráter político da supremacia romana, apresentou uma explicação diferente da trazida por seus contemporâneos, segundo os quais a superioridade de Roma dizia respeito tão somente à moral e à religião (MUSTI, 2010, p. 206; INGLEBERT, 1995, pp. 20 —21). Desde então, os autores romanos, contemporâneos ou posteriores a Políbio, não puderam deixar de adotar como objeto de reflexão histórica esse traço essencial da história política polibiana, tendo como questão central a própria noção de império e estabelecendo um limite cronológico inicial — neste caso, os eventos relacionados às guerras púnicas (MUSTI, 2010, p. 205—208). Para Políbio, a história de Roma constituía uma ligação de eventos, e por conseguinte de práticas humanas, que coincidia com uma ordem cósmica. Ao escreverem a história do Império, por conseguinte, os historiadores eram considerados colaboradores da divina Providência (ZANGARA, 2007, pp. 217 — 218).

É sobretudo no clássico de Fustel de Coulanges, *A Cidade Antiga*, que se pode ter uma noção de como as cidades da Antiguidade (Grécia e posteriormente Roma) surgiram a partir de uma unidade familiar cujo núcleo era a religião doméstica. A identidade cidadã, o pertencimento à *civitas*, ganhou novas configurações. Quando, cerca de um século depois de Eusébio, Agostinho opõe a *civitas dei* à *civitas mundi*, a cidade de Deus à cidade dos homens, não está meramente fazendo referência à queda do mundo romano até então conhecido. Refere-se, isso sim, a um novo nexos moral, religioso e — embora não reconheça — político representado pelo cristianismo numa época em que a realidade cristã já estava muito mais próxima de sua hegemonia medieval do que da tardoantiguidade.

Desde o período helenístico, que se seguiu ao declínio das cidades-estado gregas, passou-se a especular acerca dos valores universais sobre os quais a natureza e todas as relações humanas se assentavam. Tal fenômeno não se restringiu à especulação filosófica, representada pelo neoplatonismo e sua preocupação com o Absoluto, de um poder para além da compreensão e que tudo permeia. Havia um sentido bastante tangível, relacionado à mudança de um *logos* que englobava a unidade da *polis*, em âmbito local, para um *logos* relacionado a domínios mais amplos, de caráter universal. Roma tornou-se o Império universal por excelência.

A fórmula de Ênio (239 a. C. — 169 a. C.), trazida até nós por Cícero (107 a. C. — 44 a. C.) e posteriormente pelo próprio Agostinho, resume bem o pensamento sobre a unidade romana: *moribus antiquis res stat Romana uirisque* (“O Estado romano repousa sobre sua moral antiga e seus grandes homens”) (INGLEBERT, 1996, p. 21). Foi a partir dos princípios de *pietas* — um senso de dever, um senso de pertencimento religioso — e de *mores* que os romanos puderam constituir a sua *pax deorum*, isto é: um senso comum normativo assentado sobre a religiosidade e a moralidade tradicional que garantiria a predestinação de Roma para conduzir o mundo à eternidade. Com a instauração do

Império, o *princeps* passou a ser o agente responsável pelas boas relações com o âmbito divino. O *imperium sine fine* prometido por Virgílio (70 a. C. — 19 a. C.) aos romanos tornou-se um consenso cultural. Depois de Tibério (42 a. C. — 37 d. C.), a noção de *Providentia* desenvolveu-se notavelmente, com as divindades apoiando não apenas a existência de Roma como as dinastias imperiais (*idem*, pp. 21—22).

Apesar desse “senso comum” no que diz respeito ao pertencimento a Roma, é preciso lembrar que, mesmo em seu auge, o Império Romano sempre mostrou certa fragilidade institucional. Seus habitantes viam-se menos como súditos de um império do que como parte de um *commonwealth* de cidades privilegiadas, em cujas ruas era possível identificar a ostentação da influência das elites locais através de monumentos (BROWN, 2008, pp. 54—55). Para os imperadores, esse modelo “horizontal” de poder apresentava uma grande desvantagem, pois a governança dependia de um bom relacionamento com os representantes dessas elites, além de ser altamente suscetível a invasões externas e insurreições internas.

Foi Diocleciano quem estabeleceu — entre 284 e 305, período de seu reinado — uma unidade de fato, com um Estado que efetivamente se fez presente na vida de seus súditos. Dentre suas medidas, a maior delas foi a instauração de uma tetrarquia para melhor controlar o vasto território romano. Através de uma coalizção de imperadores, o mundo romano passou a ser oficialmente dividido entre a porção oriental, grega, e a ocidental, latina. O modelo da tetrarquia teve uma curta duração, mas, ao longo dos dois séculos entre Diocleciano e o fim da porção ocidental do Império (em 476), o mundo romano esteve sob o controle de um único imperador por apenas 23 anos. Desse modo, as atribuições que outrora encontravam-se nas mãos de oligarcas locais passaram a se concentrar nos imperadores, que dividiam suas funções e ajudavam-se mutuamente. As cidades continuaram a existir. Agora, porém, não mais se viam como parte de um mosaico de comunidades; o que tinham em comum passou a ser a lealdade ao imperador e seus representantes (*idem*, pp. 56 — 58).

O império estabelecido desde Diocleciano representou uma resposta a uma sociedade ávida pela restauração da ordem e da lei. Durante esse período, o elemento religioso foi um importante fator de coesão social, uma segurança de que os cultos tradicionais continuariam sendo adequadamente transmitidos e praticados. A manutenção das variadas religiões era fundamental, em seus diferentes níveis (dos deuses respeitados pelos filósofos aos deuses das classes inferiores, dos deuses locais às divindades imperiais), contribuía para a existência de uma civilização; elas eram responsáveis pela proteção do Império. Por isso, qualquer ameaça a essa ordem era tratada com hostilidade, conforme atestam as palavras do próprio Diocleciano: “A religião antiga não deve ser suprimida em favor de uma nova. Contrariar o que os ancestrais estabeleceram para todo o sempre, com seu lugar e destino definidos, é o maior dos crimes” (*apud* BROWN, 2008, p. 60).

O cristianismo, por constituir uma nova religião, poderia ser encarado com hostilidade pelos

partidários das religiões tradicionais do mundo romano. E de fato o foi: se os romanos tinham grande respeito pelas leis dos imperadores e consideravam-nas a fonte de toda a ordem, parece uma consequência lógica que o cristianismo passasse a ser considerado uma ameaça. Diferentemente das inúmeras seitas que colocavam em risco a ordem pública em certas localidades do Império e mesmo das organizações comerciais presentes nos ambientes urbanos, onde havia restrições de classe ou gênero, por exemplo, o cristianismo baseava-se numa visão de mundo universal, ignorando hierarquias sociais em favor da busca da salvação das almas individuais. Ninguém, portanto, nascia com o privilégio de deter o poder. Inevitavelmente, essa questão apresentou um problema às autoridades romanas, pois o cristianismo passou a ser percebido como uma religião de dimensões imperiais.

Na prática, todavia, o “império dentro de um império” representado pelo cristianismo no século IV, culminando na conversão de Constantino, mas com origens anteriores a esse evento, contou com a contribuição do próprio Império romano. Em termos econômicos, por exemplo, Roma proporcionou um incomparável sistema de comunicação viária, que certamente beneficiou a difusão da palavra cristã. Augusto, desde que chegou ao poder, tratou de realizar incontáveis obras viárias a serem aperfeiçoadas por seus sucessores. A navegação também se tornou uma opção, sobretudo a partir do momento em que os romanos afastaram a ameaça da pirataria. Havia grandes portos em importantes cidades prosperando nesse período. No Oriente: Alexandria, Éfeso, Esmirna e Selêucia de Antioquia e Cesareia Marítima; na Itália, Pozzuoli e Óstia, a serviço de Roma, além de Siracusa e Brindisi; na África, Cartago, Cirene e Leptis Magna; na Grécia, Tessalônica, Corinto e, no Adriático, Dirráquio; por fim, ao Ocidente, Marselha, Arles, Narbona, Tarragona, Cartagena e, para os lados do Atlântico, Gades. O mapa econômico do Império pode ser considerado, assim, uma espécie de primeira baliza da difusão do Evangelho. Sua importância se deve não apenas à facilidade com que os propagadores da palavra divina puderam se deslocar, mas também aos intercâmbios humanos que acompanharam esses negócios.

A própria “conversão” de Constantino conservou muitas características romanas. Assim como seus antecessores acreditavam que seus deuses trariam prosperidade ao Império, Constantino entendia que o deus dos cristãos havia sido o responsável pelo seu triunfo e pela ordem instaurada desde então. Da mesma forma, assim como o modelo imperial inaugurado por Diocleciano trouxe fim a certos privilégios aristocráticos, fruto do localismo que caracterizou o período anterior, o cristianismo, conforme visto, também pôs fim aos privilégios da cidade antiga (*idem*, pp. 61—62).

O cristianismo não rompeu por completo com a concepção de Império que se tinha até o momento. Sua diferença residia, no entanto, no fato de que para seus adeptos as almas (dos não-cristãos e dos cristãos) prestavam conta igualmente por seus pecados, mas sua salvação dependia da adesão à fé cristã. Diante disso, os cristãos precisavam se reportar a uma cidade para além do

imperium mundano. Mais do que conflitos com os pagãos, a questão do mundo romano para além dos limites da fé cristã e as relações com o seu surgimento suscitou diferentes interpretações dentro do próprio cristianismo.

Antes de entrar na questão das diferentes visões cristãs a respeito do Império Romano, é preciso lembrar que existia uma divisão anterior ao cristianismo no que concerne à importância do Império Romano para a história. Enquanto a porção ocidental, latinizada, do Império continuava a pensar como Virgílio, em termos de uma continuidade desde a República a um Império eterno, o Oriente helenizado ignorava o período republicano (INGLEBERT, 1995, p. 22). Afinal, foi só a partir do império que os gregos puderam se reconhecer enquanto cidadãos e puderam ocupar cargos públicos, participando efetivamente da vida política — o desenvolvimento do culto imperial, por exemplo, atesta a receptividade à figura do imperador no Oriente. Quanto aos gregos ocidentais, eles gradualmente adotaram a língua, a cultura e as instituições romanas e, a partir dessa latinização, puderam incorporar a *pietas* e a *mores* de Roma à sua historiografia (*idem*, pp. 22—23).

O cristianismo enfrentou dificuldades para conciliar a história de Roma à narrativa da Bíblia. Havia menções de Roma, por vezes positivas, nos livros dos Macabeus, mas elas eram insuficientes e foram ofuscadas pelas perseguições promovidas pelos imperadores Nero e Domiciano. Isso explica a imagem negativa de Roma no Apocalipse de João, no século I, e em autores de períodos posteriores (*ibidem*). Com a gradual separação entre judaísmo e cristianismo, o sentimento de originalidade e de superioridade do modelo imperial, alguns cristãos passaram a adotar um novo ponto de vista; um ponto de vista positivo.

A questão da presença do cristianismo no Império foi incorporada pelos cristãos orientais à sua apologética, na tentativa de estabelecer um diálogo com os pagãos (entenda-se: para convertê-los). Orígenes foi o primeiro a expressar de maneira clara o problema da existência do Império Romano. Para combater os argumentos de Celso, para quem os apegos religiosos dos cristãos os tornava maus cidadãos, Orígenes alegava que a moralidade cristã oferecia uma obediência mais austera ao poder imperial:

Pode-se responder a isso afirmando que nos momentos apropriados nós oferecemos a contribuição divina aos imperadores. E fazemos isso em obediência às palavras apostólicas que dizem: “Eu vos exorto, assim, primeiramente a fazer orações, súplicas, intercessões e dar graça a todos os homens, aos imperadores e a todos que detiverem a autoridade”. Com efeito, quanto maior a devoção de um homem, mais efetivo ele é em sua obediência ao imperador — mais até do que os soldados que deixam seus postos para matar o máximo possível de inimigos (*Contra Celso*, VIII. LXXIX)

As palavras de Orígenes sugerem que, a longo prazo, o cristianismo oferece melhores perspectivas de estabilidade e sobrevivência para o Império. O mesmo Orígenes, contudo, também em seu *Contra Celso*, sugere que a *pax romana* é uma condição necessária para a propagação do evangelho; uma causa material que permite a difusão da nova fé cristã (*op. cit.*, II.XXX). Trata-se, no entanto, de uma

causa material ordenada por uma finalidade superior: a divulgação da verdade divina em todos os territórios romanos. Orígenes, assim, desenvolveu uma dupla finalidade para o Império. Uma finalidade histórica — voltada para a existência do Império em si e a sua importância para a difusão da fé cristã — e uma finalidade ontológica, que coloca o Império a serviço da verdade evangélica. Com isso, tem-se um ponto de vista coerente com a perspectiva grega em relação a Roma, supramencionada, e com uma perspectiva nascente do cristianismo bastante semelhante com o que Eusébio apresenta na *HE*.

Contudo, se o Império está a serviço da religião e todos os eventos estão condicionados pela vontade divina, era necessário justificar os eventos negativos que assolaram os cristãos durante longo período da história do período imperial. Coube a Eusébio fornecer essa explicação, presente em diferentes textos seus. Na *HE* (I, V.II), primeiramente, o bispo de Cesareia encara o advento do Império, através do aparecimento do primeiro rei estrangeiro dos judeus, Herodes, como um sinal do cumprimento da profecia de Moisés. Da mesma forma, a ascensão de Augusto e o estabelecimento da *pax romana* tratar-se-ia, na verdade, do estabelecimento da *pax christi*. Em sua *Demonstratio evangelica* (III. VII. XXX—XXXV), Eusébio desenvolveu o argumento já trazido por Orígenes: o Império Romano foi um instrumento da Providência para favorecer a difusão do Evangelho. O problema dessas interpretações é que a paz romana de Augusto deu-se anteriormente à encarnação de Cristo. A fim de evitar que o Império fosse apresentado como a causa eficiente do cristianismo e, ao mesmo tempo, que as desventuras dessa fé se tornem uma contradição dentro de sua narrativa, o autor da *HE* procurou demonstrar como a fé cristã pôde se desenvolver mesmo contra as perseguições, apresentados como fruto de aberrações por parte de governantes responsáveis por um sofrimento generalizado (caso de Nero e Domiciano, por exemplo).

Ao tratar do triunfo de Constantino, o bispo de Cesareia preenche o hiato entre a questão da autoridade imperial e o estabelecimento da religião cristã. O sucesso do imperador convertido representa dois aspectos da mesma vontade divina, responsável pela unificação dos espíritos humanos pela revelação da verdade e pela unificação política da humanidade sob um só Império, que se tornou modelo para os cristãos. Não é exagero especular que, caso Eusébio tivesse sobrevivido até o governo de Teodósio, teria considerado esse imperador uma consequência lógica do triunfo do cristianismo. Esse modelo de Império Romano cristianizado foi adotado posteriormente por Justiniano, Carlos Magno e outros importantes soberanos cristãos. Cinco séculos depois de Políbio, a constituição romana, desta vez sob a monarquia inaugurada por Augusto, continuou sendo a explicação para a superioridade de Roma. A conquista institucional do cristianismo, representada pela aproximação com os imperadores, estimulou novas reflexões acerca do passado cristão, do ponto de vista de uma nova geração, e a necessidade da unificação da fé para evitar insurgências, preocupação não muito diferente da que outrora tinham os imperadores em relação ao cristianismo.

No que diz respeito à sua relação com o Estado e com as instituições seculares em geral, os cristãos ocidentais e os orientais desenvolveram posturas distintas, e a sua relação com a história do cristianismo dentro do Império segue a mesma tendência. Entre os orientais, nada foi alterado na administração imperial, estabelecendo-se limites claros entre o papel da Igreja e do Estado. Ao Ocidente, por seu turno, os cristãos mantinham uma relação mais ambígua com a vida política e a presença do Estado. Tais posturas refletem o seu entendimento acerca da relação entre a história de Roma e a história do cristianismo. Enquanto entre os cristãos orientais, desde Orígenes até Eusébio, desenvolveu-se a ideia de que o Império acabou servindo como um instrumento da Providência divina para o triunfo da religião cristã, entre os ocidentais as reflexões sobre a história imperial surgiram tardiamente, sobretudo a partir do fim do século IV.

Antes disso, Tertuliano (160 c. — 220 c.) afirmava que cabia tão somente a Deus o estabelecimento do *regnum*, cuja razão de ser não é conhecida pelos homens. O autor não vê sentido na ideia de que os deuses pagãos teriam contribuído para o sucesso do Império Romano e, para refutá-la, lembra que houve outros impérios universais (os babilônios, os medas, os egípcios, os assírios) anteriores a Roma, sem terem contado com a ajuda desses deuses (*Apologética*, XXVI, I—II). Para Tertuliano, a história diz respeito apenas à história bíblica, do evangelho; embora não deixe de reconhecer a legitimidade do poder romano, para ele, é inconcebível que um imperador se torne cristão (*Apologética*, XXI—XIV). Suas descrições acerca das conquistas romanas são feitas de maneira negativa, já que elas teriam se dado por meio da imposição e da força bruta. Os cristãos latinos do século III, em geral, fazem eco ao pensamento de Tertuliano: a história de Roma não integra o plano divino.

Passou-se cerca de um século desde Tertuliano para que um cristão no ocidente se preocupasse efetivamente com a história romana e sua relação com o cristianismo. Ambrósio, bispo de Milão, em seu debate com Símaco sobre o altar à deusa Vitória no Senado romano, defende que Roma conquistou uma abrangência universal graças à coragem, de seus soldados, e não pela vontade dos deuses (INGLEBERT, 1995, p. 33). Atribui-se à hegemonia dos romanos, aqui, portanto, uma causa humana. Em geral, Ambrósio trata a história romana como uma sucessão de triunfos e fracassos, como fruto do puro acaso. Por vezes, no entanto, o bispo de Milão relacionava o Império romano à narrativa bíblica, misturando elementos religiosos e profanos — diferentemente do que fizera Tertuliano. Ao se dirigir a Graciano, o autor compara os godos, o povo vindo do Norte, a Gog, enquanto o império romano cristão seria Israel; se Valente foi derrotado na batalha de Adrianópolis, isso se deu pelo fato de ser um infiel. Em um texto datado da ocasião da vitória final de Teodósio, em 392, é possível encontrar a afirmação de que se trata do resultado da paz desejada por Cristo e viabilizada a partir do reinado de Augusto (*idem*, p. 34). Diante disso, pode-se afirmar que o bispo de Milão não apresenta uma visão clara sobre a história de Roma. Para ele, não existe um objeto histórico

“história romana”: existe uma história profana — relacionada sobretudo ao período da República — e uma história sagrada — relacionada aos judeus, à Igreja e ao período de Roma sob os imperadores cristãos, onde há a intervenção da vontade divina. Embora não haja uma exclusão da história profana, como em Tertuliano, tampouco há uma síntese entre essas duas histórias. De acordo com essa perspectiva, não há uma transição entre a República e o Império, muito menos entre o Império “profano” e o Império cristão. A concepção de Tertuliano acerca da história, assim, possui o mérito de ser mais coerente, rejeitando quaisquer ligações entre a ação humana (isto é, a história profana) e a intervenção divina. O que Ambrósio propõe, por sua vez, é uma justaposição de uma história imperial divina e uma história republicana, humana, tentando apreender aspectos culturais latinos e gregos, pagãos e cristãos (*idem*, pp. 34 — 35).

Foi a partir do modelo trazido por Eusébio e imitado por seus sucessores que a interpretação cristã sobre a história do Império romano atingiu a sua maturidade, por assim dizer. O bispo de Cesareia soube estabelecer uma síntese entre o protagonismo da fé cristã na história, da vontade divina, e uma interpretação do papel de Roma — seja nos casos em que a história romana era apreendida desde o seu período republicano, seja nos casos em que apenas o período imperial merecia atenção — que sempre foi alvo da atenção dos historiadores do mundo romano. Em Roma, mesmo as crônicas pré-literárias apresentam um caráter oficial, magistral, estadual. As demais fontes da memória histórica (poemas, *laudationes* fúnebres, etc.) também parecem celebrar a glória das *gentes* ou mesmo de personalidades específicas, mas sempre na sua relação com a cidades (MUSTI, 2010, pp. 191—192); numa celebração, numa justificação de Roma. É essa justificação que dá forma à historiografia dos romanos, que permite uma passagem do registro cronista à historiografia, a uma narrativa continuada que reconstrói de maneira abrangente um período mais ou menos longo da história.

A *História* de Eusébio celebra o cristianismo e seu triunfo no Império Romano através da figura do imperador Constantino. Mas, a exemplo do que pode ser encontrado entre os historiadores romanos não-cristãos, sua história possui fortes elementos morais e normativos. Assim como os historiadores pagãos (*e. g.*, Políbio, Salústio, Tito Lívio) que narravam a grandeza de Roma alertavam para a corrupção interna que a *avaritia* (avidez) e a *ambitio* poderiam causar, o autor da *HE* demonstra preocupações com os problemas internos da Igreja e as ameaças à sua coesão. Assim como esses mesmos historiadores pagãos preocupavam-se com os inimigos externos ao mundo romano, Eusébio também tratou das relações entre o cristianismo e os adeptos das demais tradições com as quais compartilhava o território romano; relações de antagonismo e convergências necessárias para que se possa compreender os elementos identitários da narrativa histórica cristã.

CAPÍTULO 3

A HISTÓRIA ECLESIAÍSTICA DE EUSÉBIO DE CESAREIA E SEUS TEMAS

Viu-se até aqui que a noção de pertencimento a um Império universal, do ponto de vista religioso (pagão), moral e político esteve presente em inúmeros historiadores que precederam o autor da *História Eclesiástica*. Se sob esse aspecto o bispo de Cesareia não foi um pioneiro, ver-se-á que seu pioneirismo residiu no sentido cristão que conferiu à história e na maneira como articulou esse sentido com o mundo romano do qual fazia parte. Num primeiro momento, os autores cristãos tinham diferentes maneiras de entender a importância do Império romano para a existência e a consolidação da fé cristã. Foi Eusébio quem, através de uma perspectiva histórica, proporcionou um justo meio entre o mundo secular, o mundo dos romanos e de seus imperadores, e as questões doutrinárias de um cristianismo cada vez mais protagonista no Império.

No presente capítulo estão presentes os temas que pautaram a *História* de Eusébio, tal como o autor as abordou, sem perder de vista o caráter retórico dessa abordagem. Ainda que cristãos, judeus e pagãos tivessem suas convergências sob alguns aspectos, há de se lembrar que o cristianismo buscava uma afirmação frente ao que até então constituía o mundo romano. Daí o caráter apologético da escrita de Eusébio, assim como uma plena consciência acerca dos temas a serem abordados, que passariam a pautar não somente a escrita da história do cristianismo a partir de então mas também a identidade cristã, isto é: a noção do que é ser cristão, a visão de mundo cristã e como um adepto do cristianismo lida com o seu entorno. Não à toa, conforme será exposto no capítulo de encerramento, os temas tratados na *HE* foram revisitados por autores inspirados pela obra de Eusébio, do século IV ao período moderno, independentemente de seus diferentes contextos.

A escrita da história cristã inaugurada por Eusébio não mostrou-se incompatível com os historiadores não-cristãos que o antecederam. Uma das principais diferenças, poder-se-ia afirmar, reside justamente na “ideia mestra” os eventos narrados pelo historiador. Tucídides, por exemplo, sustenta a importância de sua obra em relação aos relatos de eventos presentes nos épicos de Homero e nas *Histórias* de Heródoto com base nos critérios que costumavam pautar essas narrativas, quais sejam: os acontecimentos políticos, as mobilizações militares e as relações diplomáticas. Essa era a maneira tradicional de se escrever história. Existia uma preocupação em conferir um estilo apropriado e atribuir palavras aos personagens de modo que parecessem coerentes com a circunstância histórica narrada. Cícero insistia no aspecto formal da historiografia; fazer história, para o autor, significava combinar a forma e a “substância” em uma totalidade harmônica. Do século I a. C em diante, contudo, passou-se a fazer uma separação mais estrita entre a “matéria bruta” e a obra finalizada (FORNARA, 1983, pp. 59—60). Se o pioneirismo da *HE* reside no uso que faz da documentação, transcrevendo-a

em vez de meramente fazer referências a narrativas dotadas de autoridade, isso não resultou em nada que se possa associar ao trato documental que existiria, por exemplo, entre os historiadores modernos — dentre os quais muitos críticos do uso feito por Eusébio de suas fontes. Na *HE*, pela primeira vez se lança mão de documentos para manter uma narrativa coerente com o sentido da história — um sentido cristão da história.

Independentemente do período em questão, a história jamais é simples; escrevê-la envolve fazer determinadas seleções — por vezes arbitrárias, por vezes em vista de determinados objetivos pedagógicos — e partir de determinados critérios. Escrever uma história a partir do ponto de vista cristão seria, por conseguinte, uma maneira de organizar os eventos relevantes compreendidos em um determinado período da existência dessa religião. Decerto havia a questão de que a Igreja era considerada uma extensão do domínio divino, à parte dos acontecimentos mundanos — questão sintetizada pela oposição Cidade de Deus e Cidade dos Homens estabelecida por Agostinho de Hipona.. Para o próprio bispo de Hipona, no entanto, a vida cristã dizia respeito a uma convivência coletiva, uma *socialis uita* (MARROU, 2006, pp. 20—21) e à inserção do homem em uma comunidade histórica. Em um longo prazo, com o avanço e a predominância da fé cristã no ocidente medieval, isso resultou em uma confusão entre a cidade de deus e a cidade dos homens, de modo que Otão de Freising, tio de Frederico Barba-ruiva, concebeu sua Crônica como uma História de *duabus civitatibus*, uma história de duas cidades, e, a partir do livro V, antes de abordar o desenvolvimento do Império Cristão, afirma: “visto que todo o mundo, incluindo os imperadores, salvo algumas exceções, tornaram-se devotos do cristianismo, parece-me que o que compus não foi uma história de duas cidades, mas praticamente a de uma só, a da Igreja (...)” (*idem*, p. 29).

No contexto tardo-antigo do século IV, todavia, o mundo cristão era apenas mais uma parte de um mundo romano ainda amplamente relacionado a uma esfera secular, assim como a outras tradições religiosas e culturais com as quais os fieis cristãos precisavam conviver. Trata-se, por certo, de uma etapa de maturidade do cristianismo, devidamente identificada por Eusébio, que entendia-se herdeiro de um cristianismo de uma fase anterior, do tempo dos mártires. Trata-se, ademais, do período em que se estabeleceram os cânones cristãos e em que, através da organização e realização de concílios da Igreja, estabeleceu-se um alinhamento com o modelo de fé nicênio. No entanto, como bem lembrou Ernest Renan, a história de uma religião não é feita apenas de teologia. O avanço institucional do cristianismo se deu em meio a controvérsias e questões que ultrapassavam o âmbito das discussões doutrinárias, e foi sob tais condições que a ortodoxia cristã pôde se estabelecer.

A exemplo dos historiadores não-cristãos precedentes, Eusébio também se deparou com uma série de informações a serem selecionadas e reunidas de forma coerente. O homem é, como afirma Aristóteles, um *zoon logon echon*, um ser dotado de *logos* e com a capacidade de *legein* — isto é, de eleger e unir. Na história eclesiástica inaugurada pelo bispo de Cesareia, a capacidade de selecionar e unir os materiais históricos relevantes era dada pelo *logos* divino. Não são as musas, tal como o

fazem os rapsodos, que Eusébio evoca na abertura de sua *História*; tampouco está em questão um enunciador consciente, como em Tucídides, ou uma história composta de autores importantes, lançados como autoridades para corroborar uma narrativa, como era costume entre os historiadores romanos. A narrativa histórica da religião cristã se desenrola através da manifestação do *logos* divino, e é a partir disso que, por exemplo, justifica-se o aparecimento de Jesus Cristo em um momento específico da existência do Império Romano, quando os homens estavam então preparados para apreender a sabedoria e a virtude do deus dos cristãos. Em outras palavras, poder-se-ia afirmar que foi a partir desse período que a fé cristã passou a se reconhecer enquanto parte de uma comunidade religiosa: se até então o Deus-Logos se manifestara apenas através de sinais, agora ele poderia efetivamente ser identificado por seus fiéis — tal como a verdade cristã era revelada a partir do batismo. A criação de um lugar-comum cristão em torno de uma obra de história, em complemento aos escritos exclusivamente doutrinários, deu-se a partir de uma série de temas com uma significação específica para os fiéis cristãos do século IV.

Decerto a constituição de uma memória cristã a partir da história não ocorreu a partir de temas aleatórios; tampouco a seleção dos temas abordados se deu de maneira arbitrária. Uma das contribuições da noção de Antiguidade Tardia e os estudos realizados a partir dela foi a de perceber que as medidas tomadas pelas autoridades romanas, as medidas oficiais, muitas vezes foram menos exitosas do que outras maneiras mais informais, por assim dizer, pelas quais os valores cristãos se fixaram na sociedade romana. O *Codex Theodosianus*, por exemplo, propunha-se a restringir e a suprimir determinadas práticas pagãs; sua influência se mostrou, em determinados casos, menos efetiva do que a presença de autoridades cristãs vinculadas a comunidades locais.² Mesmo Eusébio nunca atribuiu ao imperador o papel de suprimir as práticas pagãos; tal função caberia tão somente ao verdadeiro Deus, a partir de exemplos, pela observância e pelo ensino doutrinário (SESTON, 1947, pp. 129 — 130). Outro exemplo, mais especificamente sobre a tentativa de criar um objeto de recordação, diz respeito à Basílica de São João de Latrão, idealizada pelo imperador Constantino como parte de um projeto monumental cristão para recobrir o velho centro monumental pagão em Roma, de forma que o templo fosse o principal monumento cristão. O projeto de Constantino não vingou, e o mapa cristão centralizou-se no túmulo de São Pedro; ao que parece, o imperador ignorou a importância que os cristãos atribuíam aos mártires, assim como aos seus túmulos e seus objetos. Mais do que isso, o exemplo anterior atesta o quanto é necessário ter em vista os fatores locais, o aspecto cronológico e os indivíduos implicados quanto se pretende entender a constituição de uma

² BROWN, Peter. *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité Tardive: ver un Empire chrétien*. Paris: Éditions du Seuil, 1998, p. 188. e FOX, Robin Lane. *Pagans and Christians*. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1986, pp. 666 – 667 sugerem essa mesma tese de que o cristianismo teria se beneficiado de fatores locais para sua difusão. Em *The Rise of Western Christendom*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, pp. 12 – 24, Brown afirma que é só a partir do início do período medieval que se pode falar em termos de um cristianismo centralizado.

memória cultural.

A memória cristã, em especial, não se constituiu a partir de temas aleatórios; tampouco a seleção desses temas se deu de maneira arbitrária. Os temas a serem abordados na *HE* de Eusébio aparecem já em seu próêmio. Trata-se de temas relacionados aos feitos humanos, dos quais a história necessariamente prescinde e lhe conferem a monumentalidade de que a presente pesquisa se ocupa. Quais sejam: "aqueles que em diferentes gerações proclamaram a palavra divina, de maneira oral ou escrita"; "aqueles que, pelo amor às inovações, cometeram grandes erros e, autoproclamando-se descobridores da sabedoria, recebendo falsamente esta denominação, devastaram impiedosamente, como lobos ferozes, o rebanho de Cristo"; "as adversidades que acometeram toda a nação judia em consequência de suas conspirações contra nosso Salvador"; "o caráter daqueles que em diversos períodos luram por ela [pela palavra divina], enfrentando derramamentos de sangue e torturas" (*HE*, I. I).

Mas nem tudo se encontrava à mercê do arbítrio dos homens. A *História* de Eusébio traz um elemento sobre-humano, responsável pela dimensão cósmica das obras — isto é, da obra historiográfica em si e dos feitos humanos, empreendidos ao longo do período de que a narrativa se propõe a dar conta. Ao mencionar que o conhecimento do *logos* divino se deu a partir do momento em que os homens se tornaram aptos a reconhecê-lo, assim como quando menciona que, antes disso, a humanidade vivia na total ignorância das leis, das manifestações artísticas e intelectuais, em um estado de barbárie e de sacrilégio, até sofrerem castigos divinos e receberem a lei mosaica — que apresenta, por assim dizer, uma função civilizadora —, o autor da *HE* lança mão de inflexões em sua narrativa, denotando o seu caráter providencialista. Nas páginas que se seguem, com base nos temas a partir dos quais a narrativa do historiador cristão se constituiu, veremos de que maneira a *História* de Eusébio relacionou a dimensão cósmica, o “sentido cristão” de sua obra, e o elemento posicional, que circunscreve a narrativa histórica a um contexto específico e é próprio da formação de uma memória religiosa cristã.

3.1 PAGANISMO E CRISTIANISMO

Durante os primórdios do cristianismo, os vínculos com o judaísmo ainda se mostravam bastante estreitos. Ainda que não seja uma questão livre de controvérsias, é difícil determinar se o cristianismo em seus primórdios voltava-se para um público mais abrangente do que o dos seguidores da religião de Israel. No evangelho de Matheus, por exemplo, atribui-se a Jesus Cristo a afirmação de que não tinha por objetivo romper com os profetas e com a Lei; antes, pretendia colocá-la em prática (*Mat.*, 5, 17). O impulso à conversão da parcela pagã do mundo romano costuma ser associada ao nome de Paulo de Tarso, primeiro a se afastar do legalismo judaico em favor de uma apologia da “loucura da cruz” (1Cor, 1, 18). Por certo, a partir de Paulo a aproximação do cristianismo com os

pagãos se torna mais evidente, alguns chegam a afirmar que é a partir de então que a fé cristã assume seu universalismo, mas a relação dos cristãos com as demais religiões do mundo romano, ao menos no período anterior ao século IV, apresenta algumas dificuldades de identificação.

Ao longo dos séculos II e III, sobretudo com a filosofia patrística, discutiu-se mais a fundo sobre até que ponto seria permissível uma influência do pensamento pagão sobre o cristianismo. Por parte dos pagãos, as menções ao cristianismo, em um primeiro momento, foram escassas. Com frequência os cristãos eram lembrados em função de sua irreligiosidade (isto é, por não se alinharem às religiões tradicionais romanas) e associados à misantropia — *odium humani generis*, nas palavras de Tácito —, além de acusações de antropofagia, incesto e insubordinação política. Além de Celso, um dos mais lembrados críticos do cristianismo nesse período, inúmeros nomes da tradição literária se posicionaram contra o cristianismo. Dentre eles, é possível mencionar as sátiras de Luciano de Samósata, o imperador Marco Aurélio, assim como as críticas do neoplatônico Porfírio. As críticas, somam-se a isso as perseguições sofridas pelos cristãos, a serem abordadas em um outro momento desta pesquisa (SIMON, 1968, p. 116).

O estranhamento pagão quanto ao cristianismo tinha certa razão de ser. Afinal, as relações entre as diferentes tradições religiosas do mundo romano tinham como base a reciprocidade, inconcebível segundo o exclusivismo e o proselitismo das religiões monoteístas. Estas, aos olhos dos representantes pagãos, eram apóstatas das religiões tradicionais de Roma, e sua difusão pelo Império, independentemente da compreensão de suas particularidades doutrinárias, representava uma ameaça.

A relação entre o cristianismo e o paganismo tal como se expõe ao longo da *HE* ocorre a partir de dois aspectos. Em um âmbito mais doutrinário, por assim dizer, seu autor procura demonstrar a ancestralidade da fé cristã em relação às verdades dos principais pensadores pagãos. Ao longo da obra, a narrativa se desenvolve com base na transição do período em que os cristãos sofreram perseguições por parte das autoridades do Império Romano para o período contemporâneo a Eusébio de Cesareia, quando se vivenciou, sob a ótica do autor cristão, o triunfo da fé cristã sobre o paganismo.

Cumprir lembrar que a noção de paganismo é demasiadamente ampla; uma generalização que contribuiu para que os cristãos se situassem em relação a seus adversários. Na verdade, para lançar mão de uma imagem empregada por Pierre Chuvin (1990, p.17), o paganismo no contexto do surgimento e da difusão do cristianismo era como um mosaico de religiões ligadas a uma ordem estabelecida. Nem por isso a compreensão do paganismo passa necessariamente pela análise de cada uma dessas tradições religiosas existentes no vasto território do mundo romano.

Em primeiro lugar, é necessário definir o que se entende por paganismo no contexto em que Eusébio produziu a sua *HE*. Para o bispo de Cesareia, as novas condições do cristianismo haviam sido responsáveis pela unificação das pluralidades presentes no Império, tanto no que diz respeito aos conflitos com outras tradições religiosas quanto às diferentes interpretações heterodoxas da fé cristã:

E assim se reconhece a paz mais profunda, sem diversidade de domínio nem governo

nacional, em que nenhuma nação empunha espadas contra a outra (...) Visto que tal estado das coisas jamais se viu em outra época que não a do Império Romano, desde o nascimento de nosso Salvador até o presente, eu a considero prova irrefutável de que o profeta se refere ao momento da vinda de nosso Salvador entre os homens. As coisas realizadas sob esses domínios estão corretas na medida em que forem feitas conforme a vontade desses poderes. Mas romper com as leis estabelecidas em cada região desde o princípio não é sagrado (*apud* COOK, 2002, p. 94).

Por seu turno, os representantes do paganismo reconheciam a pluralidade de manifestações e tradições filosóficas presentes no território do Império Romano desde muito antes da era cristã. De fato, essas manifestações passaram por metamorfoses desde os mitos mais arcaicos à cosmogonia concebida por Hesíodo; desde as divindades referidas pelos dramaturgos do século de Péricles ao período helenístico e sua crítica de caráter filológico aos mitos; embora isso não permita que se pense em termos de uma noção perene de paganismo, existia uma intercambialidade das divindades pagãs, como bem ressaltou Celso. De acordo com este conhecido opositor dos cristãos, o paganismo preservava a variedade de costumes das nações formadoras do Império: “(...) mas também é possível que as diferentes regiões do mundo, desde o princípio, tiveram atribuídas a si diferentes poderes tutelares e foram divididas em domínios de mesma proporção, sendo assim administrados.

Em resposta ao avanço cristão, é possível notar um aumento da coesão em torno de uma tradição pagã,³ fazendo com que algumas localidades se tornassem verdadeiras zonas de conflitos entre os adeptos do cristianismo e do paganismo. O que os unia era sobretudo a necessidade de sustentar uma tradição, independentemente da crença em deuses distintos. Se até o momento os pagãos haviam adotado uma postura defensiva, ou até indiferente em relação ao cristianismo, as coisas tomaram um novo rumo conforme a fé cristã adquiria unidade.

Ainda que uma das principais objeções ao cristianismo por parte de seus primeiros críticos dissesse respeito à sua incapacidade de apresentar uma unidade em decorrência de suas divisões internas, nem sempre esses opositores mantinham uma postura unânime em relação às suas próprias crenças. Era notável a distinção entre os pensadores pagãos, sob uma pretendida perspectiva meramente especulativa, distanciada das práticas religiosas — uma postura atópica, para utilizar o termo resgatado por Pierre Hadot a partir do *Teeteto* platônico —, e aqueles que mantinham práticas de caráter mais popular, as *superstitio*. Mesmo nos comentários de Celso é possível identificar um desprezo pelas práticas “supersticiosas”, a ponto de compará-las ao cristianismo:

Os cristãos se comportam como os populares que depositam uma fé irracional naqueles que coletam doações para a Grande Mãe e nos intérpretes de presságios, assim como em figuras como Mitra, Sabadios (...) ou nas visões de Hécate ou qualquer outro *daemon* ou *daemones*. Os cristãos agem a exemplo dos homens cruéis que se aproveitam da ingenuidade dos crédulos e fazem com eles o que bem entendem. Alguns sequer se importam com a falta de sentido, resumindo-se a seguir coisas como “Não faça perguntas, simplesmente acredite”, “A fé irá salvá-lo” ou “O conhecimento mundano é algo nocivo, o bem reside na tolice” (*apud* NOCK, 1998, pp. 204 — 205)

³ Sobre a coesão pagã como resposta ao avanço do cristianismo, ver: SALZMAN, Michele R. *Pagans and Christians*. In: *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. New York: Oxford University Press, 2008, pp. 186 – 206.

Alguns nomes, como Tertuliano (*Aos pagãos*, I. X), de fato defendiam a “irracionalidade” da fé (cristã) em oposição às especulações filosóficas por parte de alguns pensadores pagãos, acusando-os de se voltarem contra o seu próprio povo, pois desprezavam os próprios deuses nos quais diziam acreditar. Ainda assim, todos os cristãos ou judeus convertidos eram considerados apóstatas em relação à religião dos romanos; eram, em outras palavras, *atheos*: não porque não acreditassem nos deuses pagãos, mas sobretudo pelo fato de não fazerem parte de uma tradição comum a estes.

A postura cristã quanto à influência do pensamento pagão, por sua vez, podia se mostrar bastante ambígua. É o que se vê, por exemplo, na *Carta aos jovens sobre a utilidade da literatura pagã*, onde Basílio de Cesareia recomenda um uso dessa literatura não muito diferente do que Eusébio faz em relação à historiografia pagã, conforme já se viu: na medida em que existam elementos não-comprometedores para a verdade cristã, tais elementos podem muito bem ser incorporados. Pascal, muitos séculos depois, sintetizou muito bem a postura dos cristãos quanto à legitimidade do pensamento pagão; segundo ele, mesmo o pirronismo, do alto de seu ceticismo pleno, era considerado verdadeiro, visto que surgira antes de a doutrina cristã ser anunciada ao mundo e tinha como alvo o pensamento vigente até aquele momento. O pensamento pagão, até certo ponto, era encarado como uma interpretação incompleta dos ensinamentos cristãos enquanto estes ainda não haviam sido revelados ao mundo e mais tarde tiveram sua utilidade na difusão da verdade cristã em um ambiente em que a presença pagã ainda era intensa. Não raro, os pensadores cristãos procuravam cristianizar o uso dos temas filosóficos pagãos, interpretando-os de maneira alegórica à luz do Antigo ou do Novo Testamento. Mais tarde, para os cristãos ao Ocidente, mais do que ao Oriente, a persistência da tradição pagã se tornaria uma questão problemática (VER MARKUS).

Costuma-se ressaltar a semelhança entre o monaquismo cristão e o modo de vida adotado pelos filósofos pagãos em relação às práticas mundanas. Assim como os filósofos adotavam um modo de vida próprio, para além das práticas cotidianas da maioria da população, os monges cristãos também seguiam um modelo disciplinar, posteriormente adotado pela própria comunidade cristã de maneira mais ampla. O cristianismo, indiscutivelmente um modo de vida, adotava certos valores e certas práticas que em muito se aproximavam daqueles até então próprios do paganismo.

Conforme Mary Douglas bem demonstrou em seu *Pureza e Perigo*, a divisão entre práticas ritualísticas e crenças religiosas baseadas em princípios éticos fora uma tendência entre as interpretações antropológicas do século XIX, pressupondo equivocadamente uma evolução das práticas ditas mais primitivas — dependentes de procedimentos práticos e de respostas imediatas — às mais avançadas, baseadas em valores e sistemas doutrinários. Em um primeiro momento, é possível considerar a maneira com que os pagãos se relacionavam com as suas crenças como uma hierarquização análoga à dos antropólogos analisados por Douglas. Mas convém lembrar que não existia uma organização doutrinária à que os pagãos se remetessem; o respeito prestado aos deuses

tampouco dependia da manutenção de cultos e práticas ritualísticas. Em muitos casos, tão somente mantinha-se um respeito às tradições e à ancestralidade dos deuses locais. As próprias críticas de Celso, proferidas no século II, voltam-se menos para a irracionalidade das superstições do que para o fato de pertencerem a cultos não-tradicionais e de constituírem uma interpretação errônea das tradições legítimas. Dois séculos mais tarde, Símaco, prefeito de Roma — a presença do paganismo entre a aristocracia política ainda era bastante forte —, apelaria aos então imperadores Arcádio, Teodósio e Valentiniano restituíssem o Altar de Vitória ao senado romano: “Aquele altar preserva a harmonia geral e apela à boa vontade de cada um. Nada confere maior autoridade a nossos decretos do que fixá-los a partir de um juramento, como costumava acontecer” (*Relatio*, III. X.). O apelo de Símaco, conforme se vê, volta-se para a tradição que o altar representa para o Senado e para o povo romano, independentemente de quaisquer discordâncias políticas. O altar adquiriu, por conseguinte, um discurso monumental; tornou-se portador de um passado a ser evocado no presente, enquanto tradição.

A valorização de uma tradição ancestral até então própria do paganismo e sua postura por assim dizer mais conservadora acabou sendo adotada pelos cristãos à época da publicação da *HE*. Mas não tratava-se de uma postura reativa, de uma mera resposta aos críticos pagãos que igualavam o cristianismo às seitas estrangeiras mais recentes. Desde muito antes, cristãos e pagãos compartilhavam não apenas o mesmo mundo romano como também as mesmas categorias de pensamento, conforme se vê, por exemplo, nas Apologias de Justino Mártir, onde o autor, tendo escrito antes das críticas por parte de Celso, mostrava-se, dentre outras coisas, um defensor da sabedoria dos antigos. A alusão a figuras da história, da filosofia e da mitologia greco-romana tinha relação com a *paideia*, compartilhada entre pagãos, judeus e cristãos. Juntamente ao pertencimento a uma tradição por parte dos pagãos, havia a expectativa de que os letrados, independentemente da tradição a que pertencessem, soubessem identificar referências de nomes como Cícero, Terêncio, Salústio e sobretudo de Virgílio. Para os cristãos, especificamente, a *paideia* perdeu o seu caráter universal para assumir a ideia de uma primeira etapa na vida do homem público cristão (BROWN, 1998, pp. 170—171). A identidade cristã prescindia do reconhecimento da influência pagã, ao mesmo tempo em que buscava manter certa distância em relação a ela.

Beneficiado por seu contato com a biblioteca de Cesareia, Eusébio fora leitor de autores judaicos, pagãos e cristãos, além de viver em um centro onde representantes dessas diferentes culturas interagiam livremente. A exemplo de seus contemporâneos, Eusébio também se sentia relativamente à vontade para lançar mão de seus predecessores pagãos, contanto que não entrassem em contradição com os valores cristãos. Ainda assim, era necessário afirmar a ancestralidade do cristianismo, demonstrar que essa fé nascera antes do próprio mundo, com o Logos divino, não obstante tenha se manifestado apenas a partir de um determinado período da história. Daí a importância de se estabelecer uma coerência narrativa.

A *HE* antecipa as três épocas da humanidade, que se tornariam frequentes na teologia medieval, correspondendo ao período anterior ao Antigo Testamento, durante o Antigo Testamento e durante o Novo Testamento, cada qual sob a égide da natureza (*sub natura*), da lei (*sub lege*) e da graça (*sub gratia*), respectivamente. Não se trata, contudo, de uma história determinista. A relação da Providência com a história nos escritos de Eusébio lembra o *deus otiosus* definido por Micea Eliade, um deus que, tendo sido responsável pela criação, deixou de ser evocado por cultos periódicos para ser lembrado em momentos mais críticos e específicos. A presença do Verbo divino tem, antes de tudo, uma função pedagógica e encontra-se circunscrita temporalmente. Nos momentos que se seguiram à criação, o homem teria vivido sob condições de nomadismo, sem lei e sem cultura, entregue à selvageria. Após os castigos e a difusão da palavra divina entre homens, os descendentes dos hebreus, a humanidade teria passado por um processo civilizatório, por assim dizer. Mas foi a partir do período imperial de Roma que a palavra do deus cristão se fez carne e pôde ser assimilada pelos homens. Disso não resulta que Eusébio seja responsável por uma narrativa histórica de caráter escatológico que coloca o poder imperial como o principal responsável pelo triunfo da fé cristã. O período do Império Romano marca tão somente o momento em que a narrativa do bispo de Cesareia deixa de ser uma história sagrada e se torna história, efetivamente.

Cabe aqui uma referência a uma passagem do livro III de uma obra de Eusébio anterior à *HE*: a *Preparatio evangelica*. Nela, o autor aborda as formas como diferentes mitos foram incorporados pelas religiões gregas e egípcias, o uso de métodos alegóricos por parte dos filósofos e, por fim, a maneira como os mitos se fazem presentes na vida política das cidades, entendidos como parte da tradição e dos costumes. O livro IV traz uma divisão mais formal entre esses três usos do mito por parte dos pagãos, divisão que remete a nomes do pensamento pagão como Varrão, Plutarco e Dion Crisóstomo — e posteriormente seria adotada por outros pensadores cristãos, como Agostinho de Hipona. Eusébio menciona as três maneiras a partir das quais seus predecessores entendiam o mundo: o *eidos mythikon*, *phisikon* e *politikon* (PEPIN, 1976, p. 288), associados, respectivamente, aos poetas, aos filósofos e à vida política. Tais interpretações do mundo a partir do mito se davam a partir de alegorias. Estas, porém, em nenhum dos casos listados pelo bispo de Cesareia, relacionam-se com a verdade; não obstante a tentativa das chamadas alegorias físicas de racionalizarem as demais representações alegóricas, o que está em questão é tão somente a indução da humanidade ao erro. Tal como se vê em Fílon de Alexandria e como se tornaria comum aos autores cristãos subsequentes, Eusébio entende o uso de alegorias enquanto “metáfora expandida”, na medida em que amplia a compreensão de algo inicialmente obscuro, e sobretudo enquanto metonímia, por impossibilitar um conhecimento pleno acerca da verdade — este, cabendo tão somente à essência divina. Assim, conforme esses critérios, a interpretação de um texto se relaciona aos diversos aspectos de nossa experiência, à vida social e à história (profana), mas seus diversos fragmentos, em última instância, juntam-se a partir da unidade divina.

Como toda história relacionada a uma identidade (religiosa), a *HE* de Eusébio manifesta sua própria “nostalgia da origem”. Enquanto religião dependente de um desenvolvimento histórico, revelada dentro de um contexto histórico, pouco importa que a palavra de Deus não tenha sido assimilada por toda a humanidade desde o princípio, tampouco que tal assimilação não tenha seguido uma linearidade, um progresso. O apelo à originalidade dos ensinamentos cristãos torna-se substancial, no entanto, a partir do momento em que entra em contraste com outras tradições culturais e religiosas, como foi o caso com o paganismo (e, conforme veremos mais adiante, também foi o caso com o judaísmo e com as interpretações “heréticas” do cristianismo).

A preocupação com a originalidade da fé cristã constitui um dos elementos do discurso monumental de Eusébio frente ao paganismo — o que, por paradoxal que possa parecer, implica se situar em questões do presente, imprescindíveis para a existência de uma narrativa histórica monumental. A história de Roma nos períodos monárquico e republicano está demasiadamente vinculada às tradições pagãs; é o período a partir do surgimento do Império que passa a interessar à narrativa histórica de Eusébio e dos demais autores cristãos. No que diz respeito à história de Roma, nada é mencionado sobre o período que antecede o surgimento do Império. Há um “salto” dos eventos do Antigo Testamento para a revelação do cristianismo na figura de Jesus Cristo. As autoridades judaicas das Escrituras (isto é, uma longa cadeia de juízes, profetas e reis), tal como trazidas por Eusébio, todavia, mantêm uma constância que confere uma ossatura, uma previsibilidade a essas narrativas (KRIVOUCHINE, 1996, pp. 290 — 291). Previsibilidade tal que dispensa mais detalhes ou explicações sobre o por que do surgimento do Messias num momento tão específico do Império:

Então, finalmente, nos primórdios do Império Romano, voltou a aparecer para todos os homens e todas as nações, que estiveram amparados e agora tornaram-se aptos a receber a sabedoria do Pai, o mestre da virtude, o ministro do Pai em tudo aquilo que é bom, a divina e celeste palavra de Deus, em um corpo humano em nada diferente de sua própria substância. Ele sofreu tudo aquilo que fora profetizado. Porque estava previsto que aquele que é ao mesmo tempo homem e Deus deveria descer ao mundo e aqui se instalar, deveria realizar suas obras sem igual e deveria mostrar-se um mestre para todas as nações devotas ao Pai. A natureza maravilhosa de seu nascimento e de seus ensinamentos, assim como todas as suas obras, haviam sido previstos; o mesmo quanto às condições de sua morte, sua ressurreição dos mortos e, por fim, sua ascensão divina ao céu. (*HE*, II. VIII)

Para Eusébio e para seus contemporâneos cristãos, o fim do paganismo ocorrera quando da vinda de Cristo ao mundo, com sua crucificação no Calvário, e não com as proibições de cultos e com as derrubadas de templos promovidas pelas autoridades de Roma a partir do século IV. Com efeito, tinha sua origem em um âmbito supraterrâneo e encontrava sua confirmação nos acontecimentos históricos expostos.

A *HE* compreende diferentes períodos cronológicos — nem sempre fazendo parte de uma continuidade —, culminando no contexto das conquistas de Constantino, a fase mais pacífica da história cristã até o momento. Todos os eventos abordados ao longo dos períodos trazidos pela *HE* são importantes à luz da necessidade de uma identidade cristã, de uma história de caráter normativo,

coerente e proveitosa para seus contemporâneos e para as gerações vindouras, questões que se tornaram “de primeira ordem” a partir do momento em que, nas palavras do próprio Eusébio, o cristianismo adquiriram dois grandes bens: a liberdade e a felicidade. (MILBURN, 1954, p. 65)

Se entre os autores pagãos era comum pensar o destino coletivo da cidade de Roma, conferindo-lhe uma dimensão histórica, para o autor da *HE* as práticas e as crenças tradicionais apresentam-se como contingenciais, como questões superadas em nome do triunfo óbvio da religião cristã — tal como ele, Eusébio, encarava-o no período em que escreveu e publicou a sua obra. Um triunfo, por conseguinte, de características escatológicas, mas não uma escatologia tradicional; não como resultando da segunda via do Messias, mas através do modelo de Império que confirma a história humana a partir do ponto de vista cristão.

No que diz respeito ao paganismo, as convergências e os desencontros dentro do Império romano e de sua história parecem mais claros do que os demais temas tratados pelo autor. Em resumo, pode-se afirmar que o antagonismo “cristãos x pagãos” na história inaugurada por Eusébio envolvia a substituição do universalismo do Império, onde predominavam as tradições pagãs, pelo universalismo cristão. Quanto ao judaísmo, com suas raízes em comum com o cristianismo, a questão torna-se um tanto mais complexa.

3. 2 CRISTIANISMO E JUDAÍSMO

Viu-se até aqui que a concepção cristã de seu triunfo sobre o paganismo apresentava-se como universal, não obstante o fato de que uma parte substancial da população romana não tenha se convertido em um primeiro momento da difusão da fé cristã. A noção de que o cristianismo se relacionava ao universalismo, tal como frequentemente se observa na literatura cristã, é colocada em antítese com o exclusivismo judaico, em boa parte responsável pela separação dos caminhos dessas duas crenças.

Os judeus distinguiram-se pela hostilidade em relação aos demais povos que os cercavam (assírios, babilônios, persas). Posteriormente, quando o mundo antigo foi englobado pela influência da cultura helenística e pelo império universal dos romanos, tal como apresentado por Políbio, os judeus resistiram à assimilação. Tratava-se, nos dizeres de Max Weber, de um povo pária. Para o judeu, a ordem social do mundo encontrava-se transtornada, diferentemente do prometido para o futuro. O mundo, não sendo eterno ou inalterável, dependia da ação do homem, sobretudo do homem judeu, e da reação de seu deus a tal ação. Dependia, portanto, de orientações éticas e ritualísticas peculiares a um determinado povo, um povo escolhido.

A separação entre judeus e cristãos apresenta-se como consequência de uma “necessidade teológica”, na medida em que, aos olhos dos adeptos do cristianismo, os judeus renegaram Jesus e perderam sua condição de povo de Deus assim como sua contribuição à história da humanidade. Já

nos Atos dos Apóstolos coloca-se a expansão cristã como parte de um movimento dissidente originado nas sinagogas. Entre os autores cristãos, é comum a interpretação do Antigo Testamento que apresenta os profetas do período do exílio e do período que o antecedeu (*i.e.*, Amós, Oseias, Isaías e Jeremias) como o ápice da compreensão da palavra de Deus. Do período pós-exílio em diante, teria havido uma preocupação maior com questão da Lei, com a interpretação de seus próprios textos e com a regulamentação das comunidades judaicas (LIEU, NORTH e RAJAK, 2002, pp. 2 — 4). Em outras palavras, o judaísmo acabou se fechando, alcançando o exclusivismo que se mencionou anteriormente e que resultou na separação de suas raízes comuns com o cristianismo.

A concepção judaica da história de certa forma reflete esse exclusivismo. Como bem argumentou Yosef Hayim Yerushalmi (1982, p. 41), os rabinos tinham nas Escrituras um repositório da história passada que revelava um padrão de toda a história. E, conforme procura demonstrar esse mesmo autor, até o judaísmo moderno não houve a preocupação em registrar uma história contemporânea, com qualquer continuidade aos acontecimentos narrados no texto do Antigo Testamento. O passado bíblico era conhecido, o futuro messiânico, assegurado; o meio-tempo era obscuro (*idem*, p. 43).

Na *HE*, a certa altura, é possível identificar uma inflexão no modo como seu autor se refere ao povo judaico, a começar pelo vocabulário. Em determinados momentos, Eusébio lança mão do termo *hebraios* (hebreu), quando faz referência aos “santos pré-mosaicos e pré-judaicos” (*pro Moséos kai pro tou ioudaismou theofilés*), os pioneiros da religião cristã; quando pretende referir-se aos judeus de forma pejorativa, utiliza-se do termo *Ioudaios* (judeu). Assim como com as relações estabelecidas entre o cristianismo e as manifestações pagãs que o antecederam, a visão do bispo de Cesareia sobre o judaísmo reflete sua interpretação cristã da história e sobre as transformações ocorridas no mundo e na cultura com as quais os cristãos precisaram lidar transcorridas algumas gerações desde o cristianismo em seu período primordial.

Conforme se viu, Eusébio retratava os hebreus como o povo (*ethnos*) mais antigo, em contraste com os gregos, que, segundo essa concepção, teriam surgido posteriormente e herdado sua cultura dos próprios hebreus. Como bem notou Sabrina Inowlocki (2006, p. 109), a ideia de relacionar os hebreus antigos ao cristianismo não era exclusividade de Eusébio, mas ele foi o primeiro a desenvolver esse argumento dentro de uma coerência histórica. Essa noção foi central para a defesa do cristianismo empreendida na *HE* e nas demais obras de seu autor.

Eusébio destaca que os santos pré-mosaicos, não obstante mantivessem suas práticas religiosas, prescindiam de costumes judaicos como a circuncisão, o Sabá e determinadas restrições na alimentação. Nesse caso, tem-se o típico argumento cristão, empreendido inicialmente por Paulo, contra os aspectos ritualísticos do judaísmo. Não obstante, o autor da *HE* negligencia alguns elementos que poderiam trazer contradições ao seu argumento, como o fato de Abraão e os demais pré-mosaicos serem circuncidados. Eusébio tentou fornecer justificativas para essa aparente

contradição: “(...) possivelmente foi para lembrar as gerações vindouras de que deveriam seguir o caminho de Abraão” (*HE*, III, XXXV.I). O autor ignora, no entanto, que na narrativa bíblica a circuncisão representa o pacto com Deus; em obra anterior, chega a afirmar que a prática dos hebreus era uma antecipação bíblica ao cristianismo (HOLLERICH, 2002, pp. 179—184). A vida dos santos pré-mosaicos de Eusébio, todavia, em nada se relaciona com a vida dos clérigos cristãos. Para citar um exemplo, esses santos podiam casar e ter filhos, diferentemente de seus supostos sucessores cristãos. A ênfase de sua narrativa e as suas omissões sugerem, assim, que o historiador eclesiástico estava mais preocupado em identificar uma continuidade entre esses dois períodos.

A separação entre hebreus e judeus apresentada por Eusébio possui, porém, certa flexibilidade. O surgimento dos judeus não resultou na extinção dos hebreus, embora tenha comprometido sua linhagem de maneira significativa. Por conseguinte, alguns dos que vieram depois de Moisés, incluindo o próprio, eram dignos de serem chamados de hebreus. Não obstante referir-se à lei mosaica como “proclamações judaicas”, Moisés é considerado “o grande teólogo” e “o hebreu dos hebreus, se já houve algum” (*Preparação Evangélica*, VII. VII. I). Essa aparente contradição tinha seus motivos. Embora Moisés tenha estabelecido uma legislação inferior à religião praticada pelos antigos hebreus, ele era um sábio no que diz respeito às tradições hebraicas. Eusébio abriu então um precedente e passa a denominar “hebreus” todos os “sábios nas tradições dos precursores”. Dentre eles, os profetas sucessores de Moisés, Filo, Josefo, Aristóbolo, David e os primeiros cristãos (os quais, cumpre lembrar, ainda mantinham raízes em comum com o judaísmo).

É a partir disso que Eusébio relaciona as origens da fé cristã às primeiras narrativas do judaísmo e afirma a antiguidade do cristianismo, conforme se vê no início da *HE* (I. II. XVII—XXVII; I. IV. V—XII): “(...) de modo que se pode afirmar com clareza que a revelação feita a todo o gentio (*pasin ethnesin*), recentemente empreendida através dos ensinamentos de Cristo, é a primeira e mais antiga descoberta da verdade, já feita por Abraão e os seguidores de Deus que com ele andavam”. Mais adiante, o autor alude de maneira ainda mais clara à conexão entre o cristianismo e os santos pré-mosaicos (*HE*, 1.14.13), afirmando que Abraão era considerado justo pela sua fé através do logos divino. Com base nisso, o autor da *HE* afirma que o cristianismo era antigo, único e verdadeiro (*protēn, monēn kai alēthe*).

Passado esse trecho, Eusébio pula diretamente para a encarnação do Messias. Mas é em uma obra posterior, a *Preparatio Evangelica* (doravante *PE*), que o autor aborda com uma maior especificidade a questão da identidade judaica. Nela, depois de os hebreus antigos serem identificados como cristãos, procura-se mostrar o quanto eles diferem dos judeus. Os hebreus teriam praticamente desaparecido no Egito, dando lugar ao povo judeu, representado como inerentemente vil. Não se trata, todavia, de uma transformação étnica; trata-se sobretudo de uma questão moral. Nas palavras do autor, “por sua fraqueza moral, [os judeus] eram incapazes de imitar a virtude de seus antepassados” (*PE*, VII. VIII. XXXVI) — daí a intervenção divina através de pragas, fome, guerras e outros

desastres. Posteriormente, com a humanidade em vias de sucumbir, ocorreu a difusão da lei mosaica, trazendo harmonia aos que descendiam dos hebreus e às multidões corrompidas pelas tantas práticas condenáveis.

Em contraste com a religião dos antigos patriarcas, no entanto, o judaísmo representava uma religião decadente, análoga ao paganismo tal como encarado pelos cristãos. Eusébio aponta diversas diferenças cronológicas, legais, morais e religiosas entre os hebreus e os judeus, mas, sobretudo, estes mostravam-se “moral e teologicamente incapazes de interpretar de maneira mais profunda a palavra divina”. E foi exatamente por essa limitação dos judeus que teria sido instituída a lei mosaica.

Eusébio sugere, ademais, que as ordenações levíticas limitam-se a uma área geográfica específica. Primeiramente, aplicavam-se apenas aos judeus. Segundo, aplicavam-se tão somente aos judeus residentes na Judeia. Em sua *Demonstratio Evangelica* (doravante *DE*), o autor da *HE* procura então demonstrar que a lei de Moisés não poderia ser seguida por povos em domínios afastados do Templo (*DE*, I. II. III). Moisés, contudo, estaria ciente dessa limitação e de que um novo profeta seria necessário para cumprir as profecias trazidas pro Abraão; um novo Messias, um novo juramento. Para corroborar sua convicção, Eusébio recorre às Escrituras:

Eis que dias vêm, diz o Senhor, em que farei um novo juramento com a casa de Israel e com a casa de Judá. Não conforme o juramento que fiz com seus pais, no dia em que os tomei pela mão, para os tirar da terra do Egito, porquanto eles invalidaram o meu concerto, apesar de eu os haver desposado, diz o Senhor. Mas este é o justamento que farei com a casa de Israel depois daqueles dias, diz o Senhor: porei a minha lei no seu interior e a escreverei no seu coração; e eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo. (Jeremias, 31:31- 33)

Cita ainda Isaías 2:3, onde se lê: “Pois a lei sairá de Sião, de Jerusalém virá a palavra do Senhor”. Dessa maneira, Eusébio reforça a noção de que os profetas, incluindo Moisés, estavam cientes da substituição do antigo juramento em favor de um novo.

A condição do povo judeu, de acordo com Eusébio, é sintetizada em um relato encontrado no terceiro livro da *HE*. Nele, um judeu chamado Jesus — que, além do nome, apresenta outras características em comum com o messias do cristianismo —, na ocasião do cerco a Jerusalém, aparece gritando pela cidade: *ai ai Ierosolumois* (algo como: “Ai, ai de Jerusalém!”). O homem passou sete anos entoando o mesmo grito, apesar dos sofrimentos impostos a ele por parte das autoridades romanas. Um dia, enfim, Jesus avistou uma pedra lançada de uma catapulta romana caindo em sua direção. Diante disso, gritou: *ai ai kanoi* (ou: “Ai, ai de mim também!”), e morreu ao ser atingido pela pedra. A morte pela pedra da catapulta é uma analogia às guerras judaico-romanas, ocorridas em 70 e 135 d. C. No entendimento do autor da *HE*, esses conflitos, tal como a pedra que vitimou o homônimo de Cristo, representavam a mão da providência divina intervindo para castigar os judeus e eliminar qualquer legitimidade que ainda pudesse restar-lhes enquanto povo de Deus.

Por conseguinte, todas as questões da *HE* envolvendo os judeus dizem respeito às tragédias

que os acometeram durante os dois primeiros séculos da era cristã. Todas essas tragédias, de acordo com Eusébio, correspondiam às palavras proféticas de Jesus contra aqueles que cometeram “crimes contra Cristo” (*kata tou christou tetolmēkasin*). Assim, os judeus deixam de ser apenas um povo corrupto e carente das leis de Moisés para se tornarem culpados pelos piores crimes concebíveis. Uma vez que se recusaram a seguir o caminho de Jesus Cristo, eles foram condenados a vagar pelo mundo como parte de uma religião “morta”.

Os castigos dos judeus são expostos com detalhes nos livros II e III da *HE* através das palavras de Flávio Josefo. Em um dos relatos mais cruéis sobre o cerco romano a Jerusalém em 70 d. C., Eusébio menciona uma mãe judia que cozinhava e comia seus filhos pequenos para não passar fome. Ao final, acrescenta: “Essa foi a punição pela perversidade e pela impiedade dos judeus contra Deus”.

Para Eusébio, os julgamentos divinos se manifestavam por meio de eventos. A história proporcionava um veredicto com base em interpretações das Escrituras, servindo a um propósito apologético. Ao mesmo tempo, o texto da *HE* marca uma nova relação entre judeus e cristãos, mais distante do que aquela existente entre cristãos e pagãos à mesma época.

Nos tempos de Eusébio o Império Romano já se encontrava dividido em 104 províncias, conforme estabelecido por Diocleciano, em 314. O mundo romano não se resumia a judeus, pagãos e cristãos. Se o autor da *HE* optou por destacá-los em sua obra, foi porque representam “locais retóricos” no mapa apologético do Império (IRICINSCHI, 2011, p. 69—70), com profundos vínculos culturais e religiosos com o cristianismo.

Ao longo desta pesquisa, tem-se tratado da escrita da história cristã como um fator constituidor de memória justamente pelo seu caráter normativo, contudo, diferentemente do que acontece com os costumes já tradicionais (caso das manifestações pagãs e do judaísmo), relacionado ao âmbito do extraordinário, de um ambiente sujeito a controvérsias, como era o mundo romano do século IV. Eusébio coloca os cristãos como confirmadores das crenças dos antigos hebreus para situar o cristianismo em sua origem. Também o faz ao tentar defender o pioneirismo da fé cristã em relação ao pensamento pagão. O bispo de Cesareia, embora a prática missionária e a expansão cristã não fosse um tema específico em sua obra, dirigia-se sobretudo aos conversos do mundo pagão, que, segundo o autor, tinham mais chances de integrar o cristianismo do que seus contemporâneos judeus, corrompidos e dados ao exclusivismo. Nesse ponto, como em tantos outros, Eusébio segue uma tendência apologética de seus contemporâneos: relacionar ao povo judeu todas as profecias negativas encontradas no Antigo Testamento. As profecias de esperança e otimismo são relacionadas ao cristianismo.

Porquanto o futuro estivesse reservado aos cristãos e aos potenciais conversos, Eusébio não ignorava as contradições dentro do próprio cristianismo.

3.3 AS HERESIAS SEGUNDO A HISTÓRIA ECLESIASTICA

Háiresis, do grego, quer dizer escolha, tem a ver com tomar partido em relação a algo, mas, sob uma perspectiva teológica, também pode significar o “ato de pegar”. Neste caso, ter-se-ia uma metáfora alusiva ao episódio do Antigo Testamento envolvendo Adão e Eva, que estenderam a mão para pegar o fruto proibido. Tem-se então que para os primeiros padres da Igreja, a heresia diz respeito a um desvio do caminho reto, uma discordância em relação à ortodoxia. Do sentido grego ao seu sentido cristão, a palavra assume um novo significado: de “acentuação de um aspecto particular da verdade” para a negação da verdade original, a verdade apostólica (FRANGIOTTI *apud* BARROS, 2010, p. 5)

O politeísmo predominante em Roma até a expansão do cristianismo assimilava as diferentes manifestações locais de maneira relativamente pacífica, à exceção daquelas que ameaçassem a *pax deorum* com incitações ao ateísmo, como mencionou-se anteriormente, e práticas sacrílegas. Decerto existiam debates filosóficos e por vezes praticavam-se escárnios das religiões tradicionais nos ambientes privados da Academia, mas tudo isso sem que houvesse qualquer preocupação com as consequências. A noção de uma doutrina desviante, incompatível com o *establishment*, era algo desconhecido até aquele momento. O que importava para o pagão era a coerência na performance dos cultos. O cristianismo priorizaria questões relacionadas à crença e à organização.

O herético, conforme a concepção cristão, não limita-se a assumir uma postura equivocada em relação à sua fé. Ele também induz ao erro. E principalmente nos séculos iniciais da Igreja — mas também ao longo de toda a Idade Média — isso constitui um problema num contexto em que é preciso combater em duas frentes, um inimigo externo e outro interno, para posteriormente buscar o estabelecimento de uma ordem (*ibidem*).

Alguns autores cristão, é verdade, tinham uma perspectiva bastante indulgente sobre a heresia. É o caso de Evágrio, que em sua própria *História Eclesiástica* entende a heresia como parte do processo da imperfeição humana em busca da verdade divina. Mas essa não é a concepção manifestada por Eusébio em sua obra. Para o bispo de Cesareia, a heresia representa o desvio da verdade revelada durante a Encarnação e preservada pela tradição apostólica. Parte do tratamento que Eusébio confere às heresias deriva das críticas direcionadas ao judaísmo, da noção de que uma doutrina original acabou sendo corrompida em seu percurso. Segundo definiu Isidoro de Sevilha, em suas *Etimologias*, escrevendo a partir de um contexto semelhante ao de Eusébio, em que o cristianismo enfrentava inimigos externos e internos, a heresia parte não somente daquele que se encontra no erro, mas de quem nele se obstina. Noutras palavras, o herege, diferentemente do pagão, fala de dentro da fé cristã. Se persiste no erro, não o faz por falta de uma autoridade, a Igreja, que lhe ofereça o caminho reto da verdade doutrinária. Não existe, pois, heresia sem ortodoxia.

A concepção de heresia cristã foi algo sem precedentes, inexistente mesmo entre os judeus.

Conforme bem afirmou Arnaldo Momigliano (2004, pp. 194—195), o modelo de escrita da história que Eusébio inaugurou mostrou-se bastante apropriado ao tipo de instituição adotado pela Igreja a partir de então. Isto é, um modelo baseado na autoridade, tanto pela centralidade da questão doutrinal quanto pelo uso de documentação direta e original (ou ainda: pela maneira como esses dois elementos se combinavam na narrativa da *HE*) e na relação entre dogma e fato. Não sem razão, embora as histórias eclesiásticas não tenham sido o modelo de escrita da história adotado ao longo do período medieval, lançou-se mão delas nas ocasiões de controvérsias doutrinárias e de disputas confessionais.

Através do uso das histórias eclesiásticas para estabelecer as bases da ortodoxia cristã, e posteriormente para debater controvérsias referentes às doutrinas, evidencia-se a dimensão política que caracterizou a obra de Eusébio e caracterizaria as de seus sucessores.

As heresias encontradas ao longo da *HE* (os gnósticos, os ebonitas, os montanistas, os sabelianistas, os maniqueus, os novacianos, os elquesaítas, dentre outras) surgem em um determinado período histórico, posterior à escrita do Novo Testamento, mas anterior à emergência e difusão do arianismo, no século IV. Embora o Antigo e o Novo Testamento façam recorrentes referências à verdadeira fé em contraste com os possíveis desvios, nenhuma heresia em específico é mencionada. As diferentes perspectivas da fé cristã que constituem as heresias tratadas por Eusébio surgiram posteriormente e encontravam-se circunscritas a determinados territórios. Não à toa, alguns autores abordam as heresias nesse período em termos de uma questão “nacional”.⁴

Embora para variados pensadores modernos, de Edward Gibbon a Hegel, o período do Baixo Império tenda a ser lembrado pelo alinhamento, pela submissão do episcopado à orientação teológica da “corte”, as heresias muitas vezes surgiam a partir de posturas conflitantes por parte de lideranças religiosas locais (os “heresiarcas”, nas palavras de Eusébio). Para tais lideranças, a sua perspectiva da fé cristã era a verdadeira e, por conseguinte, reivindicavam para si a “ortodoxia”. Ainda que de caráter doutrinário, essas querelas abrangiam questões políticas, e não é exagerado ver em algumas manifestações heréticas uma reação em âmbito local contra uma postura adotada pelo centro. O caso de Alexandria pode ser interpretado sob essa perspectiva. Pelo menos desde Diocleciano, Alexandria apresentava-se como um foco de revolta contra as medidas imperiais. Posteriormente, nos séculos V e VI, tornar-se-ia o centro opositor à teologia cristológica da capital imperial, onde nasceu a controvérsia monofisita (HAAS, 1997, p. 6). Além disso, cumpre lembrar, foi a partir das pregações de um presbítero alexandrino que surgiu a heresia por excelência, o arianismo. Em casos como o dos donatistas, por exemplo, em que as camadas miseráveis e oprimidas pelas forças militares do Império

⁴ A ideia de que as diferentes interpretações acerca da doutrina cristã se aproximavam de um sentimento de pertencimento identitário semelhante ao sentimento nacional foi debatida por A. H. M. Jones, em artigo denominado “Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?”, citado em CAMERON, Averil. “The Violence of Orthodoxy”. In: *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Tübingen: Germany, 2008, pp. 103–114. Outros, como Henri-Irénée Marrou, preferem priorizar o caráter religioso desses movimentos. Ver: *L'Église de l'Antiquité tardive*. Paris: Éditions du Seuil, 1985, p. 34.

estavam envolvidas, reivindicações sociais e controvérsias teológicas se confundiam facilmente.

Um dos debates concernentes às interpretações modernas das heresias medievais envolve, de um lado, aqueles que veem nas heresias uma escolha, um fato psicológico individual, e do outro os que entendem que a heresia resulte da reação de grupos sociais específicos a uma nova situação social. Uma análise da *HE* mostra que não são perspectivas excludentes, que as heresias surgiram a partir de grupos locais, que não raro dependeram da influência dos heresiarcas, de lideranças que impulsionassem a oposição à teologia oficial. O cristianismo sempre dependeu, em certa medida, das relações com lideranças locais, visto que as primeiras congregações cristãs dependiam informalmente do apoio de patronos, de membros mais ricos e de proprietários de determinadas localidades onde os fiéis podiam se reunir (ESHLEMAN, 2002, P. 113). Não é de se estranhar, portanto, que em muitas ocasiões as influências locais tenham dado origem a dissidências desse tipo e entrado em choque com as autoridades episcopais.

Unidos em pequenos grupos, por vezes em igrejas domésticas semiautônomas, as primeiras comunidades cristãs, principalmente em áreas urbanas, apresentavam uma variedade de crenças e práticas. Os cristãos gnósticos, por exemplo, questionavam as hierarquias eclesiásticas e a tradição apostólica, sem terem grandes preocupações quanto à unidade da *ekklesia* enquanto corpo social. A situação mudou posteriormente, no período pós-constantiniano, quando Inácio de Antioquia teorizou acerca do episcopado monárquico e Cipriano de Cartago rejeitou a noção de uma pluralidade de igrejas em favor de uma disciplina estritamente definida. Já na *História* do bispo de Cesareia, no entanto, já é possível identificar a separação entre aqueles que adotam uma postura ortodoxa e aqueles que pretendem sabotar a unidade da fé cristã “(...) injetando sua opinião particular, à sua maneira. Disso se originam os falsos messias, os falsos profetas, assim como os falsos apóstolos, que arruinam a unidade da Igreja com seus ensinamentos maliciosos contra Deus e seu Cristo” (*HE*, IV. XXII. V—VI).

A ideia trazida por Eusébio de que a unidade da fé resulta em paz, de que o bem-estar do Império depende da proteção da Igreja contra os hereges, decerto é bastante controversa. Como apontou Averil Cameron (2008, pp. 112—117), a ortodoxia muitas vezes foi imposta, resultando na tentativa de supressão de quaisquer grupos não alinhados com a teologia oficial da Igreja. Segundo já se mencionou, por muitas vezes a postura imperial, em nome da coesão política e dos assuntos seculares, mostrou-se mais flexível do que pretendem os defensores unicamente das questões teológicas. No entanto, com a aproximação entre os governantes imperiais e os cristãos, a *pax Dei* destes passou a apresentar bastante em comum com a *pax deorum* do império dos tempos de paganismo, com o acréscimo, precisamente, da noção de heresia (STE CROIX, 2006, pp. 211 — 212). Em uma breve passagem de sua *HE*, Eusébio relata um caso, por volta de 270, em que bispos cristãos apelaram ao pagão Aureliano para que expulsasse o bispo excomungado da Antioquia, Paulo de Samósata, e devolvesse a igreja aos católicos. (*HE*, VII.XXX.XIX). Então, Paulo acabou expulso

da igreja com ajuda do “braço secular” (*hé kosmiké arché*). É verdade que as reivindicações feitas a Aureliano têm relação com uma disputa por propriedade, com a ocupação de uma igreja, mas trata-se por si só de uma postura bastante distinta daquela que Paulo (o apóstolo) apresentou, por exemplo, quando proibiu os cristãos de recorrerem às cortes civis para resolver disputas internas (1 Coríntios 6:1 — 8).

Por outro lado, vale lembrar que muitas vezes o estabelecimento de um *commonwealth* cristão com desdobramentos imediatos e efetivos no que diz respeito à supressão de manifestações divergentes acabou sendo exagerado nas páginas dos autores cristãos. Somado a isso, tem-se a questão de que o cristianismo opera em termos de oposições entre princípios aparentemente antitéticos, ou que assim são expostos partir da narrativa histórica sobre os confrontos do cristianismo com maneiras de viver e pensar concorrentes.

O tratamento conferido por Eusébio às heresias marca a passagem da ênfase no passado e nas questões das origens cristãs para o presente, com os embates teológicos recentes, surgidos num momento em que a Igreja se consolidava para tornar-se parte do *establishment*. Cumpre lembrar, porém, que a questão das heresias ainda não havia sido definida em termos institucionais. O Concílio de Niceia, por exemplo, ocorreu após a publicação da *HE*, e o próprio Eusébio manifestou em algumas situações uma posição favorável a Ario, influenciando em seu favor na ocasião do sínodo de Cesareia. Posteriormente, durante o Concílio de Niceia, voltou a se posicionar em favor da heresia de Ario, o arianismo.

O fato de as posições assumidas por Eusébio durante as polêmicas teológicas não terem se alinhado com o que viria a ser a ortodoxia da fé cristã não o impediu de lançar mão dos métodos de seus contemporâneos nas ocasiões em que abordou as heresias em sua *História*. Frequentemente acusado por sua negligência em mencionar determinadas heresias e apresentar documentos a respeito delas, Eusébio não ignorou as divergências internas do cristianismo à época da publicação de sua obra, tratando-as sempre como uma tendência à corrupção e uma ameaça ao presente triunfante do cristianismo: “Como consequência da maior liberdade obtida, desviamos-nos para o caminho da vaidade e da preguiça. Acabamos invejando e dirigindo injúrias uns aos outros, guerreando uns contra os outros, sempre que a oportunidade surgiu, com armas e lanças feitas a partir de palavras (...)” (*HE*, VIII. I)

A partir dos séculos VI e VII, sobretudo, as decisões tomadas pelos concílios da Igreja ganhariam peso semelhante ao que outrora tinham as provas legais e senatoriais tinham. Por conseguinte, seria atribuído um peso maior à verificação das evidências escritas produzidas na ocasião desses concílios e sua citação viraria um notável elemento para a reivindicação de autoridade, procedimentos esses derivados dos métodos de Eusébio.

A questão das heresias encerra a abordagem dos adversários da Igreja na *HE*. Muitos historiadores não viam na existência de antagonismos um impedimento à ordem. Salústio, por

exemplo, entende que Roma não teve sua existência afetada durante o período em que confrontou os cartagineses. A presença de antagonismos nos escritos de Eusébio não é comparável ao que se encontra em Tucídides ou Heródoto, para os quais esses confrontos ditam o desenvolvimento da própria narrativa (atenienses x peloponésios, helenos x persas). Os adversários da Igreja são mencionados na *História* na medida em que contribuem para a compreensão do triunfo do cristianismo e, principalmente a partir da exposição sobre os hereges — onde se dá o confronto da tradição com um adversário mais recente —, para a estabelecer a ordem cósmica vigente a partir de então.

3. 4 O CRISTIANISMO E SEUS MÁRTIRES

Como já se expôs nas páginas anteriores, com a passagem da narrativa de uma história remota para a contemporaneidade fica claro que, para Eusébio, seus contemporâneos do século IV faziam parte de uma nova geração, posterior à dos mártires, a quem deveriam tomar como exemplo. O martírio a partir desse novo contexto deveria se dar, no entanto, por meios não-violentos. Passa a existir, assim, a predominância do martírio verde (através da prática do monasticismo) em substituição ao martírio envolvendo o derramamento de sangue, o martírio vermelho.

A palavra mártir tem origem grega (*martus*), anterior ao cristianismo, significando tão somente “testemunha”, parte de uma linguagem jurídica. Embora alguns coloquem Sócrates como um precursor do martírio cristão, a noção de mártir enquanto alguém que morre em favor de uma causa surgiu em meio aos cristãos desde muito cedo. Estevão foi o primeiro mártir, seguido de Tiago, filho de Zebedeu, e Tiago, o “irmão de Jesus”.

O perdão pelos seus pecados e a garantia de serem eternamente lembrados na Terra impulsionava a prática do martírio entre os cristãos. Aquele que confessasse sua fé (“Eu sou um cristão”) antes de ser julgado e rejeitasse todos os vínculos com as religiões tradicionais estaria reproduzindo os sofrimentos de Jesus. O mártir que se submetesse à tortura e morresse dando graças a Deus se colocaria acima da condição humana. Por isso, a comunidade cristã nutria grande estima pelos mártires, visitando-os no cárcere e acompanhando os seus sofrimentos. Os pagãos, no entanto, impressionavam-se negativamente com a ideia de martírio. Dentre eles, Marco Aurélio e Celso, que considerava os cristãos adeptos dessa prática como indivíduos fora de si, pois provocavam os imperadores e demais autoridades para sofrerem torturas e, por vezes, serem levados à morte.

Meio século mais tarde, Orígenes tentou oferecer-lhes uma resposta, mas não havia muito a se dizer, pois naquele período a prática do martírio já havia se popularizado, tornando-se amplamente admirada — embora seja difícil tratar em termos de números precisos que atestem essa popularidade. Eusébio afirma que, no princípio do século IV, no Alto Egito, houve uma notável quantidade de cristãos condenados a morte — boa parte deles por martírio voluntário (*HE*. VIII, IX. V). Esse

aumento dos mártires preocupou alguns dos representantes do cristianismo, que passaram a distinguir entre o martírio voluntário e um tipo mais tradicional de martírio, fruto das ondas de perseguições.

A prática do martírio não se extinguiu a partir da segunda metade do século IV, embora tenha tomado novas formas e sido incorporada por outras religiões. Entre os cristãos, popularizou-se o culto aos mártires, que adquiriu desde então um caráter monumental — mais do que qualquer outro tema abordado na *HE*, poder-se-ia afirmar. Sob muitos aspectos, os tributos prestados aos mártires aproximavam-se bastante das homenagens pagãs aos seus heróis. Construía-se sepulturas e celebravam-se banquetes funerários, além dos cultos às relíquias atribuídas a determinados mártires, armazenadas nos *martyria* — os quais, muitas vezes, tinham proporções semelhantes às das primeiras basílicas cristãs. Gradualmente, o culto aos mártires conferiu a essas figuras o status de “santos” locais, tornando-as parte de cultos privados num contexto em que o cristianismo adquiria sua “topografia sagrada”, quando “um lugar podia tornar-se santo por algum acontecimento histórico, real ou inventado, pela memória de alguma obra de Deus feita num lugar e em determinado momento do tempo” (MARKUS, 1997, p. 146). Muitos dos padres da Igreja, a partir do século IV, não encararam os excessos dos cultos aos mártires com bons olhos. Segundo Agostinho de Hipona, Ambrósio, por exemplo, proibiu a prática dos banquetes funerários em Milão, onde era bispo. Posteriormente, o próprio Agostinho adotaria essa medida ao iniciar a sua prática sacerdotal. Não obstante as medidas imperiais impostas contra os abusos nos cultos aos mártires — caso das leis que seriam criadas por Teodósio, em 386 —, a devoção aos mártires e às suas relíquias multiplicou-se com o passar do tempo (MARROU, 1985, pp. 104 — 105).

O fato de ter um forte apelo popular não impediu o surgimento de uma literatura acerca daqueles que se sacrificavam em nome de sua fé no cristianismo. No que diz respeito a Eusébio de Cesareia, a abordagem dos martírios tem muito a dizer sobre seu entendimento quanto ao presente do cristianismo e de seus rumos dentro do Império Romano.

3. 4. 1 EUSÉBIO E OS MÁRTIRES

Afirmar que a questão dos mártires, tal como exposta ao longo da *HE*, envolve a perspectiva do autor quanto ao presente e o futuro do cristianismo (e da humanidade, concomitantemente) significa investigar a concepção de escatologia cristã e suas transformações no momento em que há uma mudança na condição da Igreja, de perseguida para triunfante.

Nos primeiros séculos do cristianismo era comum a noção escatológica segundo a qual Jesus Cristo retornaria à Terra — não para um reino de mil anos, segundo acreditavam os milenaristas, mas para um anúncio do reino celeste a ser concretizado. Eusébio, em seus primeiros escritos, publicados antes da ascensão de Constantino, mostrou-se adepto da iminência de uma segunda vinda de Cristo (a “segunda epifania”, nas palavras do autor). Talvez essa postura

tenha relação com o fato de o autor ter vivenciado o martírio de alguns contemporâneos, incluindo o de seu mestre, Pânfilo, morto em 310, durante a perseguição promovida por Maximino Daia (entre 308 e 313) na Palestina. A partir de 311, Eusébio publicou uma obra sobre a vida de Pânfilo e os relatos sobre os *Mártires da Palestina*, que originalmente integrariam o livro VIII da *HE*. Vale mencionar que do livro I ao livro IX da *HE*, a questão dos cristãos perseguidos e martirizados no Império Romano é constantemente abordada — sendo, possivelmente, um dos temas a receber maior destaque ao longo da obra. Na *HE* é possível encontrar sugestões de que seu autor dedicava grande atenção aos mártires já antes das grandes perseguições e os descrevia como “completos”, “consumados” (*teleiosis*) isto é: já haviam vivenciado o fim (*telos*) ao qual toda a humanidade estaria destinada, conforme a vontade divina. Esse “privilégio” escatológico justifica-se pela imitação do sacrifício de Cristo no momento da morte por parte desses homens. Eusébio chega a descrevê-los como iluminados, nos quais é possível identificar uma “prova evidente do verdadeiro e inefável poder divino de nosso Salvador” (*HE*, VIII. XII).

A partir do livro X, o autor volta-se para a ideia de que a história da humanidade culminou no império de Constantino, representante do reinado de Cristo sobre a Terra. Essa mudança de postura suscitou as inúmeras especulações que colocam Eusébio como um historiador “de corte”, como alguém que, seguindo as tendências da própria Igreja, coloca sua produção intelectual em favor do poder secular. A questão, no entanto, possibilita outras interpretações, por vezes contraditórias.

O fato de o imperador assumir o *logos* divino, por exemplo, é possível por conta da tendência de Eusébio ao arianismo — que, conforme se sabe, viria a se tornar uma das principais heresias condenadas pelo Concílio de Niceia —, cuja influência não só permitiu ao autor representar uma figura política (Constantino) como agente ontológico da unidade do império cristão como também permitiu-lhe apontar a coincidência entre o nascimento de Jesus Cristo e a ascensão de Augusto. Em outras palavras, o âmbito secular serviu de intermediário à realização da vontade de Deus — noção que, conforme se viu no capítulo anterior, já aparecia em Orígenes —, mas não a condicionou.

Parece mais plausível a hipótese de que o autor da *HE*, notando o hiato geracional existente entre o cristianismo do tempo dos mártires e o cristianismo do seu tempo, tenha se preocupado com a unidade de sua fé, reproduzindo tal preocupação na composição de sua obra. Num contexto como o do século IV, não se podia ignorar a unidade do mundo secular, do Império Romano. Ao mesmo tempo, era necessário identificar uma continuidade na

própria história do cristianismo, não só mantendo o passado vivo — e o século IV foi um período em que os adeptos do cristianismo aprofundaram a sua percepção do passado —, mas renovando as condições de sua existência (MARKUS, 1997, p. 99).

É numa passagem de seus *Comentários aos evangelhos* — obra publicada antes da última versão da *HE* — que Eusébio identifica de uma maneira bastante clara essa divisão entre uma idade “heroica” do cristianismo e a nova condição atingida a partir do século IV, não apenas com a conversão do imperador como de uma larga escala do mundo romano, como já havia exposto em sua *Historia*: “Nós, embora não tenhamos sido dignos de lutar até a morte e derramar nosso sangue por Deus, todavia, sendo filhos dos que assim sofreram e se distinguiram pelas virtudes de nossos pais, rogamos por misericórdia através deles” (*Comentários aos Salmos*, LXXVIII, XI). Com isso, em especial no que diz respeito aos relatos sobre os martírios, não é exagero afirmar, como o faz Markus (1997, p. 98), que Eusébio deu voz à primeira geração pós-constantiniana, da qual a *HE* foi o seu principal monumento literário.

CAPÍTULO 4

OS HERDEIROS DA HISTÓRIA ECLESIAÍSTICA DE EUSÉBIO

Para Robert Musil, talvez um dos maiores intérpretes do homem e da vida no mundo moderno, um monumento era algo que estava fadado a servir de apoio para alguém, talvez o mais banal dos homens, sentar-se, totalmente indiferente, portanto, à importância contida naquele pedaço de pedra.

A interpretação de Musil decerto é bastante compatível com as concepções modernas de monumento ou com os monumentos modernos em si. A *HE* de Eusébio, pelo contrário, serviu de modelo para inúmeros historiadores cristãos que se inspiraram em seu estilo e sua maneira de escrever a história do cristianismo e não raro começaram a escrever a partir do ponto em que o bispo de Cesareia concluíra a sua *História* — isto é: a partir do triunfo do imperador Constantino e da concretização do cristianismo como religião do Império.

A adoção de modelos historiográficos anteriores não era incomum. O próprio Eusébio, por exemplo, seguiu um modelo polibiano no próêmio da *HE*, expondo a sua escrita histórica como uma compilação de materiais de outros autores; o caráter apologético de sua narrativa pode ser identificado nas *Antiguidades Judaicas*, de Flávio Josefo; mesmo a Bíblia ofereceu modelos de crônicas e narrativa histórica em livros do Antigo Testamento, como 1 e 2 Crônicas, e do Novo Testamento, como os Atos dos Apóstolos. O caso da *HE*, todavia, é diferente: Eusébio criou um novo gênero historiográfico. Mais do que escrever uma história sobre o ponto de vista cristão, o autor proporcionou um recurso para os seus sucessores em momentos de querelas religiosas. Conforme se viu, Eusébio viveu e escreveu numa época em que sua religião estava competindo com outras por autenticidade e popularidade.

Neste quarto e último capítulo trataremos inicialmente de quatro dos continuadores da *História* inaugurada por Eusébio: Rufino de Aquileia, Sócrates de Constantinopla, Sozomeno e Teodoreto de Ciro.

Rufino, responsável pela tradução da *HE* de Eusébio para o latim, parte do contexto da administração de Constantino até o período da morte de Teodósio I, no ano de 395. Sócrates escreve até o período do 38º da administração de Teodósio II. Sozomeno, até 425. Teodoreto, por sua vez, interrompe a sua *HE* no ano de 435. Cerca de meio século separa a obra de Rufino de Aquileia das obras de Sócrates, Sozomeno e Teodoreto. Até duas décadas atrás, as obras dos dois últimos faziam parte de uma mesma compilação, dificultando a sua diferenciação.

Sua continuidade em relação a Eusébio não se dá apenas no que diz respeito a cronologia. Esses autores também estão comprometidos com um ponto de vista cristão da história e apresentam os eventos que se seguem ao império de Constantino à luz do triunfalismo que caracterizou a *HE* primordialmente, discernindo a ação da providência no detalhe dos fatos e explicando-as de acordo

com ela. Nas continuações da *HE*, decerto, o clímax da narrativa histórica não se dá com as conquistas de Constantino. Conforme se viu nos capítulos anteriores, a maneira de escrever a história cristã inaugurada por Eusébio pode ser circunscrita entre a origem do cristianismo — preocupando-se, assim com a questão de sua originalidade — e o seu destino — assumindo aqui um caráter escatológico culminando na vitória de Constantino sobre Licínio. A história cristã não ignora as mudanças constantemente ocorridas no mundo e que de alguma maneira dizem respeito à história. Esta, segundo a perspectiva cristã, teria mudado desde seus primórdios e seguiria mudando; ao mesmo tempo, vivia-se às vésperas de uma mudança final — ideia que alimentou todo o pensamento escatológico cristão.

Viu-se que no século IV ocorreu a passagem de uma época em que os fiéis cristãos aguardavam pela segunda vinda de Jesus para um período em que a religião cristã se tornou *religio licita* no Império Romano e, num segundo momento, ganhou uma simpatia ainda maior junto aos imperadores. Desde então, as histórias eclesiásticas enfatizaram o triunfo do cristianismo sobre seus “concorrentes” ao longo da história.

O período em que viveram e escreveram esses primeiros sucessores de Eusébio caracterizou-se pelo esforço, a partir de Teodósio I, para consolidar efetivamente o cristianismo, lidar com as querelas doutrinárias e reforçar a supressão do paganismo. Em favor das questões doutrinárias, destaca-se a adoção das decisões do Concílio de Niceia, estabelecendo as interpretações divergentes como heréticas. A legislação contra o paganismo, por sua vez, tornou-se mais austera em relação ao seu surgimento, sob a administração de Constantino. Conseqüentemente, à diferença da *História* do bispo de Cesareia, a ênfase de seus sucessores recaí sobre as novas políticas imperiais em favor do cristianismo/contra seus adversários e o estabelecimento das questões teológicas.

Ainda que na prática as tentativas de consolidar o cristianismo “a partir de cima” não tenham sucedido com a facilidade com que pretendem transmitir esses historiadores, a ideia era clara: o cristianismo não poderia voltar as condições de submissão aos desmandos alheios e os eventos daquele período corroboravam a missão pela qual Jesus Cristo viera ao mundo. O modelo de história inaugurado por Eusébio, com seu caráter oficial e amplo uso de documentação, em vista da legitimação institucional do cristianismo, mostrou-se favorável às aspirações da Igreja e dos historiadores que o sucederam.

Arnaldo Momigliano sintetizou muito bem a originalidade de Eusébio e daqueles que o sucederam em relação à escrita da história praticada até então:

(...) diferentemente da cronologia pagã, a cronologia cristã era também uma filosofia da história. Diferentemente dos ensinamentos elementares do paganismo, os preceitos cristãos acerca da história não podiam evitar de tratar das questões referentes à humanidade e ao destino do homem. Ao abandonar o paganismo, o converso era compelido a expandir seu horizonte histórico; como se pela primeira vez estivesse em questão uma história universal (MOMIGLIANO, 1963)

Peter Brown também destaca o estilo vigoroso com que esses historiadores eclesiásticos conferem vida à representação cristã de sua época, tal como expõem em seus sermões e em suas polêmicas. No que diz respeito a estes confrontos, já presentes na obra de Eusébio, eles foram intensificados ao longo das páginas de Rufino, Sócrates, Sozomeno e Teodoreto (BROWN, 1998, pp. 176—179). É sobretudo nisso que reside a vivacidade desses autores cristãos: tratava-se de um momento em que os autores cristãos adotaram uma postura ofensiva; os pagãos, num primeiro momento, permaneceram na defensiva.

Esses historiadores eclesiásticos fizeram amplo uso, mais do que o bispo de Cesareia, de exposições factuais que deslegitimassem os adversários pagãos. Para o leitor moderno, habituado ao raciocínio indutivo e às ciências experimentais, pode parecer estranho a ideia de utilizar fatos para defender argumentos religiosos. No entanto, o uso desses argumentos era comum entre os cristãos na hora de atacar os seus adversários pagãos. Afinal, para esses autores o paganismo era um erro e precisava ser tratado enquanto tal.

4.1 OS PRIMEIROS HERDEIROS DA HISTÓRIA ECLESIÁSTICA

A ênfase nos eventos que deslegitimariam o paganismo e seus deuses é notável sobretudo nos relatos acerca da destruição de templos e locais de cultos pagãos. Afinal, se a constituição de um modelo historiográfico cristianismo representou a consagração de um monumento a essa religião, também se fazia necessário mostrar a sua hegemonia sobre os antigos monumentos importantes para os pagãos. Um exemplo bastante ilustrativo é o caso da destruição do templo em homenagem ao deus Serápis, em Alexandria, no ano de 392. O ataque ao templo é o apogeu da narrativa de Rufino de Aquileia e, embora não tenha presenciado os eventos, o autor se correspondia com colegas que permaneceram na cidade e mantinham-no atualizado. Sua História Eclesiástica é considerada um dos relatos mais diretos e abrangentes sobre a destruição do *Serapeum*.

Rufino procura desnudar a farsa do paganismo de todas as maneiras possíveis. Neste trecho, por exemplo, o autor pretende evidenciar que a estrutura do templo foi projetada para gerar uma ilusão sobre os seus frequentadores; ao expor esse “truque” no templo de uma das divindades pagãs mais respeitadas à época, Rufino acredita estar automaticamente legitimando o deus dos cristãos:

Algumas partes do templo foram projetadas com arte e ilusão para provocar o deslumbramento e a admiração dos visitantes. Uma janela muito estreita foi projetada do lado onde o sol nasce. Assim, ao amanhecer, tinha-se a impressão de que os raios solares vinham saudar Serápis; esse momento havia sido rigorosamente calculado. (...) Assim, aos olhos da multidão, era como se Serápis recebesse um beijo do sol. Havia ainda outro truque semelhante: conforme se sabe, faz parte da natureza da pedra magnética a capacidade de atrair e repelir objetos de ferro. Certo artífice elaborou uma

réplica do sol em ferro puro com o seguinte objetivo: uma pedra que tivesse, conforme dito, a propriedade de atrair ferro era fixada no gesso do teto; quando a estátua era colocada para baixo, em seu lugar, a pedra atraía o ferro para si com a sua força natural. O adorador acreditava que a estátua era capaz de levitar. Mas, tão logo a farsa foi exposta a partir de uma queda inesperada [em 392, quando o templo foi destruído], os responsáveis pela mentira afirmaram que “o sol despediu-se e subiu aos céus com Serápis”. Muitas outras artimanhas foram elaboradas naquele lugar, mas é desnecessário seguir enumerando-as (Rufino de Aquileia, *História Eclesiástica*, II. XXIII).

Neste outro trecho, Rufino de Aquileia lança mão de outro argumento igualmente pragmático para denunciar a falsa crença dos adeptos do deus Serápis. Não apenas as cheias do rio Nilo não deixaram de acontecer no verão de 392, contrariamente ao que acreditavam os frequentadores do *Serapeum*, como no ano seguinte à destruição do templo houve uma cheia sem precedentes:

Era costume no Egito associar o bastão que media as cheias das águas do Nilo [nilômetro] ao templo de Serápis, considerado o responsável pelas cheias e inundações. Tão logo a sua estátua foi destruída e consumida pelo fogo, todos afirmaram que, ressentido pela ofensa sofrida, Serápis não mais permitiria as cheias habituais. Mas, para que Deus pudesse demonstrar que Serápis não estava por trás das cheias do Nilo, que era Ele quem ordenava que as águas do rio se elevassem nas épocas propícias, na estação seguinte deu-se uma inundação como jamais ocorrera (*idem*, II. XXX).

Neste outro trecho, é Teodoreto de Ciro quem trata do ataque ao templo, mais precisamente da estátua do deus Serápis e, a partir disso, anuncia a extinção das manifestações pagãs:

Mas Serápis, que recebera o golpe, não sentiu dor e não pronunciou palavra alguma. Ele era feito de madeira, um bloco sem vida. Sua cabeça, cortada, destinou-se aos tantos ratos para os quais o Egito servia de moradia. Serápis foi partido em inúmeros pedaços; alguns foram lançados ao fogo. Carregaram sua cabeça por toda a cidade, sob os olhos de seus adoradores, que debocharam da fraqueza daquele perante o qual havia se prostrado (Teodoreto de Ciro, *História Eclesiástica*, V. XXII).

Todos esses sucessores “imediatos” de Eusébio abordam a questão da destruição do *Serapeum*, e vários outros exemplos poderiam ser trazidos das páginas de suas obras. A exemplo do historiador eclesiástico que os inspirou, esses autores compartilhavam do mesmo “clima” já referido por Peter Brown em que, mais do que uma batalha em âmbito terrestre, dava-se um conflito de dimensões sobrenaturais (BROWN, 1993, p. 114). Para um leitor desavisado dos dias atuais, o tom apologético das histórias eclesiásticas por vezes pode se assemelhar a uma discussão de torcedores fanáticos de futebol. Para Eusébio e seus sucessores, o triunfo de Deus sobre o que até então constituía o universo religioso do mundo romano era bastante real. Citando mais uma vez as palavras de Brown, havia uma suspensão da noção de tempo (*idem*, p. 119). O triunfo de Cristo não era apenas pré-estabelecido; cada manifestação sua dava-se de maneira instantânea.

Decerto estava em questão uma perspectiva unilateral acerca da vida religiosa do período

pós-constantiniano. O paganismo e todas as manifestações não-cristãs são tratadas como simples resquícios em meio a um cristianismo triunfante — abordagem esta que repercutiu não apenas na obra dos cristãos dos séculos IV e V, mas também na obra de autores modernos —, longe do “século de incertezas” referido por Pierre Chuvin. Que esses assuntos recebam destaque nos escritos eclesiásticos desse período é indício suficiente da relevância que tinham para seus autores — como bem procurou-se evidenciar ao longo do capítulo anterior.

4.2 A HISTÓRIA ECLESIÁSTICA NO PERÍODO MODERNO

O esforço para evidenciar a superioridade do cristianismo fez da história eclesiástica um gênero próprio para os momentos em que se fez necessário afirmar a legitimidade dessa religião diante de determinadas polêmicas. Tais polêmicas, afinal, diziam respeito a questões históricas do cristianismo, à sua origem e ao seu desenvolvimento. Posteriormente, representantes das mais variadas vertentes do cristianismo — católicos, luteranos, calvinistas, anabatistas e anglicanos — passaram a lançar mão de representações heroicas de figuras históricas e do passado cristão como base argumentativa para questões do presente.

As características da história eclesiástica ficam ainda mais claras quando contrastadas com os historiadores modernos, para quem os historiadores eclesiásticos eram obsoletos, com esquemas geográficos e cronológicos pouco precisos (GRAFTON, 2012, p. 5). Se os primeiros historiadores eclesiásticos, sobretudo Eusébio, pretendiam-se autores de uma história universal, abrangendo o mundo romano e todas as manifestações nele presentes, a história do período renascentista, por exemplo, aspirava a um cosmopolitanismo sem precedentes, relacionando informações provenientes de diferentes localidades. Historiadores humanistas, como Leonardo Bruni, inovaram ao atribuir às ações humanas as causas dos eventos históricos. Lorenzo Valla insistia na distância que separa o passado do presente, distância que podia ser apreendida principalmente através dos costumes e das crenças (*idem*, pp. 8—12). Os historiadores eclesiásticos, por sua vez, insistiam na continuidade, deixando claro que o que estava em questão era sobretudo um apelo à tradição.

A *HE*, como bem demonstrou Irena Backus, estudiosa acerca dos usos das histórias da Igreja por historiadores do período moderno, passou a ser usada por aqueles historiadores eclesiásticos modernos interessados em compreender a fé cristã a partir de suas origens. Se fossem católicos, para demonstrar que não houve mudanças substanciais na Igreja desde os tempos de Jesus Cristo; se fossem protestantes, para provar que aqueles perseguidos pela Igreja durante o período medieval haviam, na verdade, preservado a verdadeira essência do cristianismo contra a sua corrupção por parte da instituição católica (BACKUS, 1991, pp. 420—421).

Dentre os historiadores que fizeram amplo uso do modelo inaugurado por Eusébio, cabe menção à obra de John Foxe, *Atos e Monumentos*, em que o autor estabelece um paralelo entre a

época de Constantino e a sua época, sob o reinado da rainha Elizabeth. Assim como os cristãos da geração narrada por Eusébio, Foxe e seus contemporâneos haviam sofrido perseguições e chegaram a ser exilados. Tal como a *História* do bispo de Cesareia, a obra de Foxe possui diversas versões, sendo que as mais recentes, a partir de 1563, apresentam referências mais evidentes aos escritos de Eusébio. O estilo do autor da primeira *HE* também é imitado nos *Atos e Monumentos*, com ampla citação de documentos para conferir autoridade à sua narrativa acerca dos mártires, que, para o autor, assim como para seu predecessor, possuem um papel central na história do cristianismo ao lado dos autores cristãos.

John Foxe, convém lembrar, era protestante e era em defesa destes que ele escrevia. Ao imitar Eusébio, seu interesse era o de demonstrar que sua religião era autêntica e mais antiga do que qualquer outra. De maneira semelhante a Eusébio e a exemplo de outros apologistas do período da Reforma, Foxe argumentava que os protestantes tinham muito mais em comum com os cristãos primitivos — os “originais”, portanto — do que os católicos de seu tempo: “nós afirmamos que a nossa igreja já existia quando a igreja deles ainda sequer havia saído da casca” (*Atos e Monumentos*, I. IX). Onde Eusébio procurava afirmar que a ortodoxia constituída no século IV nada mais era do que uma continuidade em relação à igreja apostólica e a heresia, portanto, representava uma descontinuidade, Foxe e os protestantes igualmente buscam a historicidade da ortodoxia para demonstrar que a Igreja Católica representa um desvio da verdadeira fé, uma heresia. Numa das mais conhecidas imagens dos *Atos e Monumentos* é possível identificar das perseguições (no total de dez) descritas por Eusébio, assim como os números das páginas onde o leitor pode encontrar o registro original sobre o martírio dos cristãos ali retratados; atesta-se, assim, a importância da ideia de continuidade entre a igreja primitiva e a fé protestante, possível através do elo entre a obra de Eusébio de Cesareia e a de John Foxe.

A monumentalidade da obra de Foxe não reside somente em seu título. O autor dos *Atos e Monumentos* queria também legar um exemplo às gerações cristãs vindouras e acreditava que seus contemporâneos, tal como aqueles presentes na *HE* de Eusébio, estavam aptos a legar esse exemplo. Ambos os autores se esforçam para produzir narrativas que vinculem os sofrimentos de um passado próximo ao presente de esperanças. Ao fazerem isso, tanto Foxe quanto Eusébio justificam o intervalo geracional ao qual pertencem e que, embora não os tenha possibilitado a honra de sofrer o martírio, permitiram que fizessem o registro escrito da memória cristã.

Foxe também enfatiza a importância do governo secular, sob a figura da rainha Elizabeth, para confirmar o triunfo religioso do cristianismo (MINTON, 2002, p. 735). Mais do que isso, seu reinado confirma o triunfalismo cristão que não pôde ser completado no século IV e agora, com a ascensão do protestantismo, tornara-se possível. Conforme se viu, desde o seu surgimento a *HE* caracterizou-se pela ênfase no triunfalismo cristão, possibilitado sobretudo pela aproximação entre a fé cristã e as autoridades imperiais — embora isso não fosse afirmado abertamente nas páginas dos

autores cristãos, o que resultaria na atribuição de causas mundanas a algo que era creditado à vontade divina. O triunfalismo nos *Atos e Monumentos*, todavia, apresenta uma relação mais próxima com as narrativas apocalípticas do que Eusébio (*idem*, p. 718). Enquanto para o bispo de Cesareia o fim do mundo já não parecia uma realidade próxima como o era para os cristãos dos tempos apostólicos, Foxe interpreta sistematicamente os eventos históricos narrados como um cumprimento das profecias apocalípticas. Essa diferença se explica pelo fato de que durante a Reforma as circunstâncias eram distintas daquelas do período em que Eusébio publicou a sua obra pioneira. Se Eusébio pretendia registrar a história da verdadeira igreja, da verdadeira fé, num entorno religioso que, embora apresentasse algumas convergências com a fé cristã, não reivindicavam a legitimidade de uma mesma doutrina, Foxe e seus contemporâneos protestantes combatiam uma outra instituição cristã em vigência havia um milênio.

Mesmo antes da Reforma, contudo, a *HE* foi alvo do interesse de intelectuais renascentistas, na primeira metade do século XV. Muitos desses interessados na história da Igreja eram antiquários, que analisavam monumentos, artefatos e outras formas documentais do passado greco-romano na tentativa de reconstituir instituições, rituais e outras práticas. Seu interesse, a exemplo do que ocorreria com os protestantes, também era o de compreender o que significava ser um cristão nos séculos iniciais da Igreja. Humanistas como Flavio Biondo chegavam a defender que o estudo do passado da Igreja era tão importante quanto o interesse pelas suas construções (GRAFTON, 2012, p. 13). Defender o retorno às raízes do cristianismo, afinal, também envolvia a valorização das pequenas igrejas e os cultos em espaços reservados tal como ocorria nos primórdios da fé cristã, conforme sugerem os dizeres de Leon Battista Alberti (*apud* GRATON, 2012, p. 13), contemporâneo de Biondo:

Nos tempos antigos, nos primeiros tempos de nossa religião, os homens de bem costumavam se reunir e compartilhar refeições. Não o faziam para satisfazer seus corpos com banquetes, mas para se tornarem mais humildes por meio de sua comunicação... Mais tarde, seguiram-se as práticas de nossos tempos, que eu apenas espero dos homens sérios que julguem apropriado reformá-las. Digo isso com o devido respeito a nossos bispos, os quais, para preservarem a própria dignidade, permitem que o povo os veja por vez ou outra nos anos de festivais, mas não deixam de encher todas as partes com altares e até mesmo... Melhor não dizer mais nada.

A partir do período inicial do Renascimento, como mostrou Anthony Grafton, surgiu uma nova área de investigação destinada a explorar as catacumbas onde os primeiros cristãos haviam enterrados seus mortos. Mas foi apenas ao final do século XVI que isso se tornou uma prática sistemática. Alfonso Ciacconius (ou Alfonson Chacon), “arqueólogo” dos primeiros séculos do cristianismo, contratou pintores e escribas para fazer registros detalhados sobre as obras de arte e os artefatos encontrados no subterrâneo do que outrora havia constituído o mundo romano. Pode-se questionar esses registros, que em muitos casos traziam imagens distorcidas ou equivocadamente

atribuídas, mas eles são importantes na medida em que evocam aquilo que o próprio Ciacconius denominava “a idade original do cristianismo”, quando Cristo não era retratado como o mestre do universo, mas como um humilde pastor com seu rebanho (GRAFTON, 2011, pp. 54 — 55).

Antonio Bosio deu continuidade aos trabalhos de Ciacconius, supervisionando os artistas por ele contratados ainda mais do que seu predecessor. O resultado de seus empreendimentos foi registrado na obra denominada *Roma sotterranea*, e os trabalhos desses entusiastas dos primórdios da fé cristã, pela maneira como inspiraram artistas e arquitetos, é comparável àqueles empreendidos pela arqueologia clássica. O interesse pela história eclesiástica, apesar dos riscos de se fazer uma história “engajada” — como os historiadores eclesiásticos inegavelmente faziam —, enriqueceu a vida intelectual dos humanistas do período do Renascimento, não obstante a ênfase que costuma-se dar ao seu gradual afastamento das questões religiosas. A ponto de Grafton afirmar que “nenhum setor da vida intelectual romana no século XVI mostrou-se tão criativo quanto os novos estudos do passado cristão” (*idem*, p. 57)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O capítulo final da presente pesquisa começou do ponto em que minhas últimas pesquisas acerca desse assunto haviam sido concluídas: no legado de Eusébio de Cesareia tal como manifestado nas páginas de Rufino de Aquileia, Sócrates de Constantinopla, Sozomeno e Teodoreto de Ciro, seus sucessores imediatos. Na ocasião de minha monografia de conclusão de curso de História, também na Universidade do Rio Grande do Sul, intitulada “As controvérsias entre cristianismo e paganismo a partir das crônicas da destruição do Serapeum de Alexandria (391 d. C.) nas obras de Rufino de Aquileia, Sócrates de Constantinopla, Teodoreto de Ciro e Sozomeno”, por muitas vezes mencionei a tradição da historiografia eclesiástica, da qual o bispo de Cesareia fora o inaugurador.

Ao meu entender, no entanto, faltou às pesquisas anteriores maior precisão quanto à abrangência e ao significado dessa tradição desbravada por Eusébio; quanto ao que implica falar em termos de tradição quando o que está em questão é uma religião nova — embora seu autor se negasse a reconhecê-lo, o que fazia parte da gradual constituição de uma identidade cristã — em um entorno cultural e religioso com tradições já bem estabelecidas; quanto a como as histórias eclesiásticas, não obstante seu aparecimento em contextos religiosos, culturais e políticos diversos, serviu a propósitos bastante semelhantes.

Para entender o que representou o legado da *HE* em termos de tradição, lançou-se mão da ideia de “monumentalidade”, com base nas noções modernas, inauguradas por Maurice Halbwachs e ampliadas pelos autores que de alguma maneira foram influenciados pela sua obra (dentre os quais fez-se uso sobretudo da obra de Jan Assmann), acerca de história e memória, com todas as suas implicações sociais. A relação estabelecida ao longo desta pesquisa entre uma obra escrita e a noção de monumento não se deu sem razão. Pelo menos desde o início do século passado, com a Escola de Viena, passaram-se a analisar os monumentos de acordo com os mesmos critérios que eram analisados os demais documentos. Mais do que dar dimensão da importância que determinada obra escrita teve em determinado contexto, o uso da noção de monumento permite que se avalie tal obra conforme critérios de antiguidade, de valor histórico e aquilo que Alois Riegl (2013, pp. 42—43), dos principais nomes da Escola de Viena, chamou de memória intencional, isto é: o objetivo de, desde o momento da edificação do monumento, garantir que ele nunca se torne inteiramente parte do passado, sendo constantemente evocado no presente.

Ao longo desta pesquisa procurou-se mostrar que a *História Eclesiástica* representou um marco, uma transição do cristianismo dos tempos das perseguições para o cristianismo mais próximo das autoridades imperiais. Eusébio reconheceu essa nova condição, daí a ênfase de sua obra ao tempo dos mártires e aos sofrimentos impostos a eles — não mais possíveis àquela altura do século IV. A Eusébio não interessa tanto exaltar a influência adquirida a partir da suposta conversão de Constantino ao cristianismo. Embora tenha sido comum à considerável parte da historiografia

moderna considerar o bispo de Cesareia como uma espécie de filósofo de corte de Constantino, espera-se que tenha ficado suficientemente claro que, para além dos interesses seculares dos imperadores de Roma, o interesse pela história da Igreja por parte de Eusébio tinha relação sobretudo com a constituição de uma identidade cristã. Isso implicou, no caso do cristianismo do século IV, na escrita de uma história amplamente ciente do seu entorno religioso e cultural, o qual, como bem demonstrou Peter Brown, tinha inúmeros aspectos em comum com o cristianismo.

Eusébio evidencia desde o preâmbulo de sua *HE* os temas abordados, os quais se referem precisamente aos desafios que os cristãos do quarto século precisavam enfrentar e que em algum grau faziam parte do cotidiano desses fiéis — embora, conforme o próprio autor reconhece, ele tenha sido o primeiro a escrever a respeito dessas questões. Os sucessores imediatos de Eusébio, conforme se viu neste último capítulo, continuaram lançando mão de eventos relacionados às questões mais relevantes para os cristãos daquele contexto. Nota-se nas obras de Rufino de Aquileia, Sócrates de Constantinopla, Teodoreto de Ciro e Sozomeno, seus continuadores mais célebres, o destaque ao triunfalismo cristão sobre o paganismo, mesmo em âmbito mundano do que em âmbito sobrenatural. Enquanto Eusébio apresentava a ascensão de Constantino como o ápice da história humana, seus sucessores confirmavam a vitória da fé cristã, corroborada por eventos como a destruição do templo de Serápis, um dos deuses pagãos mais populares à época, referida pelos quatro historiadores eclesiásticos. Embora, conforme argumenta Brown, o antagonismo entre cristãos e pagãos entre os séculos IV e V tenha sido mais fruto de uma narrativa história cristã do que tenha se dado efetivamente, o interesse comum em dar destaque ao triunfo a um modelo religioso considerado legítimo já sugere que as histórias eclesiásticas tornar-se-iam um modelo para todos os cristãos, não necessariamente católicos, interessados em defender a sua fé contra outros modelos encarados como falsos ou como desvios da verdade.

Foi o que aconteceu do período do Renascimento em diante, a partir da segunda metade do século XVI, quando diferentes pensadores humanistas passaram a buscar nos primeiros séculos da Igreja explicações para questões contemporâneas. O amplo uso de documentos primários (cartas, citações, registros acerca do sofrimento dos mártires, etc.) e uma narrativa que não prezava necessariamente pelo ponto de vista estético — o que era recorrente entre os historiadores não-cristãos anteriores a Eusébio —, mas pela demonstração, não raro recorrendo a descrições grotescas, daquilo por que passaram seus “compatriotas” cristãos. O leitor de uma história eclesiástica, antiga, medieval ou moderna, poderia esperar uma obra dividida em livros e capítulos, e um em que as fontes primárias regularmente interrompem o texto principal. Dessa maneira, em períodos em que o cristianismo fosse considerado uma manifestação estrangeira em meio a práticas tradicionais (como foi o caso do século IV) ou em períodos em que diversos representantes com diferentes maneiras de apreender a fé cristã estivessem em conflito para impor a sua interpretação, a *HE* mostrou-se um instrumento para vincular elementos do passado cristão a um presente em que

tais elementos se faziam necessários.

E o que é um monumento se não uma maneira de reivindicar o passado para si, fazendo uso de certos artifícios retóricos — retórica aqui entendida como um discurso ciente do público ao qual se dirige, que busca a verdade na história sem abrir mão de um engajamento — e, nos dizeres do próprio autor da *História Eclesiástica*, adicionando tudo aquilo que possa beneficiar seus contemporâneos e aqueles que vierem depois deles? Talvez, já sugeriu Averil Cameron (1991, p. 53), a obra de Eusébio, de maneira geral, seja excessivamente criticada a partir do ponto de vista histórico e subinvestigada enquanto obra literária. A *HE* não era menos retórica do que grande parte da produção literária da antiguidade tardia (portanto, assim como boa parte da literatura cristã daquele tempo). Em termos literários, afinal, era uma época de experimentação por parte dos autores cristãos, que procuraram incorporar algumas tradições que os precederam. Ao mesmo tempo, de maneira mais ampla, o cristianismo buscava o estabelecimento de suas próprias tradições. Uma cultura, uma religião só se torna memória — ao menos uma memória a longo prazo — na medida em que é capaz de se objetivar e constituir um sentido, um saber, que, segundo Assmann (2008, pp. 116—117), concretiza-se a partir de um texto canônico. A *HE* não faz parte de uma formação canônica, o que não a impediu de constituir uma tradição; uma tradição historiográfica a partir de uma tradição cristã (em formação, à época de Eusébio).

Se o conceito moderno de monumento resultou num estímulo à preservação patrimonial, à valorização de seu caráter documental e, por conseguinte, de fonte de conhecimento histórico, assim como um meio de contato entre o presente e um passado a ser lembrado, o monumento que a *HE* representou foi preservado por aqueles que a continuaram e, desde a sua publicação, no século IV, adaptaram-na a seu contexto religioso e lançaram mão do modelo historiográfico inaugurado por Eusébio de Cesareia para defender a sua fé e torná-la exemplo para as gerações seguintes.

É sob esse aspecto, enquanto modelo intelectual e exemplo para gerações futuras de fiéis, que a presente pesquisa procuro tratar da *História Eclesiástica* de Eusébio, bispo de Cesareia, enquanto obra história monumental. Eusébio foi responsável pela memória conectiva, para retomar a expressão de Assmann, dos cristãos de seu tempo, permitindo que fizessem promessas e assumissem obrigações em relação à sua religião e à sua história. Os temas presentes em sua *HE* tornaram-se parâmetro para julgar questões doutrinárias surgidas posteriormente, no século seguinte ou muitos séculos mais tarde, ainda que em alguns casos tenham-se tomado posturas diferentes acerca de determinadas questões. Foi o caso, por exemplo, do judaísmo, que entre os séculos XV e XVI, quando surgiram estudiosos de hebraico, de aramaico e outras línguas semíticas, lançando uma nova luz sobre a análise dos textos bíblicos, de suas traduções e dos comentários escritos nessas línguas, passou a ser visto sob uma perspectiva diferente (GRAFTON, 2012, p. 22). O modelo de história da Igreja lançado pelo bispo de Cesareia pôde assim se expandir para inúmeras direções, assumindo um escopo mais amplo da experiência humana em relação às maneiras até

então mais tradicionais de se escrever história e abrangendo o que seria chamado de desenvolvimento “intelectual” e “cultural”, assim como institucional, da fé cristã.

Diferentemente da história política que os autores não-cristãos, sobretudo os pagãos, praticavam até então, preocupada com as guerras e seus desdobramentos, uma história eclesiástica precisa lidar com explicações relacionadas à sua religião e sua respectiva doutrina. A doutrina cristã era considerada universal e imutável por parte de seus seguidores, mas aqueles responsáveis por escrever a sua história precisavam lidar com os diferentes períodos em que essa doutrina foi corrompida ou defendida, obscurecida ou iluminada, com verdadeiros ou falsos ensinamentos. O próprio interesse em resgatar essa doutrina, conforme procurou-se mostrar na parte final do último capítulo, atendeu a necessidades próprias de determinados contextos históricos.

História engajada, sob um ponto de vista religioso e voltada para as demandas de sua fé frente a desafios de momentos históricos específicos. Mas nada disso impediu Eusébio de se espelhar nos historiadores que o precederam no que diz respeito à supressão de sua própria personalidade, mesmo nos momentos em que trata de eventos em que ele estava diretamente ou indiretamente envolvido, para proporcionar uma visão o mais próxima possível da verdade, de uma verdade cristã; seu esforço para empreender uma narrativa direta e objetiva pode ser comparado, entre os pagãos, ao de Amiano Marcelino. Entendo que, se tratar da história em termos de uma busca incondicional pela verdade tornou-se uma questão espinhosa no mínimo ao longo dos últimos 50 anos, ao menos o esforço por essa busca, a maneira como essa busca foi pensada e os métodos empregados para tanto são dignos de atenção. Daí que essa pesquisa tenha procurado desviar da interpretação segundo a qual Eusébio ofereceria uma análise tendenciosa e escandalosamente parcial a respeito dos eventos sobre os quais se propõe a versar. Mesmo o autor reconhece o caráter seletivo de sua obra, sem com isso abdicar de edificar um monumento que por séculos serviu de inspiração para continuadores e hoje serve de referência a quem quer que se interesse em compreender a visão de mundo cristã nesse período tão peculiar de sua história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias:

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

The Apologies of Justin Martyr. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos Gregos*. Edição bilingue, trad. Rita de Cássia Codá dos Santos. São Paulo: É Realizações Editora, 2013.

DIONISIO DE HALICARNASO. *Historia Antigua de Roma: libros I — III*. Madrid: Editorial Gredos, 2010.

EUSÉBE DE CÉSARÉE. *Démonstration évangélique*. Disponível em <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/eusebe/index.htm> Último acesso em 02/03/15.

EUSÈBE DE CÉSARÉE. *Préparation évangélique*. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/eusebe/index.htm> Último acesso em 02/03/15.

EUSEBIUS OF CAESAREA. *Ecclesiastical History*, 2 Vols. Loeb Classical Library. Bilingual edition, transl. Lake Kirsopp. London: Heinemann, 1953.

EUSEBIUS PAMPHILIUS. *Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*. Disponível em <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.iii.html> Último acesso em 02/03/15.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História eclesiástica*. Trad. Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.

JOHN FOXE. *The Acts and Monuments of John Foxe*, ed. Stephen Cattley, 8 vols. New York: AMS Press, 1965

ORIGEN. *Contra Celsum*, ed. and tr. Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

Rufinus of Aquileia. *Historia Ecclesiastica*. Disponível em www29.homepage.villanova.edu/christopher.haas/destructioni_of_serapeum.html Acesso em 30/03/15.

Symmachus. *The memorial of Symmachus, prefect of the city*. Disponível em <http://www.fordham.edu/halsall/source/ambrose-sym.asp> Acesso em 30/03/15.

Theodoret of Cyrus. *Historia Ecclesiastica*. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.iv.i.html> Último acesso em 30/03/15.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso, Livro I*. Edição bilingue, trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

Demais fontes:

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. São

Paulo: Editora Unicamp, 2011.

ASSMANN, Jan. *Historia y mito en el mundo antiguo: los orígenes de la cultura em Egipto, Israel y Grecia*. Madrid: Editorial Gredos, 2011.

ASSMANN, Jan. *Religi3n y memoria cultural: diez estudios*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2008.

ASSMANN, Jan & CZAPLICKA, John. *Memory and Cultural Identity*. *New German Critique*, New York: No. 65, Cultural History/Cultural Studies, pp. 125 — 133, 1995.

AUERBACH, Erich. *Ensaio de Literatura Ocidental*. S3o Paulo: Editora 34, 2000.

BACKUS, Irena. *Calvin's Judgement of Eusebius of Caesarea: An Analysis*. *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 22, No. 3 (Autumn, 1991), pp. 419—437.

BLOCH, Marc. *M3moire collective, tradition et coutume: a propos d'un livre r3cent*. *Revue de Synth3se historique*, Paris, XL (nouvelle s3rie XIV), n. 118 — 120, pp. 73 — 82, 1925.

BARNES, Timothy D. *Eusebius of Caesarea*. *The Expository Times*, Edinburgh, v. 121, 1, pp. 1 — 14, 2009.

BARNES, T. D. “Panegyric, history and hagiography in Eusebiu's *Life of Constantine*”.

In: *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. Rowan Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BARROS, Jos3 d'Assun33o. *Heresias na Idade M3dia: considera33es sobre as fontes e discuss3es historiogr3ficas*. *Revista Brasileira de Hist3ria das Religi3es*. ANPUH, Ano II, n. 6, Fev. 2010.

BAYNES, Norman H. “Eusebius and the Christian Empire”. In: *Byzantine Studies and Other Essays*. London: Athlone Press, 1955.

BROWN, Peter. *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquit3 tardive: Vers un Empire chr3tien*. Paris: 3ditions du Seuil, 1998.

BROWN, Peter. *The Making of Late Antiquity*. London: The Harvard University Press, 1996.

BROWN, Peter. The Tanner Lectures on Human Values — Aspects of the Christianisation of the Roman World. New York: The Cambridge University Press, 1993. Disponível em <http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/b/Brown95.pdf> Último acesso em 30/03/15.

BROWN, Peter. The Rise of Western Christendom. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

BURCKHARDT, Jacob. The Age of Constantine the Great. London: Routledge and Kegan Paulo, 1955.

CAMERON, Averil. Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse, Los Angeles: University of California Press, 1991.

CAMERON, Averil. “The Violence of Orthodoxy”. In: *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Tübingen: Germany, 2008.

CARRUTHERS, Mary. A técnica do pensamento. São Paulo: Editora Unicamp, 2011.

CHUVIN, Pierre. Chronique des derniers païens. Paris: Les Belles Lettres/Fayard, 1990.

CLARK, Elizabeth A. History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn. Massachusetts: Harvard University Press, 2004.

CLARK, Elizabeth Ann. Reading Renunciation: Ascetism and Scripture in Early Christianity. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

COOK, John Granger. The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2002.

DEMPF, Alois. La Concepción del Mundo em la Edad Media. Madrid: Editorial Gredos, 1958.

DOUGLAS, Mary. Pureza e perigo. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

ENGELS, Odilo. “Compreensão do conceito na Idade Média”. In: O conceito de História, ed. Reinhart Koselleck. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

ESHLEMAN, Kendra. The Social World of Intellectuals in the Roman Empire: Sophists,

Philosophers, and Christians. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

FORNARA, Charles W. *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*. Los Angeles: University of California Press, 1983.

FREND, W.H.C. *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*. London: Variorum Reprints, 1976.

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

GRAFTON, Anthony. *Bring Out Your Dead: The Past as Revelation*. London: The Harvard University Press, 2011.

GRAFTON, Anthony & WILLIAMS, Megan. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

GRAFTON, Anthony. "Church History in Early Modern Europe: Tradition and Innovation". In: *Sacred History: Uses of the Christian Past in the Renaissance World*. Oxford: The Oxford University Press, 2012.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro Editora, 2008.

HARTOG, François. *Evidência da História: o que os historiadores veem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

HAAS, Christopher. *Alexandria in Late Antiquity: topography and social conflict*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997.

HOLLERICH, Michael J. *Hebrews, Jews and Christians: Eusebius of Caesarea on the Biblical Basis of the Two States of the Christian Life*. In *Dominico Eloquio*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

INOWLOCKI, Sabrina. *Eusebius and the Jewish Authors: His Citation Technique in an Apologetic Context*. Leiden, Netherlands: Koninklijke Brill, 2006.

IOGNA-PRAT, Dominique. *La Maison Dieu: Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.

IRICINSCHI, Eduard. "Good Hebrew, Bad Hebrew: Christians as *Triton Genos*". In: *Reconsidering Eusebius: Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*. Leiden: BRILL, 2011.

KLEIN, Kerwin Lee. On the Emergence of *Memory* in Historical Discourse. *Representations*, Los Angeles, No. 69, Special Issue: Grounds for Remembering, pp. 127 — 150, 2000.

KRIVOUCHINE, Ivan. L'ÉPOQUE PRÉCHRÉTIENNE DANS "L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE" D'EUSÈBE DE CÉSARÉE. *Traditio*, Vol. 51 (1996), pp. 287—294.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. São Paulo: Editora Unicamp, 2003.

LIEU, Judith; NORTH, John; RAJAK, Tessa (ed.). *The jews among pagans and chirstians in the Roman Empire*. New York: Routledge, 2012.

LÖWITH, Karl. *O Sentido da História*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1977

MARASCO, Gabriele. *Greek & Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A. D.* Leiden: BRILL, 2003

MARKUS, Robert A. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

MARKUS, R. A. "The Problem of Self-Definition: From Sect to Church". In: *Jewish and Christian self-definition: Volume 1*, ed. E. P. Saunders. Norwich: SCM Press, 1980.

MARROU, Henri-Irénée. *Décadence romaine ou Antiquité tardive?* Paris: Éditions du Seuil, 1977.

MARROU, Henri-Irénée. *L'Église de l'Antiquité tardive*. Paris: Éditios du Seuil, 1985.

MARROU, Henri-Irénée. *Théologie de l'histoire*. Paris: Bibliothèque du Cerf, 2006.

MESLIN, Michel. *Le Christianisme dans l'Empire Roman*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

MILBURN, R. L. P. *Early Christian Interpretations of History*. London: Adam and Charles Black, 1954.

MINTON, Gretchen E. “The Same Cause and like Quarell”: Eusebius, John Foxe, and the Evolution of Ecclesiastical History. *Church History*, Vol. 71, No. 4 (Dec., 2002), pp. 715—742.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Pagan and Christian Historiograph in the Fourth Century A. D.* Oxford: The Clarendon Press, 1963, pp. 79 — 99. Disponível em <<http://www.mountainman.com.au/essenes/Arnaldo%20Momigliano%20post.htm>> Último acesso em 30/03/15.

MOMIGLIANO, Arnaldo. The Disadvantages of Monotheism for an Universal State. *Classical Philology*, vol. 81, no. 4 (Oct., 1986)

NIETZSCHE, Friedrich. “II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida”. In: *Escritos sobre História*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2005.

NORA, Pierre. *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*. *Representations*, Los Angeles: No. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory, 1989.

PÉPIN, Jean. *Mythe et Allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: ÉTUDES AUGUSTINIENNES, 1976.

PIRES, Francisco Murari. *Mithistória*. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, 1999.

RIEGL, Alois. *O culto moderno dos monumentos e outros ensaios estéticos*. Lisboa: Edições 70, 2013.

SESTON, W. “Constantine as a 'Bishop'”. *The Journal of Roman Studies*, Vol. 37, Parts 1 and 2 (1947, pp. 127—131).

SIMON, Marcel et Benoit, A. *Le judaïsme et le christianisme antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

STE. CROIX, G. E. M. de. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, New York: Oxford University Press, 2006.

YERUSHALMI, Yoseff Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. London: University of Washington Press, 1982.

ZANGARA, Adriana, *Voir l'histoire: Théories anciennes du récit historique*. Paris: Éditions de l'EHESS et Librairie Philosophique J. VRIN, 2007.