



Acta Scientiarum. Education

ISSN: 2178-5198

eduem@uem.br

Universidade Estadual de Maringá
Brasil

de Carvalho, Margarida Maria

Um caso político-cultural na antiguidade tardia: o Imperador Juliano e seu conceito de educação

Acta Scientiarum. Education, vol. 32, núm. 1, 2010, pp. 27-39

Universidade Estadual de Maringá

Paraná, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=303324733004>

- Como citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Um caso político-cultural na antiguidade tardia: o Imperador Juliano e seu conceito de educação

Margarida Maria de Carvalho

Departamento de História, Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Av. Eufrásia Monteiro Petráglio, 900, 14409-160, Franca, São Paulo, Brasil. E-mail: margomc@terra.com.br

RESUMO. Nesse artigo tenho como propósito conceituar o que é *Paideia* ou educação na concepção do Imperador Juliano. Para tanto trabalharei o significado de *Logos* cristão e *Logos* grego me utilizando também do discurso *Contra Juliano* de Gregório de Nazianzo. Verificar-se-a que o embate ocorrido entre Gregório Nazianzeno e Juliano foi político-religioso e, não somente religioso, pois nesse momento do século IV d. C. não havia separação dessas esferas. O texto está dividido em *Considerações Preliminares*, onde disserto que o conflito entre os dois autores é político-cultural; *O Imperador Juliano e a Historiografia sobre seu Tempo*, no qual demonstro que desde o próprio período do Imperador Juliano há uma construção mítica em torno de sua pessoa e, finalmente, sobre o propósito de Nazianzo em escrever *Contra Juliano*. Todos esses pontos interligados levam à compreensão deste momento político específico da Antiguidade Tardia.

Palavras-chave: conflito político-religioso, autor da antiguidade tardia, dimensão político-cultural, padres da igreja, *logos* cristão, *logos* grego.

ABSTRACT. A political-culture case from late antiquity: the emperor julian and his concept of education. In this article, I propose to appraise Emperor Julian's conception of *Paideia* or education. To this end, I will work from the meanings of the Christian *Logos* and the Greek *Logos* making use also of Gregory Nazianzen's *Against Julian*, verifying whether the clash that occurred between Gregory Nazianzen and Julian was not only religious but politico-religious, taking into account that at that point of the 4th century AD no separation of these spheres had yet existed. The text is divided into *Preliminary Considerations*, where I argue that the conflict between the two authors is political-cultural; *The Emperor Julian and the Historiography about his times*, in which I demonstrate that since the Emperor Julian's own time there was a myth built around him, and finally about Nazianzen's purpose of writing *Against Julian*. All of these interlinked points lead to the comprehension of this specific political moment of Late Antiquity.

Key words: politico-religious conflict, late antiquity author, political culture dimension, church priests, christian *logos*, greek *logos*.

Introdução¹

De todos os imperadores romanos, Juliano é o mais famoso, seguido de Constantino (JULIEN, 1964). Esse último tornou-se importante por ter reconhecido o cristianismo no início do século IV d.C. e devido às apologias de vários autores cristãos, como a de Eusébio de Cesaréia que escreveu a primeira *História Eclesiástica* e que a ele, também, dedicou um volume de sua obra denominada *Vida de Constantino*. Em contraste às idéias edificadas sobre Constantino, a historiografia a respeito do Príncipe Juliano não poupou esforços em julgar suas ações para o bem ou, excessivamente, para o mal.

Muito conhecido como Juliano, 'o Apóstata' ou, precisamente, por aquele que negou o cristianismo após o reinado do supracitado Constantino e seus filhos, em especial, Constâncio II – o que significa que com a difusão do cristianismo e o desenvolvimento de suas interpretações ocorrido a pleno vapor durante o século IV d.C. – Juliano estaria na contramão tentando uma retomada aos valores da cultura clássica; daí o termo 'restauração pagã'. Tais idéias, segundo estudos por mim desenvolvidos, devem ser rebatidas e reinterpretadas à luz de novas ocorrências da análise documental concernente ao século IV d.C., século este incluso no arco cronológico da Antiguidade Tardia. Proponho, então, para o dissertativo trabalho em questão, a proposta de elaboração de um histórico sobre alguns comentários acerca do personagem Juliano e exemplificar a construção da imagem desse

¹Esse artigo é uma adaptação crítica e revisada de dois textos publicados anteriormente: o primeiro, *Logos Cristão e Logos Pagão no Universo Político-Cultural no Século IV d.C.: apontamentos sobre Contra Juliano*. Boletim do CPA (Unicamp), Campinas, v. 17, p. 61-79, 2004; e do texto *Gregório de Nazianzo e a Polêmica em Tomo da Restauração Pagã de Juliano*, de Silva e Mendes (2006).

Imperador, indicando um tratamento metodológico sobre o documento *Contra Juliano* de Gregório de Nazianzo. Assim como, identificarei também, a partir desse testemunho, o *Logos* cristão e o *Logos* grego no universo político-cultural do século IV d.C.

No momento em que me refiro a *Logos* cristão e *Logos* grego no século IV d.C., estou me dirigindo à formação intelectual de Gregório Nazianzeno e alguns breves comentários sobre o tema em Juliano Imperador.

Assim, percorro na atmosfera da oratória do século IV d.C., quando o poder imperial apoiou os cristãos e, principalmente, os bispos cristãos, que iniciavam uma nova relação com o poder político. O discurso cristão, nessa época, legitimou o recém-descoberto poder político e assegurou sua transmissão a várias gerações. Outra questão a ser salientada é que, fundamentalmente nesse século, assiste-se à conquista da cultura clássica pelo cristianismo. Na verdade, desde o século I d.C., autores cristãos vêm aprimorando o seu discurso e fortalecendo sua persuasão. Continuam a capturar os centros de poder cultural, adquirindo, assim, sua forma simbólica.

É por esse motivo que estranho ver ainda alguns historiadores contemporâneos a polarizar o referido ponto, partindo do pressuposto de uma divisão entre cristãos e pagãos. Concorro, dessa forma, com Cameron (1991), quando alude que isto teve um efeito de obscurecer as questões reais ao implicar que tudo na literatura do século IV d.C. é explicado em termos de conflito puramente religioso. Discorre a autora:

Em contraste a isto (ao conflito), como antropologistas e teólogos perceberam nos últimos anos, a tradução de um sistema cultural em outro não é um processo que caminha em linha direta; ele abraça muitas nuances de uma relação, do conflito franco à quase acomodação total. No nosso próprio caso, a perspectiva triunfalista ainda é comum e também, frequentemente, aceita por alguns, levou ao uso inapropriado de termos como “vitória” em referência ao cristianismo. Até se pode entrar em áreas problemáticas com a aplicação dos termos *cristão* e *pagão*, como se existissem sempre fronteiras firmes e detectáveis entre eles, em vez de uma área obscura sobre o processo; muitas vezes nos encontramos escorregando inconscientemente em definições não totalmente imunes a estes perigos. Nossas próprias dificuldades espalham o papel poderoso exercido pela linguagem da cristianização. (CAMERON, 1991, p. 122).

Seguindo essa linha de raciocínio, evidencio como Gregório de Nazianze (1964), um forte exemplo de orador cristão do século IV d.C., converteu sua retórica em uma retórica poderosa em

termos políticos. Foi se aproveitando da cultura clássica, ou seja, de valores culturais do passado, que Gregório sugeriu um controle do presente (a poderosa e persuasiva ação [oração] *Contra Juliano*, por exemplo) e do futuro (ao alertar com o seu discurso, os riscos políticos que cristãos poderiam ter se houvesse outro Imperador que agisse como Juliano).

A seguir, mostrarei como sua retórica persuasiva influenciou ou não a elaboração de uma historiografia sobre o imperador Juliano.

O Imperador Juliano e a historiografia sobre seu tempo

Inúmeros foram os escritores da época do Imperador Juliano que construíram uma imagem depreciativa ou laudatória a seu respeito. Escritores cristãos, por exemplo, insistiram em salientar ser Juliano autor de males infindáveis que redundaram em suas hostilidades anticristãs. Assim foram os testemunhos de Gregório Nazianzeno (329 – 390 d.C.) – que merecerá minha atenção mais detalhada no próximo item – Ambrósio de Milão (340 – 397 d.C.), Agostinho de Hipona (354 – 430 d.C.), Sócrates Escolástico (final do século IV d.C.) e Sozômeno (início do século V d.C), para não citar outros muitos que o classificaram de um autêntico perseguidor da Igreja.

Não permitiu que os filhos dos cristãos fossem ensinados pelos poetas e historiadores gregos e que fossem às escolas de seus mestres (SOZÔMENO, apud GARCÍA BLANCO, 1979, p. 220).

Por acaso não perseguiu a Igreja, proibindo os cristãos de aprender e a ensinar as artes liberais? (SANTO AGOSTINHO, 2002, p. 68).

Se for dar uma explicação plausível em torno do assunto, é mister lembrar que todo esse repúdio deve-se ao fato de que Juliano, já como Imperador, decretou uma lei que proibia os cristãos de lecionarem nas escolas. Aliás, diga-se de passagem, o *Contra Juliano*, de autoria de Gregório Nazianzeno, teve como mote para a sua redação tal polêmico tema.

A lei, inserida no Código Theodosiano esclarece o seguinte:

É conveniente que os mestres e professores sobressaíam, primeiramente, por seus costumes, depois por sua eloquência. Mas, como eu não posso estar em pessoa em cada cidade, ordeno que todo aquele que queira ensinar, não se lance a este ofício de forma repentina, senão que aprovado pelo Senado Municipal se faça crêdulo desse decreto com a aprovação conjunta dos melhores. Esse decreto deve chegar até a mim para ser estudado, de maneira que nossos juízos estejam presentes nos ensinamentos das cidades. (CÓDIGO THEODOSIANO, 1970-1971. XIII 3.5).

Essa lei foi determinada no dia XV antes das calendas de julho e recebida no dia IV antes das calendas de agosto do ano de 362, em Espoleto no consulado de Mamertino e Nevita.

Inseridos no rol dos autores considerados não-cristãos, encontram-se Amiano Marcelino (330-395 d.C.) e Libânio (314 – 393 d.C.) que não mediram esforços em deixar registrados diversos encômios sobre as atividades filosóficas, administrativas e militares do Príncipe, não obstante, Amiano ter demonstrado estranheza por Juliano ter promulgado a lei acima referida. Assim descreve Amiano:

Entre suas leis deve-se considerar injusto o decreto com o qual proibia os retóricos e gramáticos que professavam o cristianismo, a não ser que abjurassem de sua religião (AMIANO MARCELINO, 1968-1970, XXV, 4, 20).

Penso ser interessante ressaltar, igualmente, as opiniões dos breviaristas Eutrópio (1929) e Aurélio Vitor (1975) que o comparavam a Marco Aurélio, o Imperador filósofo. Dessa maneira, como um exercício discursivo que preencherá a memória do século IV d.C., a imagem do Imperador Juliano, com concepções bem maniqueístas, vai se constituindo no contexto político e histórico desse personagem.

Além desses registros é fundamental destacar que o próprio Juliano foi o Imperador de toda história de Roma que mais escritos nos deixou, o que significa ter nos legado indício sobre sua personalidade, seus feitos militares, administrativos, legislativos, políticos e o mais interessante, sobre sua formação intelectual e cultural, ou seja, aquilo que denomino de *Paideia*.

Assim, conceituo *Paideia* como: a educação obtida por cidadãos romanos que seriam preparados para ocupar altos cargos político-administrativos na esfera governamental do Império Romano. Melhor dizendo, *Paideia* é um conjunto de ações pedagógicas, políticas, filosóficas e religiosas (considerado por nós como um conjunto político-cultural) que aprimora o discurso persuasivo (retórico, ou arte da persuasão) daqueles que necessitam demonstrar e impor o seu poder. As escolas filosóficas do Império Romano eram freqüentadas por cristãos e não-cristãos e, portanto, a *Paideia* dos homens do século IV d.C. era a mesma. O que percebo é que essa *Paideia* foi absorvida de diferentes maneiras, a fim de atender a ideais político-culturais distintos, logo, não concordo com as seguintes denominações: *Paideia* cristã, ou seja, *Paideia* nicena, ariana, prisciliana, nestoriana, donatista sabeliana, etc, ou também, *Paideia* pagã, ou seja, *Paideia* neoplatônica, neopitagórica etc.

Na concepção de imperadores como no caso, do Imperador Juliano, podem ser adicionados à *Paideia* alguns ingredientes políticos que subsidiam a sua conceituação de realeza.

Herdamos uma rica coleção de cartas, discursos, poemas e versos por ele escritos que chegaram às nossas mãos através de várias edições: Loeb Classical, Gredos, Les Belles Lettres dentre outras. Todo esse material permite que sejam feitas comparações entre as informações dos documentos e, assim, pode-se analisar melhor a construção da imagem do Imperador Juliano.

A imagem negativa de Juliano permanecerá na época medieval. A título de exemplo, cito o escritor Zonara (ANNALIUM, XIII, 12, 24 e 25) do século XII o qual classifica o Príncipe como hipócrita, tirano e diabólico, seguindo a mesma linha repulsiva de Gregório Nazianzeno. Além desse autor, ainda nesse mesmo período, um escritor sírio finalizou seus escritos sobre o Príncipe, declarando: “Sua memória poderia ser uma imprecisão! Amem!” (SYRIAN apud CHADOT, 1963).

No século XVIII, na fase do Iluminismo, a referida lei julianina continuará sendo repudiada. Agora pelo Abade de la Blettérie (apud COTONI; VIGLIENO, 1981), porém, tal abade tenta amenizar a imagem do Imperador comentando que a personalidade do Príncipe deve ser analisada sem a colaboração dos adjetivos depreciativos de Gregório de Nazianzo. Os escritores cristãos e não-cristãos do século IV e V d.C., deveriam ter separado as atitudes do Apóstata das do filósofo e do Imperador; tudo isso com o intuito de se reconhecer melhor suas qualidades e seus defeitos. Por volta de 1769, Voltaire faz aparecer *Julien*, artigo inserido no Dictionnaire Philosophique, no qual o iluminista enaltece Juliano como um filósofo perspicaz na luta contra as idéias do cristianismo. Era o momento de se louvar, perante os preceitos iluministas, a imagem do Imperador Filósofo, até então deteriorada pelos rumos dos acontecimentos históricos.

Destaco diante de uma vasta produção historiográfica acerca do Imperador, desenvolvida no século XIX, a obra de Broglie (1981): *L'Église de l'Empire Romain au IVème Siècle: Constance et Julien*. Broglie escreve uma obra com o estilo retórico próprio do século XIX. A imagem de Juliano atribuída por esse autor é repleta de dados fictícios que se confundem com os testemunhos da época daquele Imperador. Broglie teria associado o paganismo de Juliano ao deboche, não compreendendo o voto de castidade feito pelo Príncipe. Continua, também, denominando o Imperador como perseguidor dos cristãos.

Há duas biografias escritas no século passado que merecem destaque. Estudiosos sobre Juliano nunca deixam de citar Bidez (1965): *La Vie de l'Empereur Julien* e os estudos mais recentes, Athanassiadi (1992). A biografia de Joseph Bidez constitui-se em um clássico sobre a vida de Juliano; como novidade de estilo, Bidez utiliza uma farta documentação textual contemporânea ao Imperador Juliano e mesmo posterior a ele como os documentos medievais e modernos. Fica tácito no decorrer de seu trabalho que o Imperador filósofo possui excesso de afetividade por tudo que faz e acredita, sentimento que o atrapalhou em algumas decisões, inclusive, as de cunho religioso. Mas, para Bidez – é o que traz de inédito em termos de interpretação historiográfica – Juliano possui idéias de acordo com a sua época, ele é filho de seu tempo.

Polymnia Athanassiadi, sob o beneplácito do desenvolvimento da História das Mentalidades e sob os efeitos metodológicos da Psicologia Coletiva ou Individual, tão em voga na década de 1980, diz pretender escrever sobre a *Biografia Interior* do Imperador Juliano, dando relevo em seu livro para aquilo que chamou de sistemas de pensamentos da Antiguidade Tardia. A estrutura de sua biografia difere, substancialmente, das anteriores; a autora trabalha com um leque bastante amplo de documentos, inclusive, de autores neoplatônicos como Jâmblico, considerado por Juliano o seu grande mestre. Tudo isso para tentar compreender o universo mental da época do Imperador e, conseqüentemente, seus atos filosóficos, religiosos, enfim sua *Paideia*. Esse seria o novo enfoque dado pela autora sobre a vida do Imperador, no entanto, a historiadora, pautada nessa base metodológica, tece juízos de valor à personalidade do Príncipe atribuindo-lhe traços de loucura. A lei de Juliano contra os professores cristãos seria um reflexo de seus objetivos filosóficos e religiosos, mas pertenceria às idéias teológicas de Juliano que não possuiriam muito sentido de ser.

É interessante observar que a maioria dos autores julianistas se encarregaram de reforçar o papel de Juliano como um verdadeiro carrasco perseguidor dos cristãos, esquecendo de ressaltar que as ações políticas dele não se restringiram somente ao campo político-religioso, há de se salientar, também, seu papel no campo político-militar e político-administrativo, enfim, no campo político-cultural; temas bem lembrados por Dvornik (1955).

O painel historiográfico apresentado serviu para ilustrar como a figura do Imperador Juliano veio a ser analisada por alguns autores mais expressivos ao

longo do desenvolvimento da pesquisa histórica a seu respeito.

O que será visto, a seguir, é como a posição de um autor da época do próprio Juliano pode influenciar nos rumos da análise historiográfica e que tais interpretações correspondem a interesses diversos de acordo com os rumos políticos da História.

Paideia em Juliano

Acredito que a lei escolar do Imperador deve ser analisada numa perspectiva muito mais ampla do que a apresentada por alguns historiadores modernos e contemporâneos, os quais se resumiram a seguir os passos de autores eclesiásticos e cristãos como Gregório Nazianzeno, sem apresentar alguma criatividade. É necessário compreender o universo político cultural do século IV d.C. e, inserido neste, a concepção de *Paideia* do Imperador Juliano. Pode-se comentar, no entanto, que alguns autores como os já citados s Dvornick e Hardy, nas décadas de 50 e 60 do século XX, tentaram indicar que a lei seria fruto das idéias reacionárias do Príncipe. O Imperador não representaria somente uma volta aos padrões da cultura clássica grega, como também, se inspiraria no modelo de educação da época dos Antoninos. Por meio da interpretação das leituras desses autores, associo a concepção de *Paideia* em Juliano à questão da realeza, o que, nesse sentido, não deixa de ser um viés representativo bastante interessante, já que uma das áreas mais importantes de legitimação do discurso político, no século IV d.C., era, ao mesmo tempo, a teoria política, ou seja, a discussão teórica em torno, e a justificativa em prol da monarquia.

De fato, no palco das idéias político-culturais do século IV d.C., tanto cristãos como não-cristãos cultos preocuparam-se em demonstrar seus pensamentos sobre o modelo do bom governante, inclusive Gregório de Nazianzo. Assim, Juliano escreve *Os Césares*, uma sátira na qual ele demonstra seu ideal de modelo de Imperador e Gregório Nazianzeno redige seus discursos *Contra Juliano* na linha dos panegíricos repulsivos do século IV d.C. Em que pese algumas diferenças cruciais entre as aplicações da *Paideia* desses dois personagens históricos, vale à pena destacar que eles possuem objetivos muito similares: justificar uma unidade política em torno do governante se utilizando dos padrões de cultura e educação de sua época.

Volta-se, então, ao tema *Paideia* em Juliano: Em primeiro lugar, gostaria de retomar as posições de Dvornick e Hardy quando, ao se basearem no modelo de Imperador descrito por Juliano em *Os*

Césares, realçam o fato de Juliano se inspirar nos Antoninos para estabelecer seu parâmetro de monarquia. Em minha concepção, Juliano demonstra ser um entusiasta da figura de Marco Aurélio, o Imperador estóico. Mas é compreensível o fascínio de Juliano por tal Imperador, pois isto se deve ao fato de que quaisquer autores, incluindo os filósofos do século IV d.C., buscavam um modelo ilustre do passado. Tal fato não significa que Juliano quisesse voltar aos padrões de realeza dos Antoninos. Para Juliano, Marco Aurélio foi apenas um símbolo que o inspirou. O Imperador louvou a personalidade do Príncipe Antonino como um exemplo de sabedoria, cujos dogmas deveriam ser respeitados. Existiam pontos coincidentes em suas teorias filosóficas: o desejo da perfeição espiritual, o trato com as relações humanas, os deveres profissionais e alguns pontos de vista políticos. Mas não se deve esquecer de que os objetivos político-culturais e a idéia de *Princeps* em Juliano foram altamente concernentes a sua realidade. Para que essa concepção se torne mais clara, evidenciarei algumas posições de autores sobre a realeza em Juliano.

Francis Dvornick, em seu artigo *O Imperador Juliano e suas idéias reacionárias sobre a Realeza*, denuncia um retorno de Juliano aos padrões de realeza do Principado, tomando os Antoninos como exemplo. Infere Dvornick:

Alguns historiadores que escreveram sobre o reinado de Juliano, concentraram suas idéias em torno das reações do Imperador, em termos religiosos, filosóficos e militares (especialmente na Gália). O pensamento político de Juliano, entretanto, também é digno de um estudo especial. Seus estudos clássicos e talvez o fato dos cristãos terem se voltado, tão dedicadamente, às idéias políticas helenísticas, pode ter encorajado Juliano a reagir contra estas idéias, voltando-se, assim, às antigas crenças romanas sobre a origem política do poder e à sujeição de tudo e de todos, incluindo o *Princeps*, à lei e às funções do Senado. Ao invés de se inspirar na literatura helenística sobre a realeza, ele preferiu voltar às fontes de Platão e Aristóteles. Logo, ele provou ser reacionário em sua política como em sua religião (DVORNICK, 1955, p. 73).

Sabe-se que Juliano era totalmente contrário à idéia do soberano como lei viva, ou seja, à idéia de teocracia e de poder absoluto tão proclamada e desenvolvida na época constantiniana quando o Imperador cristão - o eleito de Deus - tornava-se o vice-regente de Deus na Terra. Aliás, vale lembrar aqui que para Downey (1957-1958, p. 98), a lei que proibia os professores cristãos de lecionarem é um duro protesto contra a política religiosa e econômica constantiniana.

Retomando a contraposição entre dois modelos de realeza, estabelecida por Dvornick no tocante a Juliano, vê-se que ele classifica o Príncipe no quadro da reação. Para a autora Isabella Labriolla (1984), Dvornick não respeitou a abstração da imagem que Juliano fez da realeza, pois o Imperador neoplatônico jamais teria se inspirado nas fontes da teoria política helenística; para ela, seria muito brusco o corte que Dvornick reconhece entre a monarquia divina de Constantino e a reação de Juliano.

Acredito que a concepção de realeza de Juliano, extremamente vinculada à sua aplicação da *Paideia*, deve comportar uma avaliação política das idéias neoplatônicas. Sua noção é proveniente do contexto político cultural de sua época.

Assim sendo, quanto à cultura clássica louvada pelo Imperador², também não deve significar que Juliano desejava puramente um retorno aos padrões da cultura clássica grega inspirando-se exclusivamente em Platão e Aristóteles, mas cabe recordar que Juliano foi discípulo de Jâmblico e que seu platonismo sofre fortes influências dos cultos orientais, com tendências místicas nem sempre muito compreensíveis para os intelectuais cristãos de sua época.

Logo, seu helenismo foi muito mais complexo e abraçou forças que o paganismo de outras épocas do Império não conhecia como religião oficial. Seu helenismo era formado por elementos muito heterogêneos. Juliano, sem dúvidas, bastante influenciado por Platão e pelo neoplatonismo, concebe *Paideia* como um longo processo no qual os homens, individualmente, e, na verdade o Império em geral, teriam de se ater a um objetivo de perfeição, o qual Juliano identificou com *episteme*. Desse modo, *episteme* significa para ele a salvação da alma; em termos político-culturais, ela coincide com a aquisição de um conhecimento exato que expressaria a felicidade do Estado, e só um governante com suas características poderia realizar tal empresa.

Com essa percepção e concepção mística, neoplatônica, era natural Juliano ter combatido a aplicação da *Paideia* de autores cristãos que pregavam a unidade imperial através da fé em Cristo.

Já me referi ao fato de que os discursos no século IV d.C. possuem como justificativa principal a monarquia. *Contra Juliano* inscreve-se nessa linha, sendo dois discursos que têm como meta denegrir a imagem do Imperador Juliano. Vale ressaltar que uma das melhores provas de poder do homem cristão, ou do

²Vide as seguintes cartas do Imperador Juliano, a saber: números 4, 8 e 13, escritas na Gália; 80, escrita na Ásia Menor; 82 e 89b, escritas em Antioquia; dentre outras diversas.

homem sagrado como se autodenominavam, era o seu poder de professar contra ou a favor do Imperador. Nesse sentido é que se podem localizar os contrastes e as diferenças entre o *Logos* cristão de Gregório de Nazianzo e o *Logos* grego de Juliano que serão explanados no item a seguir.

Gregório de Nazianzo e o discurso *Contra Juliano*

Gregório de Nazianzo foi um autor cristão do Império Romano Oriental do século IV d.C. Dentre vários discursos escreveu *Contra Juliano* (364 – 365 d.C.) composto por duas inventivas riquíssimas em conteúdo histórico-filosófico e um grande exemplo de retórica cristã empregada contra um imperador. Ao longo de muitos anos tais discursos foram vistos inseridos na polêmica cristianismo *versus* paganismo. Contrariando essa idéia que prevaleceu até meados da década de 90 do século XX, revelo meu ponto de vista que consiste no fato de que a dita polêmica seria político-cultural. Política porque não se pode desvincular, em especial no século IV d.C., o discurso religioso, ou propriamente dito das questões da Igreja dos negócios políticos do Estado Romano. A preocupação do Estado era a unidade política imperial que deveria ser alicerçada pela fé em Deus, pregada pelo cristianismo ortodoxo do qual Gregório Nazianzeno era um de seus mais fortes representantes. A contenda seria cultural porque também não se pode desvincular o campo religioso do cultural, pois é tácito revelar que religião e cultura na Antiguidade Tardia se confundem. Nesse sentido, estou tratando de uma polêmica político-cultural e não, simplesmente, de um ataque frontal a denominada de forma pejorativa e equivocada pela historiografia, como restauração pagã de Juliano.

Levando em conta as considerações acima apontadas, cito que os discursos sejam quais forem os seus tipos e em quais épocas forem escritos, mascaram interesses político-culturais e devem sofrer um tratamento adequado e desconstruído para se obter uma aproximação maior da realidade.

Portanto, tem-se, a seguir, alguns dados sobre o documento *Contra Juliano* e suas implicações no conflito político-cultural ocorrido entre Gregório de Nazianzo e Juliano.

Poucos autores ao longo das últimas décadas do século XX se dedicaram exclusivamente à análise e à investigação das inventivas *Contra Juliano*. Há, inclusive, uma discussão em torno da datação dos discursos. Concordo com a datação de Bernardi (GRÉGOIRE DE NAZIANZE, 1983), 364-365 d. C.; a obra deve ter sido escrita em 364, pouco depois da morte do Imperador (ocorrida em meados do ano

de 363 d.C.), quando Gregório aproveitou o clima político-religioso reconciliador da época de Joviano. Sua divulgação deve ter ocorrido em 365 d.C., após a ascensão de Valentiniano I e Valente, período oscilação das correntes cristãs no nível do governo imperial. Seria importante Gregório opor um *Logos* cristão a um *Logos* grego, demonstrando que cristãos, ao invés de se desentenderem, deveriam se unir contra uma ameaça política comum.

Segundo Kennedy (1983, p. 221), *Contra Juliano* foi lido para um pequeno grupo em Nazianzo, mas a intenção de Gregório era que o texto circulasse o mais amplamente possível sob o título de *Steliteitikoi*, como deveriam, também, ser inscritos em pedra, a fim de ser um indício público contra o Imperador Juliano.

Resumindo o conteúdo da inventiva n. 4, descrevo que Gregório abre seu primeiro discurso relatando, de forma exultante, a morte do Imperador, e nas passagens restantes, ele ataca o caráter do Príncipe, seus princípios e suas ações; essas passagens são seguidas por informações acerca de sua infância até a sua morte numa campanha contra os Persas. É interessante perceber que, mesmo com a preocupação de persuadir o ouvinte ou o leitor com suas formas gongóricas de descrição retórica, Gregório relata algumas notícias das relações entre Gallo e Juliano e Juliano e Constâncio: respectivamente 4, 30; 4, 33 e 4, 34. Assim como noticia a punição sofrida por Marco de Aretusa (4, 88) e sobre o fogo de Etna (4, 85). Na segunda inventiva, a de número 5, descreve de forma surpreendente, reforçando sua retórica contra Juliano, a chegada desse mesmo Imperador ao submundo grego, concluindo sua exortação nas seções de 5, 33 a 5, 42.

Parece que o desenho do orador idealizado por Gregório constava de uma mistura da retórica dos oradores clássicos como, por exemplo, Isócrates; com a retórica dos sofistas tardios. É visível em seus discursos a influência de várias idéias platônicas e aristotélicas³. Kennedy (1983, p. 222) e Spinelli (2002, p. 157) são consensuais em relação a essa assertiva.

Os discursos de Gregório impregnados das idéias filosóficas de autores clássicos se ocupam dos aspectos morais da vida cristã e impressionam pelo estilo retórico extremamente persuasivo com o qual se expressam. Tal fato se explica por seus estudos filosóficos, típicos do século IV d.C, terem como meta o aprimoramento da retórica,

³Esses elementos são encontrados, em relevância, nas orações fúnebres tanto de autores cristãos como de autores não-cristãos. Para uma maior explicação e apreensão do desenvolvimento do tema, verificar Malunowiczówna (1978).

ou seja, não se concebia *Paideia* sem a especialização na arte da fala. Gregório frequentou as escolas de Alexandria e obteve a maior parte de sua formação na Escola de Atenas, escolas nas quais eram fundamentais os estudos de gramática, filosofia e dialética associados à retórica.

Gregório é retórico de formação, sendo assim, é um amante da palavra. Para Spinelli (2002, p.158), dentre os padres, é a ele que se aplica de maneira mais aprimorada o nome de *apologista*. Seu cultivo da retórica e do *Logos* aprimorado e elegante o auxiliou muito nessa tarefa. Foi graças ao seu aprofundado estudo de retórica que Gregório conseguiu elaborar as suas investidas contra o Príncipe Juliano; justamente por causa de seu excelente domínio da língua e de um profundo envolvimento com a cultura grega. É necessário ressaltar, entretanto, que em nenhum momento Gregório se autointitula mestre da palavra grega, e sim, da palavra cristã.

Lendo suas cartas e discursos, percebo que Gregório demonstra o seu objetivo: conduzir o cristão pelo caminho da verdade (mediante a força persuasiva) e o exercício da virtude⁴. A virtude, para Gregório, não é tida somente como um dom de Deus, mas, sobretudo, como um modo de ser e de fazer. Ela não se resume em uma disposição que se impõe tão somente por força da graça divina, pois requer conhecimento e esforço.

Esse conceito de virtude, todavia, não é propriamente de Gregório. Ele pega emprestado de Platão, mais especificamente da obra *Mênon*, e da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Isto é o que me remete Spinelli (2002) e, também, o que me confirma Moreschini (1975). Esse último autor arrisca até a comentar que Gregório Nazianzeno possuía certa influência do neoplatonismo, como representante que era dos estudos de filosofia da Roma oriental do século IV d.C.

É possível, então, comentar que além de filósofo, Gregório era um teólogo e, como tal, um forte defensor da ortodoxia. Nesse sentido, pode-se constatar que quando o Nazianzeno começou a redigir a sua obra, já possuía por trás de si uma tradição canônica a qual não podia ser sublimada. O teólogo era, na época, aquele que tinha condições de conhecer os mistérios de Deus. Sendo assim, além de filósofos, os padres se consideravam teólogos, porque somente eles eram preparados para expor a doutrina do cristianismo. Curiosamente, se consideravam helenistas e teólogos e, com base no entrosamento de seus estudos helênicos e canônicos, pregavam a racionalização da fé e, através dela, uma unidade política que deveria ser consubstanciada em

forma de unidade imperial. Estou, portanto, detectando aqui um forte motivo pelo qual o Príncipe Juliano, contrário à fé cristã, foi contra os professores cristãos de lecionarem nas escolas, cuja reação adversa a essa idéia foi tema preponderante e força motriz da redação de *Contra Juliano*.

Contra Juliano é um duro ataque de Gregório Nazianzeno à lei estabelecida pelo Imperador Juliano que proibia os professores cristãos de lecionarem. A seguir, está ilustrada a justificativa do Imperador Juliano para tal decreto:

Creio que uma educação correta não inclui uma harmonia ostentosa nas palavras, e na língua, senão uma inteligência razoável e as opiniões verdadeiras sobre o bem e o mal, o belo e o feio; assim, quem pensa uma coisa mas ensina outra a seus alunos está tão longe da educação quanto do ser um homem honrado [...]. Assim pois, seria necessário que todos que exercem a profissão de professor tivessem um caráter único e não levassem em suas almas doutrinas contrárias às que exercem publicamente. Opino que deveriam ser assim pois convivem com os jovens, ensinando literatura, fazendo-se intérpretes dos escritos dos antigos, dos retóricos e dos gramáticos e mais ainda, dos sofistas. Os mestres devem instruir não só a eloquência, mas, também, os costumes, afirmando sua filosofia política.

Se esta atitude é certa ou não, deixemo-la por hora; eu os elogio por sua profissão ser tão bela, mas eu os elogiaria mais ainda se não mentissem, nem eles mesmos demonstrassem que pensam uma coisa e ensinam outra a seus alunos. Como? Sem dúvida para Homero, Hesíodo, Demóstenes, Heródoto, Isócrates, Tucídides e Lísias, os deuses são os guias de toda a educação. Alguns não acreditavam em Hermes e outros nas Musas? Sou, então, de opinião que é absurdo que aqueles professores que interpretam suas obras desonrem os deuses por eles honrados; sem embargo, ainda que me pareça absurdo, não afirmo que os educadores dos jovens devam mudar suas crenças... se querem seguir sua profissão, que ensinem primeiro com fatos e convençam seus alunos; que nem Homero, nem Hesíodo, nem nenhum outro autor dentre os que são interpretados sejam considerados estúpidos como alguns querem crer [...].

Esta lei deve ser comum a todos os mestres e professores. Para qualquer jovem aluno, cristão ou não, que deseja ir à escola, nada lhe será proibido. Pois não seria natural nem lógico, para os pequeninos – que desconhecem para onde devem se dirigir – que os caminhos se fechem. (JULIANO, 1982, Carta n. 61c, escrita em Ilíria ou em Constantinopla).

A impressão que se tem à primeira leitura de *Contra Juliano* é de que a meta do Imperador era a de perseguir os cristãos. Teria sido mais uma reação hostil ao cristianismo, fruto de diversas marcações políticas desenvolvidas ao longo dos três primeiros

⁴Tais observações são claras na leitura de *Contra Juliano*.

séculos depois de Cristo. Perante tal quadro, durante muitos anos ou, até mesmo, durante alguns séculos, a imagem construída sobre o Imperador Juliano foi a de, realmente, um autêntico perseguidor; e, é claro que as inventivas *Contra Juliano* lidas e interpretadas de forma acrítica, contribuíram em muito para isso.

Mas, como já aludi as inventivas são um duro ataque contra o Imperador que proibiu os cristãos de transmitirem a sua visão sobre *Paideia*. Essa é a tônica principal dos discursos e há inúmeras passagens que demonstram a revolta do autor contra tal decreto; ou seja, os panegíricos transmitem, quando analisados sua forma retórica, informações que podem contribuir para o relato histórico de um dado acontecimento, não se resumindo a meros exercícios de retórica escassos em informações. Logo discordo das idéias de Moreschini (1997) quando alude que o autor dos discursos *Contra Juliano* está muito mais preocupado em passar um conteúdo retórico do que histórico. Os panegíricos, como já mencionei, denotam a teoria política do século IV d.C, sem dúvidas, refletem o ambiente político-cultural da época. Cabe a nós, historiadores, saber interpretar a retórica utilizada nos discursos para alcançar as mensagens dos encômios.

Deve-se considerar o fato dos autores do século IV, especialmente os cristãos, tirarem seus exemplos e seus termos de referência da experiência de viver sob um imperador. Tal fato contribui em excesso para que a formação de uma teoria política manifestada na forma de panegíricos fosse notada.

Os panegíricos, documentos oficiais que louvam ou repudiam a figura de um Imperador são, portanto, documentos fundamentais para se compreender o regime monárquico do século IV d.C., pois falar do Imperador era o mesmo que falar do governo. Detectei nessa fala a proposta de *Contra Juliano*: Gregório dispôs nesses discursos suas críticas ao Imperador e a uma medida subjacente, a uma nova maneira de coesão imperial distinta da pregada por Gregório, representante de um partido oposto ao do Príncipe Juliano. Juliano pregava a coesão imperial ou a unidade imperial através de seu helenismo (*Logos* grego), ainda tão discutido pela historiografia atual, enquanto Gregório pregava a mesma unidade pela adoção e enraizamento da fé em Deus (*Logos* cristão), o único e absoluto. Para ele, Juliano, ao instituir a lei que impedia os mestres cristãos de ensinarem nas escolas, estava querendo acabar com a expressão da verdade, mas não conseguiu. Vide Gregório 4, 5:

[...] Portanto aquele que provocou essa interdição pode ter nos proibido a elegância Ática, mas não pôs um fim a expressão da verdade e ele provou

de sua própria fraqueza sem se resguardar de nossas provas. Pelo contrário, acabou por expô-las inconscientemente (grifo nosso).

Há que se compreender a linguagem utilizada pelos autores, sejam cristãos ou não-cristãos, para que se possa decifrar o que está por trás do jogo das palavras; em *Contra Juliano*, faz-se mister a compreensão da retórica empregada para criticar o Príncipe filósofo.

Ao escreverem seus panegíricos ou encômios elogiosos ou repulsivos, autores do século IV d.C. se utilizaram do 'livro de bolso'⁵, de Hermógenes: *Sobre os Resultados*. Foi o que comprovei ao usar esse manual de retórica, ao desconstruir a inventiva. Definida a forma como se deve utilizar os panegíricos, passo então para o sentido de *Contra Juliano*.

Os Discursos

Em 362 d.C., Gregório havia se tornado padre e, na mesma ocasião, começava a produzir sua obra escrita à posteridade, redigindo suas três primeiras orações. Nesse mesmo ano, a corte de Juliano tinha se mudado de Constantinopla para Antioquia como parte dos preparativos de uma ação ofensiva contra os persas. Nazianzo se localizava exatamente no eixo de comunicação entre a antiga e a nova localização da corte julianina. Algum tempo depois, em meados de 363 d.C., Juliano foi morto em combate na luta contra os persas.

A ausência física de Juliano não fez com que Gregório esquecesse a ameaça elaborada pelo Príncipe contra a política do cristianismo. Cinco anos após sua morte, quando redige a missiva n. 7, Gregório faz críticas a Juliano. Na carta de n. 21, de 379 d.C., Juliano é relembrado mais uma vez. O mesmo volta a acontecer em 381 d.C., na carta n. 42.

Tudo leva a crer que, ao longo de muitos anos, Gregório seguiu sempre recuperando a imagem construída sobre Juliano. Era necessário sempre demonstrar a grande ameaça que um dia a essência do pensamento cristão recebeu.

O contato que Gregório teve com Juliano foi em 355 d.C., quando estiveram estudando juntos na Escola de Atenas. Ainda que Gregório não tenha tido um contato mais próximo e profundo com Juliano, não deixou de ter dele uma péssima impressão, conforme nos reportou na inventiva 5, seção 24:

Qual a necessidade em descrever as coisas em detalhes? Eu o vi, antes que ele ainda tivesse feito algo, tal como a sua conduta revelou depois. Se eu tivesse perto de mim um ou outro daqueles que me cercavam, então e que me ouviram, eles dariam sem

⁵Empregando a linguagem de Cameron (1991).

dificuldade o seu testemunho. Desde que vi este espetáculo, eu disse: “que monstro o Império alimentava” e eu os adverti solenemente formulando o desejo de ser um péssimo profeta. Isto teria melhor valor que ver o mundo saturado de tais males, que ver surgir um monstro tal como ainda não se tinha visto, malgrado todas as inundações das quais se fala, todos os incêndios, todos os tremores de terra, todos os abismos que se abriram, e mesmo os homens mais mais ferozes, as bestas prodigiosas formadas por elementos díspares que a natureza inventou. É assim que teve o fim que merecia o desregramento de seu espírito. Deus somente renunciou à sua paciência habitual quando a bondade (de Juliano) faria a infelicidade de um grande número de homens, quando mergulharia os justos no desânimo e inspiraria aos pecadores uma grande insolência por pensarem que ninguém vigia nossos atos, que não há governo no mundo nem retribuição dos méritos, almas que o destino conduz o mundo em um sentido, depois em outro; o que é a crença de um espírito pervertido e que professa sobre os súditos as mais sérias opiniões inteiramente arriscadas.

Claro que é um retrato forjado, mas não deixa de ser uma referência bastante curiosa da figura de Juliano que, logo depois dessa época, se tornaria *César* do Imperador Constâncio II.

Bernardi (1978, p. 90) argumenta que o fato de terem estudado juntos e as pretensões que teria Gregório de ser um professor cristão, estariam na base da persistente lembrança de Gregório contra Juliano. Gregório teria se visto ameaçado em suas pretensões pessoais e teria ainda avaliado que uma estratégia fundamental de afirmação e consolidação da política do cristianismo teria sido ameaçada pelo decreto proibitivo de Juliano que impedia os professores cristãos de exercerem o magistério. Outra motivação recordada por Bernardi (1978, p. 90) (tradução de Grégoire de Nazianze) estaria articulada à presença de Cesário, irmão de Gregório, na corte julianina. O Imperador teria tentado levar Cesário à apostasia. Essa ligação teria que ser renegada de forma decisiva para não macular Gregório, mesmo com um vínculo indireto com o Príncipe ‘Apóstata’.

Sabe-se que ocorreram alguns pontos de contato entre Gregório e Juliano e que tais pontos teriam reforçado seus motivos em atacar o Príncipe: Gregório sabia que Juliano e seu irmão Gallo passaram seis anos de sua infância em Macellum, na Capadócia, ou seja, Gregório cresceu, pois tinha uma idade muito próxima da de Juliano, provavelmente ouvindo alguma notícia intrigante; Juliano teria sido batizado e, depois, teria renegado o cristianismo. Além disso, ambos estudaram na mesma época, em Atenas. Todos esses motivos e,

ainda mais, um conflito político-cultural, contribuíram para a repulsa de Gregório em relação ao Imperador.

Gregório parece não dirigir seus discursos *Contra Juliano* a um público específico; desconfio, é claro, que tenha lido para seus paroquianos e colegas afins. Entretanto, o tom do arrazoado é para que toda a humanidade tenha conhecimento dos feitos malévolos do Imperador. Vide as amplificações contidas em 4, 1:

Escutem todos, ó povos, prestem atenção, habitantes do universo, pois eu convoco todo o mundo, como que de um observatório distante no centro de todos os olhares, para lançar esta grande e intrépida proclamação. Escutem, “nações, tribos, línguas”, homens de todas as origens e de todas as idades; vós que existis ou que existirão algum dia. E, para engrandecer minha proclamação, invoco também todo o poder dos céus, todos os anjos cuja obra foi a destruição do tirano. Não foi Seão, reis dos amorreus, que eles derrubaram, nem Og, rei de Basan, que eram pequenos príncipes que incomodavam apenas uma pequena parte do universo: foi o dragão, o apóstata, o espírito altivo, o Assírio, o adversário comum e o inimigo de todos, aquele que encheu a terra com sua fúria e ameaças, que proferiu e cometeu contra o Altíssimo inumeráveis iniquidades.

Gregório não dirige seu texto a uma polêmica com outros autores, como por exemplo, Libânio, sofista que escreveu orações em louvor a Juliano. Muito provavelmente, Gregório sequer tenha tomado conhecimento do seu texto *Oração Fúnebre a Juliano*, haja vista que ignora em seu *Contra Juliano* diversos elementos contidos no panegírico que lhe é contemporâneo. Não trata da suspeita levantada por Libânio de que Juliano tivesse sido assassinado por cristãos e revela conhecimento bastante superficial sobre a atuação do *César* em campanhas militares dirigidas por ele ao longe da Capadócia, antes de se tornar Imperador e se deslocar para as proximidades da localidade onde Gregório se confinou. Esse seria o argumento de Bernardi (1990) para a falta de ignorância do padre, como foi visto.

Moreschini e Minestrina (1992, p. 72) argumentam se as duas orações contra Juliano que representam uma unidade não seriam uma resposta ao *Misopogon* (uma sátira escrita por Juliano contra os antioquianos) ou ao *Contra os Cristãos*, de Porfírio, cujo tema teria inspirado Juliano a escrever *Contra os Galileus*. Não se encontrou nenhuma evidência sobre o fato e, então, Moreschini, baseando-se na opinião de Asmus, reforça que as duas orações de Gregório não constituem, propriamente, uma

polêmica literária e filosófica ou uma resposta à obra de Juliano, mas sim, um ataque às suas providências anticríticas e às suas concepções pagãs.

Em relação ao que foi registrado por Bernardi (1995), acho que, mesmo que Gregório tivesse conhecimento do conteúdo do texto de Libânio, o autor cristão não se preocuparia em responder. Gregório, ao meu ver, possuía posições rígidas e arraigadas contra o Imperador e, portanto, sua preocupação foi redigir um texto em tom de acusação. Quanto às posições de Asmus e Moreschini, concordo em parte. Como já apresentei anteriormente, não se deve resumir a polêmica a um simples confronto pagão *versus* cristão; a discussão seria em torno da natureza e da ideologia do Império: era a conformação da unidade imperial que estava em jogo.

Há que se lembrar, igualmente, que existe uma forte possibilidade de Gregório ter objetivado distinguir o *Logos* representado por Juliano e aquele defendido por ele, o *Logos* cristão. Para Gregório, ao incutir a divisão e se utilizar de métodos baixos, Juliano colocava o Império sob ameaça. Se a política interior era ruim porque levava a uma divisão que ameaçava o Estado, a exterior não era melhor. A derrota para os Persas resultou em um acordo de paz que seria infamante para os romanos. O que Juliano teria deixado para seu sucessor seria a discórdia interna e a fragilidade da fronteira. Essa é a concepção que o Nazianzeno passa em 4, 74:

Logo, não considerando tudo isso e prezando apenas agradar os demônios que o rebaixaram várias vezes como ele merece, antes de decidir qualquer coisa sobre os negócios públicos, ele se voltou contra os cristãos. Duas questões o preocupavam: os galileus, como os chamava de maneira insultuosa, e os persas, cujos exércitos o ameaçavam. Mas parece que o que nos concernia era mais importante para ele do que a guerra contra os persas, que lhe parecia um divertimento. Se ele não manifestou abertamente seus sentimentos, também não os encobriu. O furor que o atingiu chegou a um tal ponto que nada o impedia de declará-lo em toda circunstância e diante de não importa quem. Este homem tão perspicaz, este perfeito tutor do Estado, não compreendia que as perseguições precedentes produziram pouca confusão visto que nossa doutrina ainda não tinha ganhado o povo, pois a verdade estava implantada apenas em um pequeno número de espíritos e não tinha grande notoriedade, mas atualmente, a palavra da salvação está difundida e possui um grande poder entre nós, de modo que tentar eliminar ou suplantar a religião cristã pode levar à queda do império romano e coloca em risco todo o Estado. Seria infligir a nós mesmos um tratamento que nem nossos inimigos seriam capazes de fazer pior, e isto

por causa desta filosofia e deste governo maravilhoso que temos hoje, que nos trouxe o bem e que nos conduziu a esta idade de ouro e a este maravilhoso regime que não conhece problemas ou guerras.

Reagindo como um acusador, Gregório vê em Juliano apenas erros e na sua gestão, a desgraça do Império. A base desses erros não seria só a injúria do Imperador, detectada por Gregório quando o viu em Atenas ainda jovem, qualificando-o de “monstro que o Império nutria” (5, 24).

Seria, sobretudo, a condução do Império com fundamento na segregação. É fundamental ressaltar que no interior do Império, conviviam dois *logoi*: um cristão, que por sua ‘a superioridade’, tenderia a recriar a unidade em Cristo e, portanto, a salvação do Império e crescimento da Igreja. Outro, grego, que levaria à decadência, pois Juliano negava a Igreja. A passagem abaixo ilustra metaforicamente a importância, para Gregório, da fé em Cristo e na unidade imperial, baseando-se na mesma:

Acrescentarei ao que tenho a dizer um relato ainda mais triste. Diz-se que alguns dentre aqueles que se deixaram surpreender pela ignorância, se retiraram e ficaram à mesa com seus comensais. Quando foi trazida a bebida para o refresco habitual, eles, como se não fizessem nada de mal, invocaram Cristo traçando o sinal da cruz e elevando os olhos. Um dos convivas deixou escapar sua surpresa: “O que isto significa? Vocês invocam Cristo após tê-lo renegado?” – “Como o renegamos, disseram eles a semimortos, que novidade é esta?” – “Queimando o incenso no fogo”, respondeu, explicando que isso era uma abnegação. De imediato todos deixaram o banquete furiosos; vermelhos de raiva correram à praça pública e gritaram: “Nossa alma é cristã; sim, cristã: que todo mundo ouça, e sobretudo Deus, por quem nós vivemos e por quem também seremos mortos. Não traímos nossa palavra, Cristo salvador, não renegamos nossa bem-aventurada profissão de fé. Se for verdade que nossa mão falhou, nosso espírito não a seguiu. A astúcia do rei nos enganou, não foi o ouro que nos seduziu. Recusamos a impiedade e nosso sangue nos purifica”. Em seguida, correram para o rei; afoitos, jogaram o ouro a seus pés e gritaram com todas as forças: “Nós não recebemos presentes, ó rei: nós fomos condenados à morte. Não fomos convocados para conferir honras, mas para nos ser decretada a infâmia. Reserva teu favor aos soldados; quanto a nós, imole-nos ao Cristo, que é o único que reina sobre nós. Dê-nos fogo por fogo e que a cinza que nós acendemos dê lugar a nossa. Decepe as mãos que estendemos para a maldade, os pés que correram em direção a ela. Honra com teu ouro outros homens que não se arrependem de aceitá-lo; a nós basta o Cristo, que colocamos acima de tudo”. Eis o que disseram e, ao mesmo tempo, eles

convidavam os outros a reconhecerem o ardil, a abanar a embriaguez para recuperar a lucidez, a defenderem suas causas diante do Cristo derramando seu sangue. O rei voltou-se contra eles, mas evitou execuções públicas para não torná-los mártires, o que já eram se dependesse da vontade deles. Ele se vingou expulsando-os e fez-lhes o grande serviço de mantê-los ao abrigo de suas máculas e artifícios (GREGÓRIO DE NAZIANZE, 1964, 5,24).

Para Gregório, portanto, Juliano simbolizava o *Logos* grego e seu governo representava uma tentativa de anular o *Logos* cristão. Isso lhe bastava. Na verdade, Gregório não conhecia a fundo o helenismo de Juliano, não só formado por elementos gregos como, também, pelos fundamentos dos mistérios orientais, características essas debatidas por círculos bastante herméticos no Império Romano Oriental.

Considerações finais

A crítica lançada por Gregório contra Juliano é um pretexto para afirmar a convicção de que o *Logos* cristão era o único sob o qual o Império poderia subsistir. O *Logos* cristão deveria ser propagado através da *Paideia* e daí a grande revolta de Gregório em relação ao decreto imposto pelo Príncipe.

A crítica de Gregório situa-se num contexto político-cultural específico; foi gerada, dessa maneira, uma imagem de Juliano que acabou adquirindo um aspecto verossímil. Nesse sentido, é preciso separar claramente o que Gregório afirma acerca de Juliano dos usos que serão dados às palavras de Gregório, ao longo do tempo. No decorrer dos séculos, essa imagem aproximativa de Juliano, que servia na obra para marcar a possibilidade de um *Logos* grego intolerante com o *Logos* cristão levando à ruína do Império, será retomada e, não poucas vezes, elaborada como um retrato. Um retrato composto por contextos múltiplos, onde Juliano foi sendo recriado. Logo, o quadro inicial no qual o Juliano de Gregório foi elaborado – da oposição entre o *Logos* grego de Juliano e o cristão – perderia o sentido. Contudo, a utilidade de ter um Imperador que fosse denunciado como apóstata perseguidor dos cristãos, produtor de mártires e detrator da fé, manteve sua atualidade em outros contextos. Sendo assim, o ataque a Juliano foi ganhando força nos tempos que se seguiram à produção da obra. O ataque a Juliano que foi uma construção imagética torna-se um retrato através da releitura dos discursos de Gregório em outros contextos.

Percebe-se que, apesar de argumentar que o *Logos* cristão deve se tornar hegemônico com relação

ao *Logos* grego, um aspecto que merece ser destacado ainda é o fato de Gregório nutrir uma sincera e declarada admiração pela tradição literária helênica. Percorrendo essa linha de raciocínio, acho que Gregório discordava da idéia de se impor o *Logos* grego como único, mas não parece tampouco afeito à idéia de imposição do *Logos* cristão como exclusivo. O *Logos* cristão seria superior em relação ao grego, podendo absorvê-lo transformando-o, sem precisar negá-lo ou anulá-lo por ato da força. Essa poderia ser uma outra crítica severa a Juliano que impôs um decreto aos professores cristãos.

O *Logos* grego deveria ser exposto à crítica tanto no que se referia à condução do Estado quanto no que se dirigia à filosofia. Assim, Gregório cita historiadores com respeito, trata os filósofos com despeito e denuncia ações valorosas ou desastrosas de vários imperadores para fazer uso do recurso retórico da comparação na construção da imagem de Juliano. Vejamos o que Gregório diz nas passagens 4, 70 e 4, 72:

[...] Em vez de respeitar isso, tu o desprezaste, tu que admiras a fogueira onde Hércules morreu por causa das mulheres que ele ultrajou; tu que admiras o esquiteamento de Pélops – inspirado pela hospitalidade ou pelo amor dos deuses – que valeu aos Pelópidas o signo distintivo da espádua de marfim; tu que admiras as mutilações dos frígios que se deixam encantar pela flauta antes de permitirem que sejam ultrajados; tu que admiras as provas do templo de Mitra e as merecidas queimaduras; tu que admiras o massacre dos estrangeiros em Taurus e o sacrifício, no caminho de Tróia, de uma jovem princesa, o sangue de Meneceu derramado por Tebas e, mais tarde, aquele das filhas de Escedáso em Leuctras; tu que fazes o elogio dos efébo espartanos que se deixam rasgar pelo chicote, e do sangue derramado sobre o altar para agradar uma deusa virgem e pura; tu que elevas ao céu a cicuta de Sócrates, a perna de Epíteto e a bolsa de Anaxarco, estes homens para os quais a filosofia foi mais forçada do que voluntária, assim como o partido que a meditação do tratado *Sobre a Alma* fez Cleombroto da Ambrácia tomar, a oposição dos pitagóricos ao uso das favas, o desprezo pela morte de Teano ou de não sei mais quem dentre os que foram iniciados nessas doutrinas ou que as professaram.

Como isso não te inspira medo, ó homem cheio de audácia e que corre para sua perda mais do que qualquer outro? Como não respeitaste? São coisas mais veneráveis do que a avidez do sábio legislador, Sólon, avidez que Cresos desmascarou graças ao ouro lídio; que o amor da beleza professado por Sócrates – e não ousou pronunciar o termo pederastia, que não está fora de questão segundo especulações decentes – que a gulodice de Platão na Sicília, que o fez ser vendido e impediu que fosse resgatado por algum de seus

discípulos ou por um grego; que a voracidade de Xenócrates; que as tolices do habitante do tonel, Diógenes, quando ele expulsa da tragédia seus hóspedes, os pães comuns, para dar lugar aos tiranos, ou seja, aos bolos de gergelim; que a filosofia de Epicuro, que não definiu nenhum bem superior ao prazer. Crates é um grande homem a vossos homens e foi realmente digno de um sábio abandonar seus bens: agiu como nossos filósofos. Mas ele proclama sua liberdade com grande estrondo mais preso à glória do que à sabedoria. Vós considerais um grande homem aquele que, enquanto seu navio está pego pela tempestade, joga para fora tudo o que lhe pertence e dá graças à fortuna por ter lhe sobrado o manto de filósofo. Considerais Antístenes um grande homem, pois atingido no rosto por um homem arrogante e bruto, se contentou em escrever na sua frente o nome do culpado como se inscreve numa estatua o nome de seu autor, talvez para atizar ainda mais suas censuras [...]. Tu ainda fazes o elogio de um homem que viveu pouco tempo antes de nós, pois que passou todo um dia de pé rogando ao sol: queria talvez surpreender o momento em que aquele se aproxima da terra, a fim de terminar sua prece com o crepúsculo... Tu fazes o elogio do homem que, em Potidéia, passou uma noite de inverno de tal forma imerso em contemplação que se esqueceu do frio em seu êxtase; tu louvas a aplicação de Homero em resolver o problema arcádio, a filosofia de Aristóteles e seu empenho em buscar a explicação das correntes alternadas do Euripo: estes foram os problemas que causaram a morte dos dois homens. Tu louvas os poços de Cleanto, a correia de Anaxágoras e a tristeza de Heráclito.

Deve-se ter em mente, porém, que mesmo a crítica e o desprezo não se permitem parecer preconceituosos, fruto de desconhecimento. Gregório passará em revista, dentro daquilo que seu conhecimento alcançava, as escolas filosóficas dos pré-socráticos até o neoplatonismo em suas inventivas *Contra Juliano*.

Enfim, Gregório pode ser considerado como alguém carente de informações mais precisas sobre Juliano e seu helenismo, de quem construirá uma imagem, a seu ver, bastante aproximativa; o mesmo não poderá ser dito sobre o helenismo em si que Gregório cultiva e critica alguns pontos em tempos concomitantes. Essa característica só pode ser desenvolvida e explicada se houver uma compreensão de que o objeto central de *Contra Juliano* não era somente Juliano, mas a *Paideia*, incluindo nesta o *Logos* grego, que ele representava.

Em síntese, a obra *Contra Juliano* não combate somente o Imperador ou o helenismo em si ou,

comumente como se expressa, a restauração pagã de Juliano; ela busca interditar a possibilidade de se retomar a estratégia atribuída a Juliano de opor o helenismo ao cristianismo em uma situação em que o primeiro não poderia negar a existência do segundo. Em meu entender, fica, então, caracterizado o conflito político-cultural.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer ao Professor Doutor Jean-Michel Carrié pelo estímulo à publicação desse artigo. Aos colegas Professores Doutores Norberto Luiz Guarinello, Fábio Faversoni e Fábio Joly que acompanharam o desenvolvimento das idéias aqui expostas. Aos Professores Deivid Valério Gaia e Helena Amália Papa pela revisão técnica e pelas presenças constantes em minha vida. A responsabilidade das idéias aqui expostas é somente da autora.

Referências

- AMIANO MARCELINO. **Histoire**. Livres XIV – XXVIII. Paris: Les Belles Lettres, 1968-1970.
- ATHANASSIADI, P. **Julian**: an intellectual biography. London; New York: Routledge, 1992.
- AURÉLIO VITOR. **Livre des Césars**. Paris: Les Belles Lettres, 1975.
- BERNARDI, J. Un réquisitoire: les “Invectives” contre Julien de Grégoire de Nazianze. In: BRAUN, R.; RICHER, J. (Org.). **L’Empereur Julien**. De l’histoire à la légende (331-1715). Paris: Les Belles Lettres, 1978. v. I. p. 89-98.
- BERNARDI, J. Trois autobiographies de Saint Grégoire de nazianze. In: BASLEZ, M-F.; HOLFFMAN, P.; PERNOT, L. (Ed.). **L’Invention de l’autobiographie**. D’Hésiode a Saint Augustin. Paris: École Normale Supérieure, 1990. p. 155-165.
- BERNARDI, J. **San Gregoire de Nazianze**: Le theologien et sont temps. Paris: Éditions du Cerf, 1995.
- BIDEZ, J. **La Vie de l’Empereur Julien**. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- BROGLIE, A. L’Eglise de l’empire romain au IV^{ème} siècle: constance et Julien, Paris, 1859. In: RICHER, J. (Org.). **L’Empereur Julien**. De la légende au mythe. De Voltaire a nos jours. Paris: Les Belles Lettres, 1981. p. 84-111.
- CAMERON, A. **Christianity and the rhetoric of Empire**. Berkeley: University of California Press, 1991.
- CHADOT, J. B. (Ed.). **Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d’Antioche (1166-1199)**. Bruxelles, 1963. (I. 252. 4 volumes).

- CÓDIGO THEODOSIANO. **Libri XVI:** *cvm constitvtionibvs sirmondianis et leges novellae ad theodosianvm pertinentes*. Zurich: Weidmannos, 1970-1971. v. 4.
- COTONI, M. H.; VIGLIÈNO, L. Julien au siècle des lumières en France. In: RICHER, J. (Org.). **L'Empereur Julien**. De la légende au mythe. De Voltaire a nos jours. Paris: Les Belles Lettres, 1981. p. 11-32.
- DOWNEY, G. The emperor Julian and the schools. **CJ**, v. 53, n. 1, p. 97-103, 1957-1958.
- DVORNICK, F. The emperor Julian's reactionary ideas on kingship. In: WEITZMANN, K. (Ed.). **Late classical and medieval studies in honor of Alliert Mathias Friend Jr.** Princeton: Princeton University Press, 1955. p. 71-81.
- EUTRÓPIO. **Resumo de história romana**. Rio de Janeiro: Flores y Mano Moura, 1929.
- GARCÍA BLANCO, J. Introducción, traducción y notas. In: JULIANO. **Discursos**. Madrid: Editorial Gredos, 1979.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, S. **Lettres**. Paris: Les Belles Lettres, 1964. 2v.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, S. **Contre Julien**. Discours 4 et 5. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.
- JULIANO. **Contra los Galileos**. Cartas y fragmentos. testimonios. Leyes. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- JULIEN. **Oeuvres completes**. Discours de Julien l'empereur. Paris: Les Belles Lettres, 1964. 2t.
- KENNEDY, G. **Greek rhetoric under christian emperors**. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- LABRIOLLA, I. Margine al secondo panegirico a Costanzo. In: GENTILI, B. (Ed.). **Giuliano imperatore**. Atti del convegno della SISAC. Messina: Società Italiana per lo Studio dell Antichità Clássica, 1984.
- MALUNOWICZÓWNA, L. La tradition littéraire paienne dans la consolation grecque chrétienne di IV^e siècle. Miscellanea historial ecclesiastique. In: CONGRES DE VARSOVIE, 6., 1978, Varsovie. **Anais...** Varsovei, 1978. p. 312-324.
- MORESCHINI, C.; MINISTRINA, G. **Gregorio Nazianzeno, teologo e scrittore**. Bologna: Edizioni Dechoniame, 1992.
- MORESCHINI, C. **Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo**. Milano: Vita e Pensiero, 1997.
- SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. São Paulo: Vozes, 2002.
- SILVA, G. V.; MENDES, N. M. **Repensando o império romano**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: Edufes, 2006.
- SPINELLI, M. **Helenização e recriação de sentidos**. A filosofia na época da expansão do cristianismo: sécs. II, III e IV. Porto Alegre: Eufirgs, 2002.

Received on February 3, 2010.

Accepted on May 5, 2010.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.