UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

FERNANDO DIVINO TEODORO MOURA

Espelhos de Ário

A reação ao arianismo nos escritos de Atanásio de Alexandria e Hilário de Poitiers (336-361)

Orientadora: Dr. Ana Teresa Marques Gonçalves.

GOIÂNIA
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

[ ] Dissertação [x] Tese

2. Nome completo do autor

Fernando Divino Teodoro Moura

3. Título do trabalho

Espelhos de Ário: A Reação ao Arianismo nos Escritos de Atanásio de Alexandria e Hilário de Poitiers (336-361)

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [ ] NÃO[1]

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:
a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.
Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.

Documento assinado eletronicamente por **Ana Teresa Marques Goncalves**, **Professor do Magistério Superior**, em 22/10/2021, às 14:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **FERNANDO DIVINO TEODORO MOURA**, **Discente**, em 25/10/2021, às 16:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2435760** e o código CRC **3D7CED1B**.

Referência: Processo nº 23070.047075/2021-69

FERNANDO DIVINO TEODORO MOURA

Espelhos de Ário

A reação ao arianismo nos escritos de Atanásio de Alexandria e Hilário de Poitiers (336-361)

Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, como requisito a obtenção do título de Doutor em História.

Área de Concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades.

Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários Sociais.

Orientadora: Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves

GOIÂNIA

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Moura, Fernando Divino Teodoro
Espelhos de Ário [manuscrito] : A Reação ao arianismo nos escritos de Atanásio de Alexandria e Hilário de Poitiers (336-361) / Fernando Divino Teodoro Moura. - 2021.
CCCXXXVII , 337 f.

Orientador: Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2021.
Bibliografia. Anexos.
Inclui mapas, tabelas.

1. Atanásio de Alexandria. 2. Hilário de Poitiers. 3. Ário. 4. memória. 5. legitimidade. I. Gonçalves, Ana Teresa Marques , orient. II. Título.

CDU 1

UFG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº **048/2021** da sessão de Defesa de Tese de **Fernando Divino Teodoro Moura** que confere o título de Doutor(a) em **História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades.**

Ao/s **três dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e um**, a partir da(s) **14h**, via **videoconferência**, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada **"Espelhos de Ário: A Reação ao Arianismo nos Escritos de Atanásio de Alexandria e Hilário de Poitiers (336-361)"**. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Ana Teresa Marques Gonçalves (PPGH/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Gilvan Ventura da Silva (UFES)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Dominique Vieira Coelho dos Santos (FURB)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Edson Arantes Júnior (UEG)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Dulce Oliveira Amarante dos Santos (PPGH/UFG)**, membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Ana Teresa Marques Gonçalves**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **três dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e um**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

Documento assinado eletronicamente por **Ana Teresa Marques Goncalves**, **Professor do Magistério Superior**, em 16/09/2021, às 12:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

Documento assinado eletronicamente por **DULCE OLIVEIRA AMARANTE DOS SANTOS**, **Usuário Externo**, em 26/09/2021, às 22:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

Documento assinado eletronicamente por **Jiani Fernando Langaro**, **Coordenador de Pós-graduação**, em 22/10/2021, às 13:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2322009** e o código CRC **D482BAA2**.

AGRADECIMENTOS

* A Prof. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves, pelo exemplo de competência e virtude, pelas orientações críticas, afetuosas, cuidadosas e sempre carregadas com magnífico humor e ternura.

* Ao Prof. Dr. Edson Arantes Júnior, pela amizade e constantes auxílios em minha vida acadêmica.

* Ao Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, pelo profissionalismo, que me inspirou a pesquisar os temas da Antiguidade Tardia.

* A Prof. Dra. Dulce O. Amarante, pela atenção cordial e pelo olhar crítico que sempre teve sobre meus trabalhos.

* Ao Prof. Dr. Dominique Vieira C. dos Santos, por ter gentilmente aceito contribuir no desenvolvimento desta pesquisa.

* Ao Prof. Dr. Andre Chevitarese, por instigar tanto as novas gerações a pensar historicamente a figura de Jesus de Nazaré.

* Aos Professores Rafael Guimarães Tavares da Silva, Reginaldo Jurandyr de Matos e Robson Rodrigues Claudino, por terem me auxiliado na revisão textual da tese.

* Ao Prof. Dr. Richard Flower, pelos diálogos interessantes e por me ajudar a entender melhor as invectivas de Hilário e Atanásio.

* Ao Prof. Dr. Jannel Abogado, por ter gentilmente me dado acesso a parte de sua tese sobre *Hilary of Poitiers on conciliating the Homouseans and the Homoeouseans* antes mesmo da sua publicação.

* Ao Prof. Dr. Mark Humphries, pela atenção e por ter gentilmente enviado o seu artigo intitulado: “Savage Humour: Christian Anti-panegyric in Hilary of Poitiers’ against Constantius”.

* Ao Prof. Dr. David Datal, por ter me dado acesso ao seu artigo “Negotiating Memories of Exile Hilary of Poitiers in the Writings of Sulpicius Severus”.

* Ao Prof. Dr. A Gabino Uribari Bilbao, por ter me enviado o texto de Antonio Peñamaría de Llano intitulado “¿Es cierta la conversión de San Hilario de Poitiers?”.

* Ao Prof. Dr. Gonzalo María Fernández Hernández, por ter respondido todas as minhas mensagens e ter me fornecido indicações sobre a sua interessante tese de doutorado.

* Aos membros do Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, em especial aos servidores Marco Antonio de Menezes e ao Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História Prof. Dr. Jiani Fernando Langaro, pela dedicação e pelo trabalho.

* À Coordenação de Aperfeiçoamento do Ensino Superior (CAPES), cujo financiamento possibilitou a realização desta pesquisa.

* Aos encadernadores e restauradores de livros Sr. Moacyr dos Santos (Qi Restaurações) e Samuel da Silva (Boutique do Livro), pelo profissionalismo e pelo belo trabalho que fizeram com as encadernações da tese.

* À minha família, em especial minha mãe Joana Teresa, minha esposa Gislayne de Jesus, meus filhos Lucas e Giovana e minha querida sogrinha Euzenir Belchior, por serem amorosos e pacientes com esse filho, esposo, pai e genro sempre atarefado.

RESUMO

O problema central desta Tese é entender como no século IV d. C um bispo oriental e outro ocidental procuraram responder as suas disputas político-doutrinárias, administrando recursos selecionados do passado judaico-cristão e greco-romano para confrontar um arianismo (Ário) que seria transformado em modelo e antimodelo de conduta. Tais mecanismos tinham a finalidade de readequar e unificar as múltiplas orientações cristãs em uma unicidade regida pela ortodoxia vencedora e legitimada pela *auctoritas* imperial romana. Para realizar tal empreitada, a reflexão volta-se para as orientações concorrentes orquestradas pelas díspares presentificações do passado judaico-cristão, que eram direcionadas a formar uma continuidade de sentidos entre imagens bíblicas, tentativas de impor uma unicidade eclesiástica e, por fim, modelos de colaboração com o Império Romano. Assim, analisa-se por quais modos os (re)encadeamentos de trechos dos textos bíblicos, que eram verdadeiras peças autoritativas, foram (re)encaixados em uma trama narrativa direcionada a erigir propostas enquanto invalidava as concorrentes. Lança-se mão da História Comparada para o exame de dois documentos: as *Orações contra os arianos* de Atanásio de Alexandria e o *Contra os arianos* de Hilário de Poitiers. O objetivo da comparação é compreender as semelhanças/diferenças entre as disputas locais e os processos de formação de uma unicidade específica para cada espaço. O método comparativo amplia as perspectivas, uma vez que ajuda a compreender as maneiras pelas quais cada bispo ajustou as suas agendas político-eclesiásticas tanto para responder os anseios das suas comunidades e dos seus pares, quanto corresponder aos interesses político-religiosos do regente Imperial Romano.

Palavras-chave: Atanásio de Alexandria, Hilário de Poitiers, Ário; memória; legitimidade.

RÉSUMÉ

Le problème central de cette thèse est de comprendre comment, au IVème siècle de notre ère, un évêque oriental et un évêque occidental ont cherché une réponse à leurs différends politico-doctrinaux en gérant des ressources sélectionnées dans le passé judéo-chrétien et gréco-romain pour confronter et construire un arianisme (Arius) qui constituerait un modèle et un anti-modèle de conduite. Ces mécanismes avaient pour but de réajuster et d'unifier les multiples orientations chrétiennes en une unicité régie par l'orthodoxie victorieuse et légitimée par l'*auctoritas* Impériale Romaine. Pour ce faire, on analyse les orientations concurrentes orchestrées par les présentifications disparates du passé judéo-chrétien, qui visaient à constituer une continuité de significations entre les images bibliques, les tentatives d'imposition d'une unité ecclésiastique et, enfin, des modèles de collaboration avec l'Empire Romain. On étudie ainsi de quelle manière les (ré)agencements d'extraits de textes bibliques, des éléments faisant véritablement autorité, étaient (ré)inscrits dans une trame narrative visant à faire valider des propositions tout en éliminant les concurrentes. On fait usage de l'histoire comparée pour examiner deux documents: *Les Prières contre les Aryens* d'Athanase d'Alexandrie et *Contre les Aryens* d'Hilaire de Poitiers. Cette comparaison aide en effet à comprendre les similitudes et les différences entre les conflits locaux et les processus de formation d'une unicité spécifique à chaque espace. La méthode comparative élargit nos perspectives parce qu'elle aide à comprendre la façon dont chaque évêque a son agenda politique et ecclésiastique pour répondre tant aux préoccupations de sa communauté et de ses paris qu'aux intérêts politico-religieux du Régent Impérial Romain.

Mots-clés : Athanase d'Alexandrie; Hilaire de Poitiers; Arius; mémoire; légitimité.

ABSTRACT

The main problem of this thesis is to understand how in the 4th century AD an Eastern Bishop and a Western Bishop sought to answer their political-doctrinal disputes, managing selected resources from the Judaeo-Christian and Greco-Roman past to confront the construction of an Arianism (Arius) that would be transformed into a model and anti-model of behavior. Such mechanisms had the purpose of readjusting and unifying the multiple Christian orientations in a singleness ruled by the winning orthodoxy and legitimized by the Roman Imperial *auctoritas*. To carry out such an undertaking, we reflected on the competing orientations orchestrated by the disparate "actions-to-make-the-past-stay-present" of the Judaeo-Christian past, which were aimed at forming a continuity of meanings between biblical images, the attempts to impose an ecclesiastical unity and, finally, a relationship more collaborative with the Roman Empire. Thus, we analyze in which ways the (re)linking of excerpts from the biblical texts, which were true authoritative pieces, were (re)fitted in a narrative plot aimed at erecting proposals while invalidating the competitors. We used Comparative History to examine two documents: *Discourses against the arians* of Athanasius of Alexandria and the *Against the arians* of Hilary of Poitiers. The purpose of the comparison is to understand the similarities/differences between local disputes and the processes of formation of a specific uniqueness for each space. The comparative method broadens our perspectives, as it helps us to understand the ways in which each Bishop adjusted their ecclesiastical political agenda both to respond to the concerns of their communities and their peers, as well as to correspond to the political-religious interests of the Imperial Roman regent.

Keywords: Athanasius of Alexandria; Hilary of Poitiers; memory; Arius; legitimacy.

Sumário

INTRODUÇÃO..... 10

Capítulo I..... 40

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA E HILÁRIO DE POITIERS ENTRE ESPAÇOS DE ATUAÇÃO E DISPUTAS BIOGRÁFICAS

1.1 – A difusão do cristianismo em Alexandria e na Gália romana tardia..... 41

1.1.1 – O cristianismo e as organizações cristãs em Alexandria..... 41

1.1.2 – O cristianismo na Gália romana tardia..... 55

1.2 – Especificidades e disparidades dos cristianismos de Alexandria comparados aos das Gálias..... 58

1.3 – Um autorretrato em análise: Atanásio, Hilário e suas relações com o poder imperial de Constâncio II..... 61

1.3.1 – Atanásio: vida, elevação eclesiástica e escritos..... 76

1.3.2 – Hilário: vida, ascensão eclesiástica e escritos..... 100

1.4 – Em busca do Atanásio e do Hilário históricos: especificidades, similaridades e disparidades..... 114

Capítulo II..... 117

ATANÁSIO, HILÁRIO E AS INTERFERÊNCIAS IMPERIAIS: UMA ANÁLISE DAS DISPUTAS ECLESIÁSTICAS EM ALEXANDRIA E NA GÁLIA (336-361)

2.1 – Reajustes de forças: os bispos, as comunidades cristãs e a *auctoritas* imperial..... 118

2.2 – A *auctoritas* imperial romana no IV século e suas interferências nas disputas eclesiásticas..... 132

2.2.1 – Uma reflexão sobre as relações político-eclesiásticas de Atanásio e Hilário com o imperador Constâncio II..... 145

2.3 – "Faz sentido falar de ortodoxia pós-niceia": construindo ortodoxias e edificando heresias..... 160

2.3.1 – Organizações eclesiásticas e deliberações imperiais: de motins a consensos..... 167

2.4 – Atanásio e Hilário entre retórica de exílio e incertos motivos..... 175

Capítulo III..... 200

MEMÓRIAS JUDAICO-CRISTÃS E LEGITIMIDADE ECLESIÁSTICA: CONSTRUINDO INIMIGOS E EDIFICANDO ALIANÇAS

3.1 – Regimes de memórias cristãs e legitimidade eclesiástica: os usos dos textos bíblicos nas narrativas de Atanásio e Hilário..... 200

3.2 – Tecendo memórias cristãs: os usos do Antigo e do Novo Testamento e a busca pela unicidade cristã..... 214

3.2.1 – Os usos das Escrituras nas narrativas de Atanásio..... 220

3.2.2 – A presença das narrativas bíblicas nos escritos de Hilário..... 228

3.2.3 – A presença e a ausência da Bíblia nas narrativas de Atanásio e Hilário: entre similaridades e diferenças..... 234

3.3 – Uma topografia do arianismo: Ário e as disputas eclesiásticas do IV século..... 237

3.4 – Contextos, textos e disparidades nos escritos de Atanásio e Hilário..... 247

3.4.1 – Propostas e limites das *Orações contra os arianos*..... 250

3.4.2 – O *Contra os arianos* como um tratado político-doutrinal a tecer pontes de diálogos..... 254

3.5 – Edificando inimigos e construindo alianças: Atanásio, Hilário e os usos do arianismo como força de agregação/repulsão político-eclesiástica..... 265

Considerações finais..... 281

Referências bibliográficas..... 286
A) Documentos Textuais..... 286
B) Obras de referência..... 291
C) Obras gerais..... 292
D) Obras instrumentais..... 324

Mapas

Mapa I. Cidade de Alexandria..... 327
Mapa II. Plano da Cidade de Alexandria..... 328
Mapa III. Deslocamentos de Atanásio pelo Império Romano e no Egito..... 329
Mapa IV. Comunidades e sedes episcopais no Egito..... 330
Mapa V. Cristianismo no Egito no fim do século IV..... 331
Mapa VI. Alguns concílios arianos..... 332
Mapa VII. Regiões da Gália romana no século V..... 333
Mapa VIII. Regiões da Frígia, Oriente Médio, por onde Hilário circulou..... 334
Anexo I – Grupos eclesiásticos no século IV..... 335

INTRODUÇÃO

As disputas político-eclesiásticas que marcaram grande parte do IV século[1] estavam enraizadas nas diferentes experiências cristãs, das quais emergiria uma visão de mundo vitoriosa e alçada ao *status* de ortodoxa, capaz de tentar por diferentes meios monopolizar a interpretação de elementos formativos de um passado judaico-cristão[2]. Apoiadas nessa autoridade, normas seriam estabelecidas e aplicadas a todas as outras igualmente legítimas experiências cristãs, que, ou se subordinariam, ou seriam tachadas de heréticas[3]. Vencidas, tais experiências foram destinadas ao esquecimento e/ou transformadas em perturbações da verdade, transgressões da ordem e da paz, enquanto as vitoriosas se perpetuaram como as interpretações fiéis das mensagens apostólicas[4].

Tais batalhas, aceleradas no governo de Constantino e ainda mais nos de seus sucessores, buscariam estruturar uma unicidade cristã harmonizada com os padrões de condutas almejados pelos regentes do Império Romano tardio (BROWN, 1998, p. 128; ERNEST, 2004, p. 358; p. 105; ATHANASSIADI, 2010, p. 99; FLOWER, 2013, p. 9). Durante a administração do imperador Constâncio II, o cristianismo de tipo eusebiano era o que possuía o *status*, ainda que momentâneo, de ortodoxo, pois assim era reconhecido pela autoridade imperial romana

[1] Todas as datas contidas neste trabalho pertencem à Era Comum (EC), salvo aquelas destacadas como AEC (antes da Era Comum).

[2] Os termos judaico-cristão e greco-romano são nomenclaturas que presumem a não existência somente de choques entre essas culturas, mas também trocas. Assim, tais elementos compartilhados, "ressignificados" ou apropriados seriam formas político-religiosas da literatura e da cultura que não poderiam ser entendidos como provindos de um único lado, mas localizados em pontos móveis de interconexões/cruzamentos, em constante deslocamento de uma cultura à outra.

[3] Na Bíblia cristã, a palavra *hairesis* aparece nove vezes. No livro dos *Atos dos Apóstolos*, estão seis dessas ocorrências e o seu uso está de acordo com o uso grego e judaico, designando "seita", "facção", sem conteúdo pejorativo: fala-se da "seita dos saduceus" (*Atos* 5:17), da "seita dos fariseus" (*Atos* 15:5) e da "seita dos nazarenos" (*Atos* 24:5), denominação dada pelos demais judeus aos seguidores de Jesus de Nazaré (*Atos* 24:14 e 28:22) (GONÇALVES, 2009, p. 47). O conceito de heresia se tornaria um *topos* da retórica cristã durante a Antiguidade Tardia, pois, lançado aos adversários, desqualificava-os, legitimando ao mesmo tempo suas propostas. Interessante é perceber que tais *topoi* eram utilizados constantemente em disputas abertas entre os bispos para se apoderar, quase sempre momentaneamente, da legitimidade do poder, donde ser possível afirmar que alguém estava herético e não que era herético.

[4] No artigo "Melchisedech and the Emperor: Icons of Subversion and Orthodoxy", Edmund Leach (1972) afirma que o registro sagrado do que aconteceu no passado pode ser revertido e usado como uma predição sagrada do que vai acontecer no futuro. Ou seja, as narrativas bíblicas eram tidas como autoridades que transpunham seu tempo, de sorte que filiar os comportamentos desejados e/ou indesejados, aqueles retirados de uma tradição apostólica, era para os bispos uma estratégia para se conquistar legitimidade.

(BARNES, 2001, p. 63-64)[5]. No entanto, não há documentação que comprove que o imperador fosse ariano, no sentido mais estrito da expressão (em termos de doutrina), uma vez que o próprio Atanásio (*Apologia contra os arianos*, XVIII), em 338, quando — perante Constâncio — tentou se defender de ter desviado os recursos destinados às viúvas, acusou os arianos de quererem monopolizar esses valores; o bispo não faria isso se o imperador fosse ariano abertamente[6].

Todas essas celeumas eclesiásticas intensificaram-se com os seus desdobramentos práticos, em termos de execução, uma vez que se apoiaram na autoridade imperial para persuadir as pessoas pelo convencimento ou pela imposição da força bélica (SÓCRATES, *História Eclesiástica*, II, 31; MEYENDORFF, 2009, p. 27; STEPHENS, 2015, p. 184)[7]. As estruturas e os interesses do tardio Império Romano, almejando um cristianismo unificado e forte, possibilitaram a alguns bispos dispensarem tanto tempo em debates político-doutrinários com o objetivo de construir uma colaboração interessada entre poder religioso cristão e a autoridade política romana (PERRIN, 2017, p. 95-97; DRAKE, 2002, p. 74-75; SETTON, 1941, p. 194; MAIER, 1980, p. 41)[8].

Para conquistar essa capacidade de agenciamento, os bispos tiveram que fortalecer a ortodoxia. No entanto, no presente trabalho esse termo é compreendido como algo sempre em disputa e transitório, um poder momentâneo que busca construir consensos e impor padrões de

[5] Os termos "eusebiano" e "ariano" fazem parte da nomenclatura lançada pelos bispos contrapostos a esses para homogeneizá-los como comprometidos com a mesma causa (GWYNN, 2007, p. 28). No entanto, são estereótipos que demarcam espaços de poder. São usados para desestabilizar as propostas político-eclesiásticas dos concorrentes. Esta tese busca evidenciar, com a máxima precisão possível, a quais grupos eclesiásticos realmente pertenciam os bispos e não a quais eram acusados de pertencer por seus adversários. Isso porque faz parte da estratégia retórica de Atanásio e Hilário tacharem todos os discordantes de suas posturas como arianos. No Anexo I é possível ter uma dimensão mais ampla das posturas de alguns desses grupos eclesiásticos no século IV.

[6] Ao que tudo indica, o imperador Constâncio não tinha uma relação de fidelidade dogmática com a postura político-doutrinal de algum grupo eclesiástico. Desde o início, o regente posicionou-se a favor dos eusebianos, mas esse apoio sofreu alterações entre os vários grupos que partilharam dessa postura, principalmente após a morte de Eusébio de Nicomédia em 341.

[7] Gaddis (2015, p. 73) afirma que a conversão de Constantino trouxe a alguns líderes cristãos um novo acesso ao poder político e econômico e, especificamente, criou a possibilidade de o poder coercitivo do estado desempenhar um papel nos conflitos intra-cristãos. Assim, onde antes o discurso do martírio e da perseguição servia principalmente para distinguir uma comunidade cristã supostamente unificada de um mundo pagão hostil, agora ajudava a dividir o Cristianismo contra si mesmo.

[8] No entanto, a questão era definir qual Cristianismo se desejava ter unido ao Império Romano, isto é, qual seria mais funcional. Desde seus primeiros séculos, o Cristianismo não possuía o caráter monolítico desejado pelo Império, uma vez que as diferentes comunidades cristãs tinham muitas divergências, tanto em relação ao que seria uma identidade cristã hegemônica, quanto em termos das relações do Cristianismo com o Império (frequentemente hostis). Cumpre notar que muitos cristãos dessas comunidades ainda deveriam possuir em suas memórias as marcas da chamada grande perseguição iniciada sob a liderança do imperador Diocleciano e continuada por Valério e Maximino Daia.

comportamento pretensamente originados com os próprios Apóstolos (WILLIAMS, 2009, p. 2; CAMERON, 2013, p. 2). Frente às constantes disputas pelo *status* de ortodoxo, o termo heresia se tornou uma arma depreciativa importante, sendo utilizado como ferramenta discursiva. Lançando imagens bíblicas malquistas nos concorrentes para desqualificá-los, ao mesmo tempo em que se afirmava que tais heréticos se contrapunham à normalidade estabelecida pela tradição Apostólica (SIMON & BENOIR, 1987, p. 299; MARCOS, 2009, p. 17; GRANDY, 1994, p. 13, p.100)[9]. Tais discursos, portanto, vinculavam seus concorrentes às imagens de desordem, da produção do caos e da ruptura do equilíbrio, em contravenção à mensagem dos Apóstolos (CAMERON, 2008, p. 112; VAN DAM, 1997, p. 254).

Do mesmo modo, conceitos como "religião", "doutrinas" e "passado" são utilizados de uma forma específica na presente análise. Por exemplo, "doutrinas" são mencionadas aqui, por um lado, como sistemas pretensamente fechados, ortodoxos e criadores de padrões de condutas, ordens e fronteiras, mas, por outro lado, como agendas "agregativas" e associativas que estabilizavam, por meio de conexões simbólicas internas e externas, a concórdia entre os indivíduos[10]. Já o conceito de "passado" é amplo demais para se compreender como as associações de instantes que formam a experiência humana. O passado é uma construção sempre atualizada, um encadeamento de eventos/instantes muitas vezes desarmônicos entre si, que, porém, sendo associados/conectados alvitram, ao fim e ao cabo, perfeitos blocos monolíticos que formam acontecimentos históricos (BACHELARD, 1988, p. 09. LOWENTHAL, 1998, p. 67).

Gilvan Ventura da Silva (2018, p. 32-33) argumenta, em seu livro *A Escalada dos imperadores Proscritos: estudo, conflito e usurpação na Antiguidade Tardia (285-395)*, que o "desvio é inerente ao próprio sistema e não algo que, vindo do exterior como um agente

[9] Atualizar o passado para desenvolver reflexões capazes de orientar a vida no presente era algo importante para os cristãos e clérigos no século IV, pois sobreviver à ação do tempo requer uma constante reinvenção das tradições. Assim, procurando inculcar certos valores e normas, a aparente imobilidade das tradições apostólicas carregava em suas veias um rio que coordenava constantes processos de agregação e reintegração de valores culturais em constante mobilidade entre passado e presente (GRUEN, 1998, p. 173; GONÇALVES, 2020, p. 107; GEERTZ, 2008 p. 124).

[10] A religião detinha um importante papel no funcionamento da sociedade romana tardia. No caso específico do século IV, o Cristianismo podia contribuir para o estabelecimento de certa ordem social, uma vez que constituía um grupo relativamente grande e organizado. Raymond Firth (1974, p. 258-289), citando Durkheim e Redecliffe-Brown, no texto "A religião na realidade social", alerta para o fato de que a função essencial da religião reside na regulamentação, na manutenção e na transmissão de sentimentos dos quais depende a constituição de uma sociedade, segundo um princípio geral de relevância. Os ritos religiosos unem os membros da sociedade em uma assembleia comum, sob uma égide que não pode ser facilmente contestada, e reafirmam dessa forma sua solidariedade, reforçando a coesão social. Desse modo, é possível entender que os debates trinitarianos — ocorridos no Cristianismo tardio — possuíam também o compromisso com a concórdia no Império, vindo a exercer influência notável sobre sua estruturação institucional.

patológico, introduz a desordem onde até então teria existido apenas harmonia". Portanto, heresia e ortodoxia não são as faces opostas de uma mesma moeda, mas sim a moeda em si. Não há dualidade essencial, mas uma construção narrativa a partir de disputas doutrinárias, interessadas em forjar o outro como o seu próprio oposto, sem quaisquer nuances.

Em sua aula inaugural para a cadeira de História do pensamento Helenístico e Romano, pronunciada no Collège de France em 1983, Pierre Hadot (2012, p. 33) afirma que "antes de tudo, o que conta é o prestígio da fórmula antiga e tradicional e não o sentido exato que ela originalmente tinha. [...] O pensamento evolui retomando elementos pré-fabricados e preexistentes, ao quais ele dá um novo sentido". Tributárias de tal tradição, as narrativas de Atanásio (299-305 / 373)[11] e Hilário (310-320 / 367-368)[12] reencenaram, buscando harmonizar-se com certos sistemas doutrinários, argumentos supostamente retirados de um antagonista, Ário[13] — um presbítero de Baucális em Alexandria —, perscrutando-os e os readequando, ponto a ponto, com o objetivo tanto de desqualificar seus concorrentes quanto de validar seus próprios posicionamentos doutrinários[14].

A chave de leitura para se compreender o conflito entre os bispos nesse período está no exame dos modos pelos quais gerenciavam as múltiplas e desconexas mensagens

[11] A festa litúrgica de Atanásio ocorre em 2 de maio no Cristianismo ocidental, 15 de maio na Igreja Ortodoxa Copta e em 18 de janeiro nas demais igrejas orientais. Tendo sido primeiramente sepultados em Alexandria (373), os restos mortais de Atanásio foram em seguida transferidos para a Igreja de Zacarias em Veneza, na Itália. Atanásio aparece entre os quatro grandes doutores da Igreja oriental e da Igreja Católica Romana. Na Ortodoxia, ele é chamado de "Pai da Ortodoxia", enquanto algumas denominações protestantes o chamam de "pai do Cânon". Seu nome significa "aquele que não morre", "o imortal", o que combina bastante com os muitos combates que teve em vida.

[12] Etimologicamente, o nome Hilário vem da palavra *hilaris*, "alegria", ou de *alarius*, de *altus*, "alto", "elevado" e *Ares*, "virtude". Ou Hilário vem de *hylé*, que significa "material primordial" (JACOPO, *Legenda Aurea*, p. 162). No entanto, os meios linguísticos implementados pelo bispo raramente pertencem ao registro do riso: a caricatura e a paródia são quase estranhas à maneira de Hilário, assim como a ironia, ainda que possa ser observada no livro VI capítulo 20 do *Contra os arianos* (DOIGNON, 1969, p. 275). Considerado atualmente Padre da Igreja, Hilário foi elevado a Doutor da Igreja em 1852 pelo Papa Pio IX (GAIFFIER, 1969, p. 35). Sua festa litúrgica é celebrada em 13 de janeiro, sendo venerado como patrono da cidade de Parma na Itália (PETRI, 2011, p. 10; HENNE, 2006, p. 26; GOEMANS, 1969, p. 110).

[13] Em sua época, Ário era considerado por muitos cristãos um valioso e brilhante professor, capaz de preservar a coerência filosófica no pensamento cristão e de explicar a complexidade da divindade de maneira accessível a pessoas comuns. O fato de ele ser conhecido como o arqui-herege do Cristianismo se deve em grande parte à habilidade da retórica depreciativa de Atanásio e às gerações que o cultuaram posteriormente. Atanásio desenvolveu um retrato demoníaco de Ário durante o final dos anos 339 e 340, nos quinze anos após sua morte, em textos que descreviam Ário como uma cobra diabólica, capaz de envenenar os inocentes com suas ideias, e qualquer um cuja teologia se aproximasse da dele como "ariomaníaco" (MUEHLBERGER, 2015, p. 5-6).

[14] No ano 341, os bispos reunidos em Antioquia declararam, em um prefácio de uma profissão de fé não nicena, que não eram "seguidores de Ário, pois como poderiam, enquanto bispos, ser seguidores de um presbítero" (WILLIAMS, 2010, p. 101-102). Logo, os nomes nicenos e arianos eram estigmatizações construídas pelos seus concorrentes e "tinham como finalidade construir uma imagem dos seus inimigos como grupo uniforme comprometido, explícita ou implicitamente, com uma determinada doutrina (WILLIAMS, 2010, p. 102).

apostólicas, tanto para negar as propostas concorrentes, quanto para fundamentar as suas próprias. Tais eventos evidenciam uma luta também pela formação de um passado funcional para os interesses do presente (CAMERON, 2001, p. 13-16)[15]. Havia, portanto, uma concorrência aberta pela autoridade de se "presentificar" um passado judaico-cristão, no âmbito de um movimento que se afiançava nas "estruturas vindas de tempos anteriores, como uma oportunidade de produção do novo a partir do já conhecido, no qual a criatividade estava amalgamada com a releitura do que havia se demonstrado ser capaz de ser eficaz" (GONÇALVES, 2020, p. 23).

O que ocorreu no século IV foi a intensificação de um processo que buscava monopolizar a "presentificação" dos eventos na base do passado judaico-cristão, de modo a instituir uma memória bíblica de tipo ortodoxa que buscaria continuamente, por um lado, o controle do fluxo entre os seus adeptos e os bons eventos do passado bíblico, por outro lado, a estigmatização de seus oponentes por meio de sua vinculação a personagens malquistos no âmbito dessa tradição. Portanto, foi a partir do conflito, ou da sua idealização, com um antagonista comum (Ário), que os dois bispos buscaram estabelecer novos modos pelos quais suas comunidades deveriam relembrar, interpretar e representar o passado bíblico, levando à formação paulatina de uma unicidade cristã na Antiguidade Tardia[16].

Uma estratégia das narrativas de Atanásio e Hilário é ora agregarem, ora excluírem outros modos de se orientar e produzir sentidos a partir da organização de uma só leitura, dita oficial, do passado judaico-cristão. Analisar de que modo os bispos realizaram tal trabalho é importante também para a historiografia contemporânea, afinal, historiadores também produzem memórias — ainda que de modo científico — e aprendem a manejar ferramentas seletoras de lembranças e esquecimentos (GUARINELLO, 1994, p. 182).

---

[15] Esse tópico será aprofundado, mas cumpre esclarecer desde já que uma compreensão demasiadamente monolítica do passado é pouco funcional para o tipo de análise histórica aqui proposta. Para analisar e compreender os modos pelos quais os bispos buscavam orientação, sentido e poder a partir da gestão dos desconexos instantes formativos do passado judaico-cristão é preciso notar que sua organização desse passado sugere mais um processo do que um produto finalizado (BACHELARD, 1988, p. 9).

[16] Não se discutirá aqui o conceito de Antiguidade Tardia, mas uma bibliografia básica para quem queira se inteirar desse debate inclui: *O fim do mundo Clássico: de Marco Aurélio a Maomé* e *Genèse de l'Antiquité Tardive*, ambos de Brown (1971; 1978); *Decadência Romana ou Antiguidade Tardia?* de Henri-Irénée Marrou (1979); *A queda de Roma e o fim da civilização* de Bryan Ward-Perkins (2005). Os artigos: "Qu'est-ce que l'antiquité 'Tardive'? Réflexios sur un problème de périodisation", de Réne Martin (1976); "A Long Late Antiquity - Considerations on a Controversial Periodization" de Arnaldo Marcone(2008), e, por fim, "The *'*long*'* late antiquity*:* A late twentieth-century model" de Averil Millicent Cameron (2006).

Entre as narrativas dos dois bispos há a busca por sacralizar uma só memória judaico-cristã, instituída como mestra da vida de todos os participantes de suas comunidades[17]. Os múltiplos eventos que participavam do que se pode chamar de passado bíblico não formavam uma imagem ordenada e lógica do que significava ser cristão (CAPRETINI, 1994, p. 179). Logo, eram os clérigos e as próprias comunidades que organizavam, de diferentes maneiras, essas imagens, construindo pontes entre os personagens, eventos e ensinamentos do passado judaico-cristão capazes de lhes oferecer orientação e conferir sentido às suas vidas no presente.

Tais imagens do passado também seriam utilizadas na constituição, legitimação e imposição de um *corpus* doutrinário, imposto como o único legítimo perante todos os demais (ERNEST, 2004, p. 7-8; MEIJERING, 1968, p. 132; FAIRBAIRN, 2014, p. 119). Os usos sistemáticos de narrativas bíblicas em seus textos agenciavam um tipo de orientação temporal. Isso porque concatenavam sentidos, vinculando os membros das suas comunidades a experiências outras, para além de suas vidas individuais, em espaços-tempos distintos (RUSEN, 2009, p. 164, 167).

Um dos pontos centrais para qualquer reflexão atenta e dedicada a essa problemática é compreender de que modo os cristãos do século IV readequaram suas orientações a partir de conexões entre as memórias bíblicas e as disputas político-doutrinárias então estabelecidas[18]. A chave para resolver esse problema provém de uma análise dos modos pelos quais os cristãos, especialmente os dois bispos, sistematizaram, (re)organizaram, institucionalizaram, monopolizaram e sacralizaram uma maneira, pretensamente a única verdadeira e legítima, de todas as comunidades cristãs "experienciarem" certos elementos do passado judaico-cristão, qualificados como peças sagradas e inquestionáveis no contexto das novas relações estabelecidas com o Império Romano[19].

---

[17] Assim como havia uma disputa aberta pelo domínio da organização de instantes que formavam o passado oficial, também havia uma concorrência pelo poder de criar memórias a partir de tais instantes.

[18] As disputas eclesiásticas estavam quase sempre ligadas à formação de um corpo eclesiástico legítimo o suficiente para compor uma estrutura institucional e hierarquicamente organizada, que, então, buscava exercer um monopólio de poder, nesse caso, sobre a autoridade espiritual e a definição da verdade político-doutrionária, bem como um monopólio sobre o espaço eclesiástico e cultos públicos de adoração. Como o Império Romano, a reivindicação do Cristianismo de tipo episcopal objetivava implementar uma forma de hegemonia: poderia haver apenas uma Igreja verdadeira, e todos os que não aceitassem sua autoridade deveriam ser rotulados de "hereges" ou "cismáticos", da mesma forma que quem rejeitasse a autoridade do Império era definido como rebelde ou bandido (GADDIS, 2015, p. 21).

[19] Sobre a relação entre Igreja e Império Romano, três publicações destacam-se para a presente exposição: a primeira é a de Peter Crawford (2016), com o livro *Constantius II: Usurpers, Eunuchs and the Antichrist*; a outra é o livro organizado por Johannes Wienand (2015), intitulado *Contested Monarchy: Integrating the Roman Empire in the Fourth Century*; por fim, o livro *Constantino, ¿el primer emperador cristiano?: Religión y política en el*

Nas décadas centrais do século IV, ocorreu uma intensificação de disputas que buscavam instituir os parâmetros que formariam uma unicidade institucional da Igreja cristã[20]. Muitas variáveis são importantes para se compreender esse processo de longa duração: I) não havia entre os bispos um só líder legítimo o suficiente, ou uma hierarquia em grande escala representativa, para coordenar o processo; II) cada comunidade era composta por experiências particulares enraizadas num diálogo entre suas culturas locais e as múltiplas mensagens apostólicas, de modo que tais igrejas pareciam mais com "uma confederação do que com um estado unificado" (WICKHAM, 1997, p. 16); III) esses dois bispos conquistariam proeminência para congregar suas comunidades em uma única relação com um passado, promovendo a formação de uma unicidade mediada por sistemas doutrinários que, de um lado, buscavam constantemente construir consensos e, de outro, criavam estereótipos e estigmas de seus concorrentes[21].

Cristãos ditos arianos/eusebianos e nicenos possuíam estratégias "orientativas" que eram organizadas por um duplo processo. Em primeiro lugar, havia, em nível público, a estigmatização dos concorrentes como heréticos, como a alteridade que se quer negar e aniquilar[22]. Em segundo lugar, em níveis mais profundos de tais discursos — encontrados a partir de uma leitura cuidadosa dos documentos —, percebe-se que também havia um processo de agregação/apropriação que "ressignificava" os elementos ditos heréticos e os pagãos. Desse modo, nem a abordagem da identidade vista como alteridade/mesmidade (WOODWARD, 2011, p. 9), nem como identidade por agregação, tal como desenvolvida por Erich Stephen Gruen (2011), poderiam isoladamente ser de algum auxílio para a compreensão desses

siglo IV, organizado por Josep Vilella Masana e fruto do Congresso Internacional ocorrido em Barcelona e Tarragona em 2012, em comemoração aos 1700 anos da vitória de Constantino na ponte Mílvia.

[20] O termo "Igreja" provém do grego *Ekklesia*, e significa "assembleia", "conjunto de cidadãos de uma *polis*". O termo foi adaptado para o Cristianismo e passou a expressar a reunião dos primeiros cristãos para a celebração do culto. O termo "Igreja" será empregado aqui para designar a face institucional da crença cristã. Ressalva-se, contudo, a possibilidade de que tal termo remeta ao Cristianismo dito ortodoxo, florescente apenas a partir do século IV (SILVA, SOARES, 2012, p. 142).

[21] Exemplo disso ocorre na *História dos arianos* (II, 13), na qual Atanásio afirma que Gregório, responsável por substituí-lo no bispado de Alexandria, era "um assassino e um carrasco, injurioso, astuto e profano, em uma palavra, um inimigo de Cristo".

[22] Em *História dos arianos* (3, 3), Atanásio defendia que essa heresia (o arianismo) surgiu sobre a terra como um grande monstro, capaz de ferir os inocentes não apenas com palavras, como se fossem dentes, mas também com forças externas auxiliares. É estranho que nenhuma acusação seja feita contra eles; ou, sendo acusado, não seja levado a julgamento; ou, sendo investigado e apontado como culpado, seja absolvido contra as provas. Tais questões deixam claro que, nessa oportunidade, as posturas alinhadas com aquela declarada em Niceia estavam em desvantagem perante o imperador.

processos. Somente juntas e em diálogo, essas abordagens podem contribuir com uma análise densa e profunda da construção da heresia e da ortodoxia nos escritos de ambos os bispos[23].

Éric Rebillard (2014, p. 11), em *Les Chrétiens de l'Antiquité Tardive et leurs Identités multiples*, afirma que uma suposta unidade interna e/ou externa entre os cristãos — a partir de uma oposição binária — "é uma construção discursiva, que faz parte do processo de fabricação de uma identidade". O aumento das tentativas de os clérigos construírem antinomias entre cristãos, heréticos e pagãos era o fruto de um processo de institucionalização da Igreja, impulsionado pela autoridade do Império Romano. A legitimação de tal sistema coordenativo acabaria por afiançar uma unicidade de tipo ortodoxa que então se tornaria vigilante/repressora a qualquer tipo de desvio dos padrões estabelecidos como os únicos corretos (MORESCHINI & NORELLI, 1996, p. 32-33).

Lionel R. Wickham (1997, p. 15), em *Hilary of Poitiers: conflicts of conscience and law in the fourth-century Church,* chama a atenção para um ponto fundamental: a mudança da base política dos cristãos em relação ao Império Romano, uma vez que junto com sua licitude vieram novas formas de experimentos, acomodações e condições de existência. Tal mudança decorreu sobretudo da passagem de um grupo pequeno de manifestantes que vivera na marginalidade para, na Antiguidade Tardia, serem reconhecidos como *religio licita,* "uma igreja que possuía poder: bens (propriedade, dinheiro, recursos humanos) e autoridade (influência decisiva na promulgação de lei pública, acesso a meios de coerção através dos agentes da lei); poder e a responsabilidade que o acompanha"[24] (MAIER, 1980, p. 40-43). Tais recursos só vieram porque seus agentes, os bispos, comprometeram-se a contribuir com a estabilidade, a paz e a concórdia em todo o Império Romano[25]. Essa aproximação decorreu com

[23] Parte-se do entendimento de que as identidades cristãs eram relacionais entre si e com as outras identidades religiosas concorrentes no século IV. Marcadas pelas diferenças que se afirmavam pela exclusão dos concorrentes, destacando-os como outros, heréticos e desviantes da tradição apostólica. Nesse processo, o domínio interpretativo do passado judaico-cristão foi uma peça central das disputas entre as diferentes formas de Cristianismo. Ainda assim, as identidades cristãs não se fortaleciam e se mantinham somente pela violência da exclusão, pois bem mais que tachar os concorrentes elas agregavam todos os elementos que entendiam valorosos para suas propostas de agenciamento da vida em comunidade. Portanto, era um processo duplo de marcar a diferença (WOODWARD, 2011, p. 8-12, GRUEN, 2011, p. 1; p. 233).

[24] Desde o século II, o Cristianismo deixou de ser uma religião de "plebeus e estúpidos, escravos, prostitutas e crianças", como Celso propôs entendê-la, e reivindicou um *status* distinto (ORÍGENES, *Contra Celso*, 3).

[25] Ainda que o presente trabalho possa eventualmente remeter à ideia de que os bispos, atuando como auxiliares da casa imperial, almejassem obter um macropoder, a realidade é que Atanásio e Hilário disputavam muito mais micropoderes, direcionados ao estabelecimento de concórdias pontuais em suas comunidades. Ambos escreviam das suas comunidades, e para elas, não ao imperador. Isso não exclui a possibilidade de que, ocasionalmente, também tenham tido contato com as disputas externas e, portanto, tentassem agradar o soberano, afinal, essa era a maneira mais eficaz de buscar apoio para estabilizar os espaços próximos das suas dioceses.

uma dupla troca: a Igreja começou paulatinamente a assimilar as formas estruturais, comportamentais e administrativas do Império, enquanto o imperador percebia que tal aproximação poderia ser, de algum modo, vantajosa para a consolidação de consensos locais[26].

A vida e os escritos de ambos os clérigos se vinculam e buscam responder aos movimentos políticos em âmbito eclesiástico, relacionando-se intrinsecamente com o apoio de Constâncio à unificação da Igreja em um único sistema político-doutrinal. Algo comum entre Atanásio e Hilário é a escassez de informações sobre suas biografias: seus nomes completos não são conhecidos e mesmo suas vidas só se revelam a partir de suas respectivas carreiras eclesiásticas e de sua proximidade com o imperador. Em termos de vida pública, Atanásio parece ter sido imensamente mais ativo: enquanto ele possuiu 45 anos de intensas atividades públicas, Hilário só se dedicou a essas ocupações por 12 anos (355-367) (MESLIN, 1969, p. 19). David H. Williams (1991, p. 202; HANSON, 2005, p. 459) afirma que o bispo "de Poitiers surge repentinamente na cena histórica [356] a partir de uma mortalha de silêncio indocumentado"; Michel Meslin (1969, p. 19), por sua vez, completa esclarecendo que sobre a vida pública de Hilário, a maior parte do que se conhece só é possível a partir de seus próprios escritos.

Frente a tamanha contingência político-religiosa, a presente pesquisa optou por se concentrar, o mais estritamente possível, em dois documentos[27]: as três *Orações contra os arianos*, do bispo oriental Atanásio de Alexandria, e o *Contra os arianos*, escrito pelo bispo ocidental Hilário de Poitiers. Aspecto importante dos dois documentos é que ambos foram

[26] Franz Gerg Maier (1980, p. 40) destaca, no seu livro *Las Transformaciones del mundo Mediterráneo siglos III-VIII*, que, na época de Constantino, "existia uma unidade entre religiosos e políticos. A divindade era um poder que intervinha de forma muito concreta neste mundo e cuja ajuda deveria ser solicitada, embora sua eficácia pudesse ser testada e as decisões tomadas em conformidade. Portanto, era tarefa de homem de estado buscar a fé certa e implantá-la para a salvação do Estado". Ressalvada a dificuldade de se pensar o religioso e o político como campos distintos, a fala de Maier auxilia a compreender que os sistemas religiosos, neste momento, não eram algo descolado da vida cotidiana dos homens romanos.

[27] Entende-se aqui que não há documento ineficaz. "Antes de mais, é o resultado de uma montagem consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produz, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, também pelo silêncio [...]. O documento é monumento. É o resultado do esforço realizado pelas sociedades históricas para impor a um futuro [...] determinada imagem de si próprio. No limite, não existe um documento-verdade. Todo documento é mentira. Cabe ao historiador não passar de ingênuo [...] qualquer documento é, ao mesmo tempo, verdadeiro [...] e falso, porque um monumento é em primeiro lugar uma roupagem, uma aparência enganadora, uma montagem. É preciso começar por desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos." (LE GOFF, 2000, p. 114). Não se pretende que tais documentos sejam neutros e que apresentem conteúdos "objetivos". Na verdade, os mesmos devem ser decifrados como produtores e produtos de uma relação específica e seriamente desigual. Para compreendê-los, é preciso aprender a observar por baixo da superfície uniforme do texto, uma interação que progressivamente desencadeia os diferentes fios formadores de um tecido factual desses diálogos (GINZBURG, 2007, p. 287).

comumente negligenciados como fontes sobre a paulatina criação de uma unicidade doutrinária reconhecida por todas as comunidades cristãs.

Os dois documentos no foco da presente pesquisa foram elaborados em uma conjuntura político-religioso desfavorável às posturas de ambos os bispos. Diante da análise da documentação, eles devem ser percebidos como habilidosos negociadores.[28]Em certos aspectos, seus textos podem ser interpretados como tratados que buscam aproximar as comunidades para constituir a estabilidade de uma única ortodoxia em seus territórios. Os bispos de Alexandria e Poitiers eram políticos itinerantes, desenvolveram as suas posições doutrinárias em meio a um ambiente de intensos conflitos/concorrências não só pelo sagrado, mas por um novo sagrado, atravessado pelo apoio e pela hostilidade do Império Romano (ver mapa III, dos deslocamentos de Atanásio e mapa VIII da região da Frígia, onde Hilário teve liberdade para se movimentar)[29].

Ambos atribuíam valor considerável à documentação (WARMINGTON, 1986, p. 7; LE GOFF, 2000, p. 103)[30]. Para eles, os documentos podiam substancializar seus discursos com autoridade. Grande parte desses textos eram ordenados, apresentados e analisados com o intuito de provar que as propostas arianas eram danosas ao próprio cristianismo, pois inovava e não mantinha a tradição apostólica como guia de suas doutrinas (ATANÁSIO, *Epístola encíclica aos bispos em todo o mundo*, 1)[31]. Deste modo, o ato de citar não significava tão somente

[28] A presente pesquisa parte do pressuposto de que seja totalmente improdutivo compreender as ações de tais bispos como uma cruzada para impor brutalmente e de modo inegociável uma posição única reverberada como a verdadeira e ortodoxa. Desenvolve-se mais à frente tal argumento, mas que fique claro desde já que o presente exame pressupõe que: i) acreditar que esses autores só desejavam impor inflexivelmente suas verdades é algo apregoado pela hagiografia; ii) eles, inegavelmente, beberam da cultura clássica, lançando mão, portanto, de estratégias de decupagem literária. O elemento central aqui é tentar estabelecer a ênfase a ser dada ao sermão lançado aos fiéis ou às cartas que buscavam apoio de outros bispos e do imperador. Já se dedicou muita reflexão para o primeiro caso; na presente pesquisa, o debate se voltará para o segundo.

[29] Para avançar no debate sobre o apoio do Império Romano aos cristianismos na Antiguidade Tardia, cumpre destacar da imensa literatura dedicada ao tema: H. A. BRAKE. *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (2002); HEIM, Fraçois. *Virtus: Idéologie politique et croyances religieuses au IV^e siècle: Ideologie Politique et Croyances Religieuses Au IV^e Siecle* (1991); GADDIS, Michael. *There is no crime for those who have Christ: religious violence in Christian Roman Empire* (2015).

[30] Logo após o Concílio de Béziers, antes mesmo de ir ao exílio, Hilário redige alguns documentos sobre o Concílio de Arles, o exílio de Paulino de Treves, o Concílio de Sardica e o Concílio de Milão. Desses, parte sobreviveu e foi reunida em um dossiê intitulado *Fragmentos Históricos*, reunidos pela Gália e pela Península Ibérica. Foebadio de Agen, que escreveu em 357 seu *Contra os Arianos*, conheceu o material e o empregou; Gregório de Elvira, que, por volta de 358, compôs seu *De fide orthodoxa contra Arianos*, fez o mesmo. Os textos agrupados pelo bispo de Poitiers parecem ter sido ligados uns aos outros por um relato bastante breve dos acontecimentos (BARDY, 1940, p. 55).

[31] Nem Atanásio, nem Hilário, ou qualquer outro clérigo envolvido nas controvérsias do século IV teorizou sobre a autoridade das *Escrituras* ou sua relação com a tradição. Ralph E. Person (1978, p. 156, p. 218-220, p. 227), em sua tese intitulada *The mode of theological decision making at the function of Scripture and tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus*, afirma que seria anacrônico falar das *Escrituras* e das tradições como fontes

atribuir valor a seus argumentos, mas também "presentificar" o passado bíblico, regendo-o segundo uma harmonia capaz de orientar as várias vozes discordantes a fim de combater seus adversários e coordenar a convivência pacífica em suas comunidades (VAN DAM, 1997, p. 266-267; FLOWER, 2013, p. 18).

Escritas fora de suas dioceses, as narrativas de Atanásio e Hilário buscavam tanto responder às tensões características do espaço de suas comunidades, quanto corresponder aos interesses de Constâncio em acabar com os contínuos conflitos entre os clérigos (FEAR, 2015, p. 42)[32]. Em um movimento aparentemente contraditório, esses bispos, ao mesmo tempo em que procuravam congregar, também se demarcavam de seus concorrentes, estigmatizando-os. Primeiramente, ambos tentaram uma aproximação de Constâncio (ATANÁSIO, *Apologia contra os arianos; Apologia de sua fuga, Apologia ao imperador Constâncio*; HILÁRIO, *Carta ao imperador Constâncio*) e depois dos eusebianos moderados (ATANÁSIO, *Sobre os Sínodos*; HILÁRIO, *Sobre os Sínodos ou A fé dos orientais*), mas, estrategicamente, também estigmatizaram seus adversários como ameaçadores da ordem, da paz e da verdade (MEYENDORFF, 2009, p. 34; PERRIN, 2017, p. 47). As escritas de Atanásio e de Hilário almejavam erigir uma ortodoxia, ou seja, foram forjadas com a ambição de instituir um consenso em relação a uma hierarquia legítima e soberana frente aos seus pares e concorrentes (BARNES, 1981, p. 230; BRAKKE, 1995, p. 2; CAMERON, 2013, p. 2-3).

Busca-se neste trabalho de decupagem avaliar a interação dos quatro elementos que formam os dois documentos por meio de uma interdiscursividade que lhes qualifica e atribui validade enunciativa (ERNEST, 2004, p. 121; FIORIN, 2003, p. 29). Dentre os textos que consubstanciam essa polifonia quadrangular, cabe destacar as *Orações contra os arianos*, o *Contra os arianos*, os documentos dos concorrentes (principalmente os de Ário) e, por fim, a Bíblia[33], pois a "palavra do apóstolo é de grande e pesada autoridade" (HILÁRIO, *Obra*

distintas e/ou concorrentes de autoridade nos primeiros Concílios. Em vez disso, as tradições funcionaram como recursos interpretativos das *Escrituras*. Da mesma forma, os conselhos não enunciavam nada como um princípio de *sola Scriptura*. O Concílio de Niceia apelou tanto para as *Escrituras* quanto para a tradição, mas enquanto os apelos às *Escrituras* eram definitivos e decisivos (textos bíblicos particulares eram oferecidos como prova de pontos específicos), os apelos à tradição eram sempre vagos.

[32] Wickham (1997, p. 20) defende que Constâncio parecia genuinamente acreditar que o consenso na Igreja existia e precisava apenas ser articulado. No entanto, com o advento das intervenções do regente imperial sobre as decisões dos clérigos, tal consenso, se é que de fato existiu algum, acabou se enfraquecendo ainda mais e vigio precariamente durante acordos momentâneos impostos por tênues ortodoxias apoiadas na autoridade imperial.

[33] A palavra "Bíblia" denota um conjunto de textos tidos como revelados, reunidos e tornados canônicos para certas comunidades. Entre os cristãos do século IV, ainda não havia um reconhecimento unificado do conjunto desses textos, principalmente em relação ao Novo Testamento. Nesse sentido, é preciso atenção com o emprego

histórica, I.3)[34]. Por fim, não se pode esquecer que, no século IV, também as atas das *audientia episcopalis* (concílios e sínodos)[35] começaram a ter grande peso na formação das doutrinas cristãs (YOUNG, 1997, p. 113)[36]. Junto a isso, há o desenvolvimento de uma retórica cristã que lança mão da tradição já formada no seio do cristianismo e das técnicas persuasivas seletivamente reapropriadas dos cânones clássicos (CAMERON, 1994, p. 38; KANNENGIESSER, 2006, p. 14; FLOWER, 2013, p. 81; GONÇALVES, 2020, p. 14). Logo, os textos são diálogos tecidos e tramados pelo embate de muitas vozes sociais, uma interação simbólica conflitante que lhes dá condição e sentido para persuadir e ser comunicado aos outros. Essa intertextualidade dos dois documentos evidencia um efeito retórico que buscava criar o embate de muitas vozes, a partir do que era, na verdade, um ventriloquismo regido pelo narrador (BARROS, 2003, p. 1-5).

As narrativas desses dois documentos podem ser vistas, em termos gerais, como respostas pontuais e direcionadas a um processo intensificado pelo apoio do Império Romano à construção de uma ortodoxia soberana para toda a *Ekklesia*. Elas foram edificadas para se tentar dar fim às disputas entre as diferentes posturas político-doutrinárias existentes no seio das comunidades cristãs da época. Tais respostas internamente foram estabelecidas por meio de um duplo processo: em primeiro lugar, um de agregação, que foi desenvolvido por associação a sentidos originados nas tradições locais das comunidades cristãs; em segundo lugar, um de transformação, promovido por constantes ressignificações de elementos provindos

da palavra "Bíblia". Levando em conta a convencionalidade, o termo será empregado aqui, juntamente com a palavra "Escrituras", que não remete a um cânone fechado, mas a um conjunto de escritos dispersos.

[34] *Et huic tantae, tam graui apostolicae autoritati ego quique interceteros.*

[35] Teodoreto (*História Eclesiástica*. I.7.6), descreveu os concílios como assembleias de mártires. Se acreditarmos em Sozômeno (*História eclesiástica*, I.18), muitos pagãos também compareciam a tais reuniões, alguns para obter mais informações sobre a nova fé que havia encontrado o favor imperial e outros para semear a discórdia entre as fileiras dos cristãos. Porém os conselhos que obtiveram o apoio imperial parecem ter sido cada vez mais seletivos em termos de participação da população.

[36] As *audientia episcopalis*, formas de controle da comunidade, como os concílios e sínodos, foram realizados por clérigos buscando construir, sistematizar e monopolizar a relação dos membros da comunidade com a divindade cristã, por um lado, e estabelecer os padrões de condutas entre eles mesmos, por outro (BRAVO, 2015, p. 23). Concílios e sínodos serviam para deliberar sobre toda sorte de assunto, mas prioritariamente se detinham sobre as definições de dogmas (verdadeira fé), a correta liturgia (em termos de rito) e o cânone (o ordenamento da disciplina eclesiástica). As noções de concílio e sínodo no tardo Império Romano nem sempre coincidiam com as suas concepções modernas. De uma perspectiva filológica, a palavra latina para concílio é *concilium*; já sínodo (Σύνοδος), deriva de *sun hodos*, ou seja, vir reunidos ou "em conjunto", palavra que sendo transliterada para o latim aparece como *synodus ou synhodus*. Comumente, atribui-se aos sínodos uma congregação de um número de participantes menor que a dada para um concílio, mas, na maior parte das vezes, esses termos se confundiam, pois dependiam mais da importância política da reunião e de quem se referia a ela (MUNIER, 2002, p. 319; AZEVEDO & GEIGE, 2012, p. 114).

de tradições judaico-cristãs, reencenadas narrativamente por habilidades adquiridas em escolas de retórica greco-romanas (BRAKKE, 1995, p. 13-14)[37].

Um dos pontos importantes da presente pesquisa é compreender o processo de construção da ortodoxia que buscava se tornar a única mediadora entre Deus e os homens (TEJA, 1999, p. 79; CAMERON, 2013, p. 6; WILLIAMS, 2009, p. 2). Isso tornou-se possível primeiro pelo monopólio da interpretação dos textos bíblicos; em seguida, pela formação do que seria tachado de falso ou verdadeiro dessa perspectiva; por último, pela agregação gradual de elementos provindos de outros sistemas religiosos do Império romano (HANSON, 2009, p. 147-148; BOYARIN & BURRUS, 2005, p. 432).

Rebillard (2014, p. 11), acompanhado de outros estudiosos (LIEU, 2004, p. 62; PERKINS, 2009, p. 3-4; ANATOLIOS, 2013, p. 504), afirma ser preciso compreender que a oposição de tipo binário entre cristão e não-cristão é uma construção discursiva que faz parte da própria formulação da unicidade cristã. O objetivo aqui é menos insistir nesse tipo de distinção do que postular ligações, adaptações e até mesmo incorporações do estrangeiro no caso dos cristãos tachados como heréticos (GRUEN, 2011, p. 352).

Sob a coordenação de Nicole Belayeche e Simon C. Mimouni, o livro *Entre lignes de partage et territoire de passage. Les identités religieuses dans les mondes Grec et Romain: "paganismes", "judaïsmes", "christianismes"* (2009) traz como foco de vários de seus artigos a necessidade de abordar as interações entre "cristãos", "judeus" e "pagãos" como relações dinâmicas entre atores múltiplos, compostos por unidades menores, a partir de uma perspectiva atenta para não os reduzir a unidades fixas e monolíticas. O problema é que essa pluralidade frequentemente é reduzida a interações entre polos estáticos e homogêneos, segundo uma compreensão que a simplifica, reificando suas orientações. Esse tipo de abordagem parece ignorar que as riquezas da observação só emergem quando se consideram os movimentos e os detalhes transitórios, pois é isso que mostra a vida nas pessoas participantes dessas unidades menores. Esse entendimento fundamenta a decisão de enfatizar Hilário e Atanásio como agentes históricos, interessados em buscar soluções adaptadas para as dificuldades enfrentadas em determinados momentos de suas vidas (BARRY, 2016, p. 255).

[37] Sobre os usos e readaptações dos cânones clássicos pelos bispos durante a Antiguidade Tardia, os livros *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, de Cameron (1991), e *Emperors and Bishops in Late Roman Invective*, de Richard Flower (2013), são os que oferecem mais subsídios para se refletir sobre os modos pelos quais Atanásio e Hilário construíram seus argumentos em busca de provar suas propostas.

Na linha do que sugere Mary Douglas (2012, p. 13), em *Pureza e Perigo*, cumpre observar que os atores nesse tipo de disputa procuravam criar um semblante de ordem, classificando e dividindo todos entre ortodoxos e heréticos, fiéis e infiéis, bons e maus, com o objetivo de "impor sistematizações numa experiência inerentemente desordenada". Sabendo disso, é preciso oferecer mais espaço aos processos e às atitudes de negociação e apropriação empregados nesses contextos. Esses atores frequentemente trabalharam com dicotomias em seus discursos, mas o historiador contemporâneo precisa tentar desatar esse enfeixamento simplista — já abordada muitas vezes em pesquisas dedicadas às atitudes impositivas, violentas e de afirmação da ortodoxia contra a heterodoxia/heresia —, se quiser evidenciar que essa conjuntura também foi capaz de estimular atitudes de negociação. Só assim outros caminhos serão abertos para que se compreendam as transformações dos primeiros cristianismos[38].

Confirmando isso, em relação a Hilário, Mark Humphries (1998, p. 201; BARDY, 1940, p. 57), em um artigo intitulado "Savage Humors: Christian Anti-panegyric in Hilary of Poitiers", defende a existência de "um modelo de tolerância", diferente daquele de Lúcifer de Cagliaris (que só esfervilhou o conflito), interessado não apenas em vencer os debates, mas congregar apoiadores em torno a uma argumentação respaldada por documentos reunidos e difundidos durante seu exílio[39]. A proposta desta tese é uma visão alternativa, na qual Hilário e Atanásio são sujeitos históricos, vistos nas suas aparentes contradições, mudanças de posicionamento e esquemas, sem descurar dos modos pelos quais cada um precisou construir e trabalhar com um guarda-chuva conceitual chamado "arianismo"[40], com o objetivo de

[38] As dimensões de conflito e negociação por trás desse processo ajudam a compreender o porquê de tantas cartas, tratados, concílios e sínodos, sugerindo uma participação mais ativa ora de grupos eclesiásticos, ora do próprio imperador. O envolvimento de tantas pessoas, recursos e energias não pode ser resumido a uma questão de imposição da força bruta, reduzida à ideia de uma verdade maquinada por um e imposta aos demais.

[39] Lúcifer foi bispo de Cagliaris, representante do papa Libério no concílio de Milão de 355, responsável por reexaminar a questão de Atanásio. Foi um dos pouquíssimos que não se dobrou ao desejo daqueles que detinham o apoio de Constâncio e não subscreveu a condenação de Atanásio. Deposto e exilado, foi enviado primeiro para a Germanícia (Síria), depois para Eleuterópolis (Palestina), finalmente para a Tebaida. Durante o exílio teve ocasião de censurar o *Sobre os Sínodos*, de Hilário, por considerá-lo moderado demais para com os adversários da fé de Niceia (SIMONETTI, 2002i, p. 862).

[40] Ver mapa VI (anexado ao fim desta tese), no qual são apresentados alguns concílios arianos. Duas questões devem ser avaliadas ao se considerar esse tipo de material. Primeiro, não haver critérios realmente confiáveis para categorizar na Antiguidade um concílio como ecumênico e outros como não ecumênicos, porque ocorreram muitas reuniões, como a de Niceia (325), que não tiveram representantes de todo o Império, havendo frequentemente uma desproporcionalidade imensa entre bispos orientais e ocidentais nesse tipo de reunião. Segundo, ainda que em ligação com o primeiro ponto, o fato de que tais categorizações provêm de uma visão imposta pelos discursos vencedores, interessados em tipificar os concílios favoráveis às suas teses como ecumênicos e todos os outros como ilegítimos.

agregar/legitimar suas propostas político-doutrinárias e desagregar/deslegitimar as de seus concorrentes (LYMAN, 1993, p. 54; GWYNN, 2007, p. 7)[41].

Nesse contexto, havia oportunidade para interpretações e readequações nas posturas dos diferentes grupos cristãos, pois o tenso ambiente do século IV os estimulava/pressionava negociar continuamente e isso não deve ser entendido como "uma diminuição de sua identidade, mas um aprimoramento dela" (GRUEN, 2011, p. 325). Estabelecendo e impulsionando diferentes comportamentos gestados por sistemas doutrinários e dogmas que ora absorviam, ora excluíam, tradições cristãs, e mesmo não cristãs, como material em suas agendas político-eclesiásticas[42]. Devido à contingência desse período, tais elementos eram constantemente reinterpretados, (re)filtrados e aplicados estrategicamente a fim de promover a consolidação interna de seus grupos e desestruturar as organizações concorrentes.

O contexto de produção desses documentos foi a fuga de Atanásio para Roma e o exílio de Hilário[43]. Era uma ocasião de conflitos decorrentes da ascensão dos eusebianos fortalecidos no Oriente com o apoio de Constâncio (MESLIN, 1967, p. 31; GENTILI, 1992, p. 205). Escritos entre 339 e 361, esses documentos estavam respondendo a uma conjuntura precisa, na qual os bispos nicenos perdiam muito espaço e os eusebianos, já liderando a cena eclesiástica no Oriente, começavam a avançar em direção ao Ocidente (BARNES, 1993, p. 54-55; CRAWFORD, 2016, p. 107). E esse é outro importante ponto de conexão entre ambos os bispos em exame, pois os eventos anti-atanasianos vindos do Oriente surtiram efeito no

[41] Com o termo "arianismo", refere-se aqui à postura político-doutrinária sobre Deus, defendida originalmente por Ário, um presbítero da igreja de Baucális em Alexandria no começo do século IV. Ário insistia na inferioridade e na dependência de Jesus em relação ao Pai (MAGALHÃES, 2009, p. 88). Cumpre salientar que não se ambiciona aqui analisar o arianismo a partir de suas refutações, uma vez que tal análise escapa aos limites e à viabilidade da presente pesquisa. A meta desta investigação é analisar de que modo dois bispos, um de língua latina e outro de língua grega, lançaram-se em confronto com o mesmo adversário (imaginário ou real), construindo-o como antagonista, inovador e anticristão, por oposição à modelagem discursiva de si próprios como verdadeiros representantes apostólicos.

[42] Cronogramas político-doutrinários criavam quadros impositivos para a interpretação do passado, instituindo agendas reguladoras das condutas ditas legais no presente e horizontes de expectativas, enquanto se buscava reiteradamente uma definição mais precisa da identidade cristã com o objetivo de repensar o(s) passado(s) judaico-cristão(s) e suas aproximações do Império Romano.

[43] Esse debate ainda será revisitado, mas de antemão cumpre esclarecer que as acusações contra Atanásio não tiveram um caráter doutrinário, mas se voltaram contra suas condutas: os imperadores foram convencidos, ou se deixaram convencer, de que Atanásio era um perigo para a ordem pública (WICKHAM, 1997, p. 19). Já com relação a Hilário, não são conhecidos os motivos exatos do seu exílio, nem os movitvos da sua liberdade para se mover pela região da Frígia (atual Turquia).

Ocidente sobre os clérigos eusebianos de Ilírios (Ursâncio, Saturnino e Valente), que com o consentimento de Constâncio condenam Hilário de Poitiers ao exílio em 356[44].

Quando se atenta um pouco mais para os detalhes da conjuntura político-eclesiástica em que se encontravam os bispos do Egito e da Gália no momento da escrita desses documentos, torna-se possível perceber que os nicenos estavam quase completamente desorganizados, não detinham o apoio do imperador e seus líderes mais representativos tinham sido afastados de suas Sés: não apenas Atanásio, mas Ósio de Córdova, Libério de Roma e Lúcifer de Cagliaris, para citar alguns. Havia claramente entre os nicenos uma ingente necessidade de se fazerem alianças e o grupo dos eusebianos moderados (homoiosianos) foi alvo de aproximações de Atanásio, foragido no subúrbio do Egito, e de Hilário, exilado na província da Frígia (ver mapa VII)[45].

A documentação para analisar os arianos é extremamente escassa, pois grande parte de seus escritos foram queimados (ESCRIBANO PEÑO, 2012, p. 9)[46]. Sobre isso, Sócrates de Constantinopla (*História Eclesiástica*, I, 9, 30) relata que, em uma carta, o próprio imperador Constantino afirmava o seguinte: "Se descobrir que alguém ocultou uma obra escrita por Ário e não a entregar de imediato ou a destruiu no fogo, seu castigo será a morte; pego em flagrante, será imposto à pena capital"[47].

A ordem cronológica e espacial desta pesquisa está organizada do seguinte modo: Atanásio falava e respondia a um espaço extremamente conflituoso e complexo, a Sé Arquiepiscopal de Alexandria, que congregava em suas paróquias posturas muito combativas.

---

[44] Essa discussão ainda será desenvolvida, mas cumpre adiantar que não há provas contundentes de que Hilário tenha sido exilado por defender a causa de Atanásio ou de niceia.

[45] Os eusebianos eram partidários das posturas de Eusébio de Nicomédia. Esse e outros bispos não se consideravam arianos, pois "sendo nós bispos como poderíamos seguir um presbítero?" (Primeira fórmula do Sínodo de Antioquia de 341 *apud* HILÁRIO, *Sobre os Sínodos*, 22, 3). Afastava-se, portanto, de algumas das afirmações mais radicais de Ário, em favor de uma fórmula doutrinal de tom mais tradicional e moderada. No entanto, com a morte Eusébio, esse fronte eusebiano fragmentou-se em posturas frontais, emergindo entre eles os radicais *anomeos*, que afirmavam que Cristo era diferente do Pai, os *homeos*, que defendiam que ele era semelhante ao Pai em tudo e os *homeousianos*, que proclamavam que Jesus era semelhante ao Pai em tudo segundo as Escrituras (SIMONETTI, 2002d, p. 536; GWYNN, 2007, p. 105-106). Atanásio e Hilário inserem-se nesse debate ao tentarem atrair os *homoiousianos* para as suas causas.

[46] Para mais informações sobre a documentação ariana, ver o artigo "L'Occident et les documents de la controverse arienne"de Gustav Bardy (1940).

[47] εἴ τις σύγγραμμα ὑπὸ Ἀρείου συνταγὲν φωραθείη κρύψας, καὶ μὴ εὐθέως προσενεγκὼν πυρὶ καταναλώσῃ, τούτῳ θάνατος ἔσται ἡ ζημία· παραχρῆμα γὰρ ἁλοὺς ἐπὶ τούτῳ, κεφαλικὴν ὑποστήσεται τιμωρίαν. Também conservada em *Apologia contra os arianos*, 56,1 e *História dos arianos*, 22,2, ambas de Atanásio de Alexandria. Essa atitude de Constantino frente aos escritos de Ário se assemelha bastante a uma outra tomada por esse mesmo imperador contra um livro de Porfírio, escrito por volta de 270-271 e intitulado *Contra os cristãos*. Constantino deu ordem, mas também Teodósio e Valentiniano após ele, de destruir seus escritos em 324, pouco tempo antes do Concílio de Niceia (BARNES, 1973, p. 433).

No caso de Hilário, amplia-se o escopo espacial para toda a Gália romana[48]. Já o marco temporal está entre os anos de 336, provável início da escrita das três *Orações contra os arianos* de Atanásio, e a morte de Constâncio, ocorrida em 361 (KANNENGIESSER, 1983, p. 374; MOUTSOULAS, 1975, p. 324).

Ário, em termos histórico-biográficos, talvez não seja muito relevante para o objeto aqui analisado, mas sim o poder de sua imagem político-religiosa, sobretudo como porta-voz de um movimento que se tornaria a maior controvérsia na Igreja antes da Reforma Protestante (RUBENSTEIN, 2001, p. 14; HANSON, 2005, p. 7-8; WILLIAMS, 2010, p. 205)[49]. As posturas de Ário foram progressivamente absorvidas por outros bispos que não admitiam sua filiação às ideias de um simples presbítero, embora pudessem reconhecer a autoridade daquelas defendidas pelo influente bispo metropolitano, Eusébio de Nicomédia (GWYNN, 2007, p. 6; LUIBHEID, 1976, p. 4).

O combate aberto aos escritos de Ário de Baucális e Eusébio de Nicomédia, autores que àquela altura já nem estavam vivos, pode ser visto como uma atitude tomada com o objetivo retórico de confrontação aos seus sucessores, isto é, a uma espécie de segunda geração defensora daquelas ideias[50] (BRAKKE, 1995, p. 5; HALL, 1997, p. 213; WILLIAMS, 2010; LEROUX, 1974, p. 146; GWYNN, 2007, p. 104)[51]. Aqueles que se contrapuseram a Atanásio foram, sobretudo, os seguintes bispos: Aecio e Eudóxio (*anomeos*), Acásio de Cesareia e Marcos de Aretusa (*homeos*), João Arkapk, bispo de Mênfis, Calínico, bispo de Pelúsio[52] (melicianos) e Astério (SIMONETTI, 1975, p. 113)[53].

---

[48] O mapa VII apresenta as regiões da Gália romana no século V.

[49] O maior capital político-eclesiástico de Ário foi a sua capacidade de congregar outros bispos, dispostos a compartilhar parcialmente suas posturas doutrinárias, entre eles Eusébio de Nicomédia, Narciso de Neroníades, Patrófilo de Citópolis, Maris de Calcedônia, Paulino de Tiro, Teodoro de Heracleia, Atanásio de Anazarbo, Eusébio de Cesareia, Teógnis de Niceia (BARDY, 1940, p. 28; BOULARARD, 1972, p. 39-40).

[50] Doravante, quando se mencionar o nome dos arianos e seus derivados, a referência é aos eusebianos *anomeos* e *homeos*, enquanto, com o nome dos eusebianos, a referência é exclusivamente aos *homeousianos*, corrente mais moderada daqueles partidários de Eusébio de Constantinopla, abertos aos nicenos menos radicais (SIMONETTI, 1975, p. 251).

[51] Para uma visão geral da crise ariana nas Igrejas latinas: M. Meslin, *Lies Ariens d'Occident*, 335-430 (Patristica Sorbonensia, 8), Paris: 1967; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemeridis "Augustinianum", 11), Roma, 1975.

[52] Em *Apologia contra os arianos* (48), Atanásio completa tal lista: seus líderes eram então, depois de Eusébio e seus companheiros, Teodoro de Heracleia, Narciso de Nerônias, na Cicília, Estéfano de Antioquia, Jorge de Laodiceia, Acácio de Cesareia, na Palestina, Menofanto de Éfeso, na Ásia, Ursácio de Singiduno, em Mœsia, e Valente de Mursa, na Panônia.

[53] Originário da Capadócia, aluno de Luciano de Antioquia, esteve do lado de Ário desde o primeiro instante da controvérsia, tornando-se, junto com ele, o maior teórico do arianismo da primeira geração. A respeito dele sabe-se que, na época da última perseguição, tinha apostatado; essa queda foi com frequência motivo de censura por

Já do outro lado, Hilário concorria com os influentes Saturnino de Arles[54], Ursácio de Singiduno[55] e Valente de Mursa (eusebianos *homeos*) (HILÁRIO, *Contra os arianos*, I, 25, *Contra Constâncio*, 11; ATANÁSIO, *Orações contra os arianos*, I, 22, 4). Uma das questões mais instigantes desta pesquisa é a análise das tentativas de ambos os bispos cooptarem os eusebianos moderados, justamente aqueles que se tornariam o grupo eclesiástico mais poderoso naquela oportunidade[56].

A capacidade desses dois bispos de transitarem entre os debates orientais e ocidentais deve ser ressaltada. Hilário, durante sua estada nas províncias da Frígia (atual Turquia), buscou manter contato, por meio de seu *Sobre os Sínodos* (I), com os bispos da Gália, instruindo-os com as deliberações dadas pelas reuniões orientais (GALTIER, 1959, p. 618; GUILLOU, 1968, p. 44; ABOGADO, 2015, p. 439-440). Atanásio, que foi afastado cinco vezes do controle da Sé de Alexandria, também buscou e obteve sucesso em manter seus apoiadores unidos e

parte dos seus adversários. Contudo, pouco se sabe a respeito dos seus movimentos durante a controvérsia. A última notícia sobre ele se refere à sua presença no Concílio de Antioquia em 341. Pelo fato de terem sido conservadas algumas de suas homilias, é possível pensar que, nos últimos anos da sua vida, Astério tenha sido eleito bispo, mas não se tem notícia sobre a sua sede. No contexto da controvérsia, ele escreveu duas obras, um *Syntagmation*, exposição resumida da doutrina ariana, e um escrito um pouco posterior ao outro, que se coloca logo após o Concílio de Niceia. Por intermédio de Atanásio, foram conservados fragmentos do primeiro escrito, e do segundo, por obra de Marcelo de Ancira. Enquanto a primeira série apresenta a doutrina ariana na forma radical, típica do Ário anterior a Niceia, a segunda série exprime um subordinacionismo mais atenuado: aqui ele define o Filho imagem em nada diferente da divindade, da substância e do poder do Pai, expressão essa pouco compatível com o arianismo original. De resto, também Filostórgio (*História Ecesiástica*, II, 15) censurou Astério por ter moderado o seu arianismo inicial. Jerônimo fala de em *Homens Ilustres* (94) (SIMONETTI, 2002a, p. 187).

[54] Sobre Saturnino, as informações provêm de Sulpício Severo (*Crônica*, II, 40, 45) e Hilário de Poitiers (*Sobre os Sínodos*, 2,2; *Contra Ausêncio*, 7). Ele foi bispo de Arles no tempo de Constâncio (337-361); não se sabe se já o era no momento do Concílio de Arles (353), mas tomou parte nos de Milão (355), Béziers (356), Rímini (359) e Constantinopla (360). Era o chefe da facção ariana da Gália e foi deposto do episcopado no momento da reação ortodoxa sob Juliano (361-363). Como herético, foi deposto segundo as regras, mas não foi inscrito nos dípticos episcopais (GRIFFE, 1964, p. 224-26, p. 243-46, p. 262-64; SAXER, 2002, p. 1262).

[55] Ursácio foi bispo de Singiduno, a antiga cidade ilíria e a atual Belgrado. Nasceu em torno de 300 e obteve a sua consagração ao bispado por volta de 335, destacando-se por sua oratória. Desempenhou importante papel ao longo das controvérsias do século IV, posicionando-se frequentemente em parceria com os outros bispos da Ilíria, Germínio de Sirmio e Valente de Mursa, ao lado das correntes eusebianas, condenando Atanásio no Concílio de Tiro (Líbia). A posição de Sócrates (*História Eclesiástica*, II, 37) é a de que esses "homens sempre se inclinaram para o lado do partido dominante" (ATANÁSIO, *Carta circular aos Bispos do Egito e da Líbia*, 7; SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, II, 25). Conjectura-se que Valente, junto com Ursácio, tiveram contato com o próprio Ário durante seu exílio no Ilírio (336-328). A posição antiniceia de ambos no Ocidente tornou-se delicada, precisando, durante o governo de Constante e a volta de Atanásio a Alexandria em 347, retratar-se formalmente. Ainda assim, quando Constâncio se tornou o único imperador romano, os mesmos, sobretudo Valente, tiveram papel proeminente na campanha antiatanasiana no Ocidente (SIMONETTI, 2002n, p. 1397).

[56] Um aspecto importante, que será analisado na terceira parte desta tese, é o fato de que tais aproximações expressas nos escritos homônimos *Sobre os Sínodos* foram desenvolvidas na mesma conjuntura em que Atanásio e Hilário estavam escrevendo os dois documentos aqui analisados de forma mais detida. Isso sugere a hipótese de que tais documentos possam fazer parte do mesmo esforço conciliatório com os eusebianos moderados. Sabe-se que o *Sobre os Sínodos* de Hilário já foi considerado por alguns copistas como o décimo terceiro livro do *Contra os arianos.*

devidamente instruídos por meio de seus escritos, em especial as *Cartas Festais*[57] e seu *Sobre os Sínodos* (GALTIER, 1959, p. 609; FERNÁNDEZ, 2019, p. 40-41).

Apresentado esse pano de fundo, lança-se mão da História Comparada para a análise desses eventos (DETIENNE, 2004; BLOCH, 1998). O ponto central da presente comparação consiste nos elementos que outorgavam legitimidade para suas propostas de formação de uma unicidade cristã. Quais sejam, os usos dos textos bíblicos e, sobretudo, os usos da narrativa de Ário, que são o que mais interessa analisar e comparar aqui; trata-se do centro de intersecção que os aproxima e afasta. Objetiva-se compreender de que modo se desenhou, nos dois documentos, tanto uma percepção simétrica quanto uma assimétrica em relação às suas oposições contra as posturas supostamente defendidas por Ário[58]. Tal exame objetiva determinar as tensões e as respostas apresentadas pelos dois bispos aos dois ambientes político-religiosos em que viviam, esclarecendo que tipos de celeuma estavam enfrentando e como essas querelas locais foram influenciadas pela relação com a autoridade imperial[59].

A comparação auxilia a refletir sobre as convergências e as divergências nos modos pelos quais os dois bispos utilizaram os textos bíblicos para contestar os argumentos expostos na teoria de Ário. Ela também abre um caminho importante que possibilita examinar um

[57] O escriba de um papiro preservado em Berlim, o *Papyrus berolinensis 10677*, que veicula a carta festiva escrita em grego pelo patriarca Alexandre para a Páscoa de 713 ou 719, de acordo com a opinião unânime dos estudiosos, deixou um dos documentos mais importantes para a história da paleografia grega. Dirigida à autoridade central do Monastério Bianco, um dos mais conceituados centros de cultura da língua copta, com protocolo grego-árabe, traço evidente dos novos governantes do Egito, copiado num dos estilos de caligrafia alexandrina, também representa para nós o último exemplo preservado de um gênero literário que naqueles anos celebrou meio milênio de vida (CAMPLANI, 2003, p. 15).

[58] A dificuldade de compreender debates trinitários sobre a relação de Jesus e o Pai como "graus de divindade" (um deus menor) faz com que os manuais, por comodidade, prefiram declarar que o arianismo negava a divindade de Jesus. Contudo, as posturas de Ário, principalmente as pós-exílicas, demonstraram que ele estava disposto a afirmar a divindade de Jesus, mas como um tipo de manifestação adotada pelo próprio Pai (CÂNDIDO, 2006, p. 5).

[59] Parte-se do pressuposto de que as primeiras comunidades, longe de serem subordinadas a uma anarquia carismática ou democrática, seguindo as tradições das sinagogas, sacerdotais, essências ou de outro tipo, tiveram um desenvolvimento organizacional, em *ekklesíai* (ἐκκλησίαι), sob a direção dos chefes responsáveis, investidos de uma autoridade própria. De modo que surgiram entre elas divergentes formas constitucionais, com variadas funções a serem desempenhadas no seio de cada comunidade, bem como tradições responsáveis por sustentar essas funções e doutrinas capazes de exprimir a sua consciência eclesial. Logo, com advento do século IV, os bispos ainda possuíam essa *auctoritas* restrita à geografia de suas dioceses e à função que possuíam. Tendo, assim, somente a *potestas* quando tratavam de decisões extradiocesanas, que, por sua vez, também não possuíam, sem a intervenção da *auctoritas* do imperador Romano, a efetiva capacidade de aplicação dos cânones contra aqueles que não os aprovaram ou nem participaram de sua elaboração. Além disso, quando se reflete sobre a relação entre os clérigos no século IV, percebe-se que "foram os imperadores os responsáveis pela conversão dos cânones eclesiásticos em leis, já que, em tese, nada obrigava um bispo a acatar as decisões de um concílio. Os bispos não constituíam um poder independente da vontade imperial, mas deveriam submeter-se às orientações do soberano" (MUNIER, 2002, p. 199-200; POLLMANN, 2014, p. 159; SILVA, 2015, p. 90-91; STEPHENS, 2015, p. 174; SIMONETTI, 1975, p. 34; MAIER, 1980, p. 40).

terceiro elemento: trata-se não apenas da perspectiva de Hilário ou da de Atanásio, mas sim do resultado da comparação dos dois contradiscursos em relação ao que apresentam como arianismo[60]. Nesse sentido, o método comparativo pode auxiliar a perceber as incongruências nos usos de elementos "validativos" entre os clérigos e ainda demonstrar a existência de um arianismo nos moldes de Hilário e outro, construído por Atanásio. Isso proporciona tanto o apoio à oposição da coerência entre os dois bispos, quanto revela os vários usos do arianismo como fator que outorgava autoridade aos seus argumentos (STEAD, 1978, p. 38, p. 52). Os dois bispos iluminaram pontos precisos do arianismo para responder aos debates e agregar apoio a seus respectivos espaços de disputa. Ou seja, para conhecer de que modo funcionam seus textos, é preciso entender de que maneira foram construídos seus arianismos, pois, sendo tão combatidos, só poderiam figurar como elementos de poder no âmbito de suas argumentações.

A meta da comparação é, portanto, confrontar as recepções e as fabricações dos arianismos pelos dois clérigos. Essa releitura interessada certamente enriquecerá a análise do material histórico. É no confronto entre os posicionamentos, as percepções e as respostas de um bispo oriental e outro ocidental, de um escrevendo em grego em resposta a um grande centro intelectual e outro escrevendo em latim na fronteira do Império, que se esperar oferecer uma nova perspectiva aos estudos de Atanásio e Hilário.

A pesquisa reconhece os limites impostos pela documentação, que é prioritariamente *ex-parte*, algo que obriga a redobrar os cuidados de análise, principalmente em relação aos diálogos, com a necessidade suplementar de compará-los com outros documentos[61]. Lança-se, portanto, um olhar diferente daquele que normalmente é proposto quando se pesquisa esse conflito. Com efeito, a prioridade aqui é interpretar a documentação a contrapelo: não tendo acesso à percepção dos vencidos, mas apenas ao ponto de vista dos vencedores, apresentado de forma hegemônica nos documentos oficiais, é preciso estar atento para encontrar aí o negado, o não verdadeiro e o que, segundo esses, deve ser olvidado (BENJAMIN, 1985, p. 7). Com base nesses pontos, justifica-se a utilização da metodologia da História Comparada.

[60] O próprio rótulo de "arianismo" ilustra uma forma chave pela qual o discurso da ortodoxia e da heresia pode ser usado para deslegitimar um grupo rival. Ao nomear grupos "heréticos" ou cismáticos em homenagem a seus supostos fundadores, nega-se a eles o nome de "cristãos", pelo qual sem dúvida teriam preferido chamar a si mesmos (GADDIS, 2015, p. 72).

[61] Atanásio lança mão de várias estratégias para construir tais narrativas, dentre as quais a figura de linguagem da *sermocinatio*, que o permite pôr na boca de seus adversários discursos inventados. Como exemplo, no capítulo VI, 42 da *História dos arianos*, Atanásio representa os arianos que falaram "nossa heresia sabe que não deve honrar nem os cabelos envelhecidos dos idosos", diante da resiliência de Osio (FERNÁNDEZ, 2019, p. 79).

Ao que tudo indica, esse contexto histórico não testemunhava uma concorrência direta desses atores contra Ário e isso por diversos motivos: primeiro, porque no instante da escrita de ambos os documentos ele já estava morto (336); segundo, porque Ário era hierarquicamente inferior, uma vez que jamais chegou a se tornar bispo; terceiro, porque os dois bispos usam o nome arianismo muito mais como argumento para desqualificar os concorrentes, do que como um confronto direto que nunca ocorreu (LUIBHEID, 1976, p. 5; HANSON, 2009, p. 147; WILLIAMS, 2010, p. 14)[62]. Portanto, é preciso ter claro que Atanásio e Hilário estavam concorrendo com bispos, que nunca se reconheceram como arianos e que apresentavam suas leituras influenciadas bem mais por Eusébio de Nicomédia e da antiga escola de Luciano de Antioquia[63].

O problema que esta tese busca responder é como Atanásio de Alexandria e Hilário de Poitiers usaram de modo seletivo elementos atribuídos a Ário (arianismo) para constituir suas propostas de formação de uma unicidade romano-cristã tardia em suas comunidades. Assim, uma questão apresenta-se como central: se os arianismos formados pelo *Contra os arianos* de Hilário, e pelas *Orações contra os arianos* de Atanásio, foram ou não estruturados para cooptar os arianos moderados (eusebianos, *homoianos*) e assim fortalecer suas propostas político-doutrinárias.

Algumas questões orbitam a construção dessa problemática, como a relação entre os bispos e as suas Sés, os bispos e a autoridade imperial vigente e o porquê de os dois escreverem discursos contra a postura de um mesmo concorrente, bem como o que isso lhes proporcionava para estabelecer uma concórdia interna e externa nas suas comunidades. Logo, torna-se possível propor que as escritas desses dois clérigos representavam estratégias e movimentos peculiares, interessados em solucionar impasses específicos de suas próprias regiões. Ou seja, esta tese defende que não havia linearidade nas suas posturas político-religiosas e que tais narrativas

[62] Para o ocidental Hilário, o presbítero alexandrino não devia passar de uma figura retórica poderosa, da qual podia se servir para propalar suas ideias com mais força e a um público muito maior.

[63] Discípulo de Luciano de Antioquia, Ário, na carta que lhe escreveu da Palestina, pouco depois de sua expulsão de Alexandria, chama-o de "colucianista". Sendo bispo de Berytus (Beirute), na Fenícia, Eusébio, pouco antes de 318, foi transferido para a cátedra de Nicomédia, onde residia o imperador Licínio. Sendo derrotado por Constantino, no verão de 324, Licínio, refugiado em Nicomédia, enviou Eusébio para tratar com o vencedor. Eusébio se aproximaria da família imperial, o que lhe possibilitou batizar, em 22 de maio de 337, o próprio imperador Constantino e contribuir, entre 339-342, para a educação de Juliano, sucessor de Constâncio II. Com grandes influências, Eusébio, por volta de 338/339, foi transferido para a Sé de Constantinopla, a partir de onde construiria estreitas relações com os godos (341) e consagraria Úlfila como bispo para tomar conta das comunidades cristãs que estivessem fora dos limites do Império Romano (KANNENGIESSER, 2002, p. 541-542).

foram réplicas pontuais direcionadas às suas comunidades, aos seus concorrentes e, com certeza, também aos interesses do Império Romano[64].

A hipótese de trabalho é a de que, buscando responder a problemas estritamente localizados, o bispo de Alexandria e o de Poitiers elaboraram propostas direcionadas a produzir sentido e a orientar a constituição de uma concórdia frente aos desacordos político-religiosos de suas dioceses. Nesse sentido, ainda que os dois bispos buscassem legitimidade em bases externas de apoio, isso se dava sempre a fim de resolver questões internas de suas comunidades. Assim, ambos procuraram afunilar as múltiplas orientações cristãs, lançando mão, contra aqueles discordantes, do arianismo como arma. Atanásio e Hilário criaram e usaram Ário como um chicote que estigmatizava todos os seus possíveis concorrentes. O arianismo foi transformado em figura retórica que lhes outorgava autoridade. Atanásio (*Orações contra os arianos*, I. 10,7) chegou a afirmar: "como são arianos, não são cristãos"[65].

Para corroborar tal hipótese, a presente tese parte de um ponto central que é de valor vital para todas as comunidades envolvidas nessas disputas: a evocação seletiva, estratégica e direcionada de estratos do passado bíblico, ora de imagens de perseguições e martírios, ora da retórica clássica e dos argumentos de seus rivais (GADDIS, 2015, p. 69)[66]. Portanto, tais disputas ocorreram tanto pelo apagamento, quanto pelo destaque, de pontos precisos do passado judaico-cristão que poderiam lhes auxiliar a estruturar certa unicidade romana cristã. Nesse sentido, Jean Doignon (1971, p. 525) chega a afirmar que, "em certos aspectos, o episcopado de Hilário é assim voltado para o passado". Os escritos de Ário foram apresentados, analisados e combatidos porque seus argumentos e, em especial, sua imagem, naquela conjuntura,

[64] Não havia entre os bispos, mesmo os metropolitanos, um poder representativo e vinculante o suficiente para instituir normas gerais a serem obedecidas por todas as comunidades. Portanto, foi somente pelo apoio da máquina pública romana que tais medidas se tornaram possíveis. É certo que a Igreja já vinha se organizando há muito tempo, mas medidas gerais não tinham a capacidade efetiva de ser postas em prática sem uma liderança reconhecida, que, naquela conjuntura, era somente a do imperador Romano. Wickham (1997, p. 16) defende posicionamento semelhante, quando propõe a seguinte pergunta: "como seria possível, uma centena de bispos passarem pela metade da Ásia Menor, digamos, sem a ajuda de um posto público romano?", isto é, sem a anuência da administração.

[65] Ἀρειανοὶ ὄντες, οὐκ εἰσὶ Χριστιανοί.

[66] De todas essas maneiras, a experiência da perseguição exerceu um poderoso impacto na consciência dos primeiros cristãos, que persistiria por séculos depois. Não houve um modelo ou um padrão de martírio, mas, segundo um modelo mais tradicional, é comum existir um tipo de perseguidor (o imperador pagão ou seu magistrado), que exige que os cristãos queimem incenso, sacrifiquem aos ídolos ou simplesmente neguem o nome de Jesus. A martirologia cristã enfatizou o contraste entre a violência coercitiva brutal aplicada por agentes do estado pagão e a resistência inabalável dos crentes que estavam dispostos a morrer por sua fé. Entretanto, no século IV, esse modelo não podia mais ser colocado em uso, o que forçou os clérigos a reinventarem os empregos de tal categoria retórica, para que pudesse aparecer no discurso de certos grupos cristãos contra outros, isto é, contra adversários internos (GADDIS, 2015, p. 43).

ofertavam legitimidade para quem se posicionasse desse modo, uma vez que proporcionavam a possibilidade de agregar aliados e deslegitimar seus concorrentes (CAPRETINI, 1994, p. 176). Ambos os bispos fabricaram arianismos funcionais para as necessidades de suas respectivas comunidades[67].

Não se pode olvidar, e a historiografia hagiográfica insiste em não esquecer, que Atanásio e Hilário apresentaram posturas semelhantes, dado que são tidos por essa tradição como "campeões da causa Nicena". Cada um ao seu modo foi defensor do Credo de Niceia frente às oposições, muito mais construídas do que reais, do presbítero Ário e seus "discípulos". No entanto, é fundamental advertir que ambos possuíam e respondiam a plateias distintas e a problemas locais específicos. Portanto, não há equivalência absoluta entre aquilo que eles fizeram e apregoaram, já que ambos construíram o seu arianismo em respostas às suas necessidades e realidades locais. A ênfase analítica aqui é dada ao elemento local, uma vez que, nessas conjunturas históricas, nenhum deles tinha a possibilidade de oferecer propostas de unificação político-doutrinária para todo o Império[68].

Para a construção de tais unicidades locais era necessário então estabelecer o tipo de ligação que Brian Stock (1990, p. 150) chama de "comunidade textual", composta não apenas de leitores, mas, talvez em muito maior número, de ouvintes[69]. Para o estudioso, se a "força da palavra for forte o suficiente, pode suplantar as diferentes origens econômicas e sociais dos participantes, soldando-os, por um tempo pelo menos, em uma unidade." (STOCK, 1990, p. 150). Nessa mesma linha, Cameron (1994, p. 21) afirma que, se houve um período de

[67] *The Eusebians: the polemic of Athanasius of Alexandria and the construction of the Arian Controversy* (2017), tese defendida por David M. Gwunn, é um dos trabalhos mais importantes para que se compreendam os modos pelos quais Atanásio buscou modelar os discursos arianos para corroborarem os seus interesses. Outro trabalho importante é o do historiador Ramsay MacMullen (2008), intitulado *Voter pour définir Dieu: trois siècles de Conciles (253-553)*, no qual se procura analisar de que modo os bispos chegaram, por meio dos inúmeros concílios e sínodos, à definição de um Deus tipicamente cristão e de uma fé aceita como a verdadeira. Essa obra transita entre o exame das violências verbais e físicas utilizadas para a constituição desse consenso e o papel do imperador para a consolidação de um sistema que instituiria, ou buscaria instituir, uma concórdia entre as comunidades cristãs.

[68] Sobre Atanásio não há nenhum documento que sugira, em qualquer caso, que ele pessoalmente tenha procurado se juntar aos seus colegas ocidentais em qualquer cruzada político-teológica destinada a combater o arianismo (KANNENGIESSER, 1985, p. 544).

[69] As maneiras pelas quais os cristãos geravam consciência e orientação para as suas vidas em comunidade ocorriam também pelos olhares para trás, para a época associada às suas histórias de violência fundacional, que desempenhou um papel integral na formação e autodefinição da comunidade religiosa cristã. A palavra "comunidade" pode ser aplicada a congregações cristãs unidas pela adoração compartilhada de cultos, que cooptavam vários indivíduos em uma unidade móvel de interesses simbólicos e práticos, segundo uma partilha de interesses. As comunidades religiosas moldam suas relações sociais, comerciais e políticas em grande parte por meio do seu senso de história, ou seja, é no processo de compartilhar experiências (rituais), pôr essas em prática no presente (exercer a piedade) e organizar perspectivas, que se criam, recriam e distinguem os heróis dos vilões, os mártires dos perseguidores, os cristãos dos pagãos, os irmãos dos estranhos (GADDIS, 2015, p. 44-45).

construção da realidade através de textos, esse deve ter sido promovido pelo cristianismo[70]. Tais sistematizações doutrinárias buscavam encenar e disciplinar por práticas e discursos a vida cotidiana, não só o pensamento, mas também os comportamentos, as atitudes, os valores comuns e a autocompreensão, por meio das múltiplas conexões feitas entre representações textuais bíblicas e as orientações grupais e individuais da comunidade romana cristã tardia[71].

Em *Ars Persuadendi: estrategias retóricas en la polémica entre paganos y cristianos al final de la Antiguidad,* Juan M. Torres Prieto (2013, p. 13; ROBBINS, 2005, p. 45-46) afirma que todos os escritores cristãos, independente do estilo literário que utilizassem, foram tributários das formas literárias pagãs. Tais estudiosos cristãos eram doutores da cultura clássica, pois, apesar da maioria dos escritores cristãos negarem explicitamente o uso dos gêneros da cultura clássica e afirmarem uma suposta originalidade, a maioria lançava mão de todos os gêneros literários legados pela tradição gentílica. Os seus trabalhos ganhavam vida pela reunião, transformação e adaptação dos conteúdos bíblicos às formas clássicas. Assim sendo, é possível recorrer a uma imagem alegórica para sugerir que, se a carne do corpo era composta por elementos judaico-cristãos, o seu esqueleto era composto pelas estratégias da retórica clássica[72]. E todo esse corpo obteve cada vez mais musculatura e capacidade de persuasão pela gradual adesão do Império Romano ao cristianismo[73].

---

[70] Judith M. Lieu (2004, p. 298) afirma que a identidade cristã desde Tertuliano era construída através de textos. Para Stock (1990, p. 150), "podemos pensar em comunidade de textos como um grupo que surge em algum lugar nos interstícios da imposição da palavra escrita e a articulação de um tipo de organização social". Cumpre ressaltar que os textos foram elementos poderosos para formar as unicidades cristãs na Antiguidade Tardia, mas se sabe que nem todos os cristãos eram alfabetizados e, portanto, suas relações com a tradição judaico-cristã ocorriam muitas vezes pela oralidade, por um conjunto de práticas litúrgicas /ritualísticas (muitas, inclusive, aproximando-se mesmo da magia) (FARIA, 2011, p. 25-27; SOARES, 2020, p. 34). John Dominic Crossan (2004, p. 275) chega a afirmar que "Jesus era analfabeto". Logo, além da tradição clássica as experiências do cristianismo também recorreram a muitas práticas mágicas e taumaturgias, como no culto aos santos.

[71] Para Cameron (1994, p. 5), em vez de um único discurso cristão, havia uma série de discursos sobrepostos, sempre em um estado de adaptação e ajuste, sempre prontos para absorver em cada oportunidade o que poderia ser útil da retórica e do vocabulário de extração não bíblica. Tal capacidade camaleônica era conjugada também com uma "presentificação" intensa de eventos, personagens e ensinamentos trazidos das narrativas bíblicas para a tentativa de resolução de todos os tipos de impasses entre os clérigos do século IV.

[72] Para Claudio Moreschini e Enrico Norelli (1996, p. 33), formas literárias clássicas tornaram-se, em certo sentido, congênitas às várias formas da expressão literária dos cristãos. A Antiguidade Tardia conheceu todos esses escritores cristãos, semicristãos e não-cristãos; uma convivência de quase quatro séculos reforçou ainda mais essas convergências, graças aos elos de uma dupla conversão, a da cultura antiga na cultura cristã e a do cristianismo na cultura antiga. Assim, para os cristãos, a forma não é um elemento externo, agregado a uma matéria preexistente; a palavra não pode preexistir à sua conformação. Ela parte da unidade de uma linguagem comum para exprimir a diversidade de suas mensagens particulares; pressupõe uma unidade de gosto, independente, ao menos nos inícios, das opções ideológicas e religiosas.

[73] Uma questão intrigante nesse ponto é se o Império, ou melhor, Constantino, apoiou o cristianismo ou uma ideia que ele próprio tinha sobre o cristianismo. A essa altura, não havia algo que fosse *o* cristianismo, mas múltiplas

A presente inquirição volta-se para as múltiplas experiências cristãs, buscando compreender de que modo foram reformuladas para estabelecer novas relações com o Império Romano do século IV. O que mais chama a atenção é que esse foi um momento de tensa transição, durante a qual as comunidades cristãs testemunhavam várias transformações, vivenciando conflitos entre tradições locais e tentativas de imposição de um controle ortodoxo almejando cada vez mais a hegemonia que apenas o cristianismo romano tardio obteria.

Os clérigos desse período intensificaram um processo de acirramento das fronteiras internas e externas, por meio de uma reorganização e uma centralização doutrinária e dogmática, objetivando aproximar ainda mais os cristãos de um *modus vivendi* romano (SILVA, 2000b, p. 187; ATHANASSIADI, 2010, p. 95; BOYARIN, 2013, p. 17)[74]. O instrumento coercitivo para impor tais agendas consistiu, sem dúvida, por um lado, nos concílios e sínodos, mas também, por outro, na autoridade imperial, que delegou instrumentos de amplo efeito para os bispos tentarem impor aos muitos modos de experienciar as tradições apostólicas uma única maneira aceitável de ser cristão, distinguindo os "verdadeiros" fiéis dos "heréticos" (GAUDEMET, 1958, p. 216; MACMULLEN, 1984, p. 69).

Grande parte desses conflitos com que se envolveram o bispo alexandrino e o gaulês ocorreu, com efeito, pelo domínio daquilo que aqui se entende como controle da organização de instantes formativos do passado. Tais tentativas de monopólio do sagrado seriam promovidas pelo encadeamento de elementos da tradição judaico-cristã para formar um passado funcional para o presente[75]. Isso só ocorreria por meio das constantes tentativas de monopolização das experiências e perspectivas, canalizando-as em prol da obtenção de resultados adequados às exigências de uma Igreja cada vez mais centralizadora no seio do Império Romano tardio (BOYARIN, 2013, p. 70; FAIVRE, 2011, p. 413).

---

incorporações, amparadas em tradições apostólicas que incorporavam diferentes maneiras de vivenciar os ensinamentos apostólicos.

[74] Tal perspectiva analítica não defende que os clérigos estivessem organizados maquiavelicamente como agentes ambicionando controlar toda a vida social. A intenção da presente análise é evidenciar que estratégias culturais e políticas herdadas e reelaboras possuíam certos objetivos, que parecem não ter sido nada aleatórios nem desinteressados, mas direcionados a formar uma unidade interna entre os próprios cristãos e uma externa entre os cristãos e o Império Romano tardio.

[75] O conceito de sagrado constrói-se por meio de uma dinâmica dicotômico, uma vez que demarca um espaço constituído entre o ser e o nada, a ordem e a desordem, o cosmos e o caos, no qual se apresenta uma realidade fundamental, ontológica e transcendental, do ser sagrado em oposição direta ao espaço do imediatismo, do suscetível de captação pelos sentidos, do efêmero, inconstante e ordinário. Em tal polarização, o sagrado manifesta-se por meio das mais distintas *hierofanias*, que, sem dúvida, são genuínas manifestações de poder. O sagrado apresenta algo que não pertence ao domínio das coisas visíveis, sensíveis e cognoscíveis, o que lhe possibilita ter uma potência de ação criadora que produz uma realidade capaz de garantir a sua perpetuação por meio de uma estrutura de poder de tipo político (ELIADE, 1992, p. 15-16; SILVA, 2015, p. 100).

Para Robert A. Markus (1997, p. 93; BROWN, 1972, p. 7), o problema central com que tinham que lidar os cristãos do século IV era o seu próprio passado. O cerne da percepção de identidade é o sentido do contínuo e isso vale tanto para um indivíduo quanto para um grupo. Afinal, assim como um indivíduo necessita reconhecer-se, perdurando-se através do tempo como herdeiro do próprio passado, um grupo tem a mesma necessidade de reconhecimento com base na sua história. As comunidades cristãs desse período, ainda que compartilhando uma teia de sentidos provindos das múltiplas tradições judaico-cristãs, passaram, principalmente após o concílio de Niceia (325), por intensas querelas que objetivavam se apoderar da legitimidade de elaboração da verdadeira e única identidade cristã (BAYLE, 1870, p. 53).

As unicidades cristãs estabelecidas ao longo dos três primeiros séculos eram simbioses formadas pelas múltiplas mensagens dos primeiros discípulos de Jesus de Nazaré, associadas, agregadas e contrapostas a elementos das culturas não cristãs, pertencentes às comunidades presentes em cada localidade do Império Romano (BARDY, 1947, p. 121). Portanto, o presente trabalho entende que aqueles vários concílios e sínodos realizados ao longo do século IV buscavam produzir uma desagregação dessas conexões locais e formar uma unicidade centralizadora, única, desvinculada localmente, mas universalmente ligada a todo o Império (ATHANASSIADI, 2010, p. 96; MACMULLEN, 2008, p. 11)[76]. No entanto, há de se ressaltar que isso só seria feito e tornado possível por meio dos recursos advindos da autoridade imperial a partir do século V, após o Império de Teodósio[77].

Assim, durante o século IV, intensificaram-se com maior veemência alguns elementos estruturantes que produziriam a base para a institucionalização efetiva das relações entre as comunidades cristãs. As deliberações apresentadas em credos e cânones propostos por concílios e sínodos dessa época constituíram as estruturas fundamentais que, inter-relacionadas, organizavam não só a relação entre os próprios cristãos, mas toda a cosmovisão daquele sistema religioso em ascensão no Império Romano (MACMULLEN, 2008, p. 67-68; ATHANASSIADI, 2010, p. 74-75; STARK, 2006, p. 151). Tais estruturas sistematizavam, a partir de disputas sobre crenças, deliberações que eram legalizadas em credos responsáveis por

[76] Há, principalmente nos escritos homônimos *Sobre os Sínodos* de Atanásio e Hilário, um conflito entre a defesa da suficiência dos textos bíblicos e a necessidade dos decretos de concílios e sínodos para se criarem forças normativas vinculantes. A falta de univocidade das Escrituras provocou a busca por outras formas de se obter validação (FERNÁNDEZ, 2019, p. 79).

[77] Tal imperador realmente oficializou o cristianismo como religião oficial do Império Romano e instituiu leis que iam contra aqueles que não compartilhassem de tal crença (DOVERE, 2008, p. 94).

produzir cânones destinados a normatizar padrões de comportamentos, disciplinas, hierarquias e adorações (BOURDIEU, 2013, p. 38-39).

Convém deixar claro que não havia em Alexandria ou na Gália um ordenamento eclesiástico suficientemente legítimo e capaz de determinar quais realmente eram os autores perturbadores da ordem eclesiástica, uma vez que o próprio *status* de ortodoxo estava em formação e, portanto, em aberta disputa (BUCKLEY, 1976). No livro *Dialoguing in Late Antiquity*, Cameron (2014, p. 56) afirma taxativamente que a ortodoxia continuou a ser disputada até o período Bizantino e que "o conteúdo doutrinário do cristianismo antigo estava longe de ser fixo. Além disso, apesar dos fortes esforços por parte dos imperadores e da Igreja, os conselhos continuaram a ser desafiados". Destarte, quando a postura de Ário foi tachada de perturbadora, anticristã e irreligiosa, é preciso compreender que esse tipo de abordagem fazia parte de um processo envolvendo o fortalecimento da legitimidade e do sistema de controle organizado, nesse caso, pelo bispo Alexandre de Alexandria (SIMONETTI, 1965, p. 112)[78]. Logo, essa atitude deve ser compreendida como estratégia de poder ou, na linha do que sugere Galvão Sobrinho (2013, p. 20), como tentativa de "serem os únicos portadores do Espírito e a fonte de toda a verdade divina".

A relevância científica da pesquisa desenvolvida nessa tese fundamenta-se no fato de que tais documentos são importantes para a compreensão de algumas questões de notável interesse histórico e historiográfico. A principal delas é a evidenciação das maneiras pelas quais os clérigos, a partir de específicas leituras do passado judaico-cristão, formataram estereótipos e tipos ideais que até hoje são usados, como as ideias de ortodoxia e heresia, fidelidade a uma suposta verdade bíblica e suas versões infiéis. Em âmbito acadêmico, tal relevância apresenta-se em quatro níveis: o primeiro, entender as discórdias internas nas comunidades cristãs, no presente caso, as de Alexandria e da Gália; o segundo, comparar as percepções, os posicionamentos e as diferentes propostas e posturas de ambos os bispos frente a essas disputas; o terceiro, pôr em evidência as cambiantes posições político-doutrinárias de ambos os clérigos em relação à casa imperial, uma vez que isso demonstra os detalhes de sua historicidade e sua

[78] Alexandre foi bispo de Alexandria de 312 a 328 e desde o princípio lutou contra o cisma dos melecianos de Licópolis, que explodiu no tempo da perseguição da qual foi vítima seu predecessor, Pedro I de Alexandria, que morreu em 311. No tempo do primeiro concílio ecumênico de Niceia (325), essa querela tinha envolvido quase a metade das sedes episcopais que, juridicamente, dependiam de Alexandre, e padres e diáconos da própria Alexandria. O cânon 6 de Niceia reafirmou as prerrogativas da sede alexandrina sobre o Egito propriamente dito, sobre a Tebaida, a Líbia e a Pentápole. Mas não parece que depois a situação tenha mudado muito até a morte de Alexandre em 17 de abril de 328. Nesse contexto, ganhou campo a crise ariana. Com efeito, pelo ano 318, Alexandre encontrou-se frente à oposição de um partido formado dentro da sua própria Igreja, através da obra de um dos seus presbíteros mais influentes, Ário, a quem ele havia confiado a paróquia de Baucalis (KANNENGIESSER, 2002, p. 68).

humanidade, à luz das dificuldades contextuais, uma vez que precisaram adaptar-se às novas conjunturas em que viviam; por fim, o quarto, analisar de que modo esses bispos erigiram o espelho de Ário e que usos fizeram dele, principalmente em relação às disputas das suas comunidades, assim como em vista dos conflitos externos.

A novidade da pesquisa não se encontra na análise específica dos usos dos textos bíblicos, uma vez que, em relação a Atanásio, isso foi feito por James David Ernest; nem em seus usos da tradição clássica, pois tal trabalho foi realizado com maestria pelas pesquisas de George Christopher Stead, Doignon, Pierre Smulders e Charles Kannengiesser. A pesquisa também não inova em sua reflexão sobre a relação entre os dois bispos e Constâncio, posto que tal tarefa já foi realizada por C. F. A. Borchardt, Timothy David Barnes e David Williams, mas sim em dar ênfase às suas historicidades, em destacar seus usos e a construção do arianismo como um elemento de poder e principalmente em realçar que esses usos buscaram formar uma unicidade regida pelas necessidades locais. Algo também relevante é que todos esses elementos são analisados conjuntamente, enquanto grande parte desses estudiosos tende a analisá-los de forma isolada.

Nesse sentido, cumpre analisar os cinco afastamentos de Atanásio, uma vez que eles podem auxiliar na compreensão tanto das redes de apoio que sustentavam sua permanência como bispo metropolitano de Alexandria, quanto os usos do exílio como artifício retórico em suas defesas e ataques contra seus adversários (ver mapa IV) (WASHBURN, 2013, p. 127-128; NUFFELEN, 2008, p. 148)[79]. Os contextos da primeira fuga de Atanásio e do exílio de Hilário devem ser compreendidos como os instantes mais críticos de suas careiras eclesiásticas. Assim, algo que deve ser feito com mais detalhamento é o reexame dos cinco deslocamentos de Atanásio, pois há um notável desentendimento em relação à própria utilização do conceito de exílio nesse caso[80]. Isso porque ele parece ser aplicado, sem nenhum critério, para todas as fugas e o afastamento do bispo alexandrino[81]. Exemplo de tamanho problema em termos de

[79] Há importantes pesquisas recentes sobre o exílio na Antiguidade Tardia, dentre elas, no Brasil, o livro *Exílio e exclusão política no Mundo Antigo: de Roma ao Reino Godo de Tolosa (II século a.C - VI. d.C)* (2019), de Renan Frighetto. No exterior, cumpre citar *Exil et Relégation: les tribulations du sage et du saint durant l'Antiquité romaine et chrétienne (I-VI s.ap.J.-C.)* (2008), editado por Philippe Blaudeau; *Banishment in the Later Roman Empire, 284-476 CE* (2013), de Daniel A. Washburn; *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity* (2015), escrito por Julia Hillner; *Clerical Exile in Late Antiquity* (2015), editado por Andrers-Christian Jacobsen, Christine Shepardson e Jörg Ulrich ; por fim, o livro de Jennifer Barry, intitulado *Bishops in Flight: exile and displacement in Late Antiquity* (2019).

[80] O mapa VI apresenta os deslocamentos de Atanásio no Egito e pelo Império Romano.

[81] Por motivos a serem apresentados adiante, as fugas de Atanásio não serão tratadas como exílio: ao que tudo indica, ele foi exilado uma única vez e se refugiou outras quatro vezes. Portanto, o que toda a historiografia chama do seu exílio em Roma, o presente trabalho considera a sua primeira fuga. Isso porque, Atanásio escreveu um texto

categorização é o dito "exílio" para Roma, em 339. Nenhum concílio o enviou para Roma, mas ele próprio, em 16 de abril desse ano, entrou em um barco aberto e navegou, fugindo em busca de apoio do Papa Júlio e do imperador Constante, mas só chegando lá no final do ano, após muitos desvios (ATANÁSIO, *História "Acephalus" e Índice Siríaco de Cartas Festais*, XI; *História dos arianos*, II, 11; BARNES, 2001, p. 50; MARAVAL, 2013, p. 245; PEETERS, 1944, p. 132)[82].

A argumentação foi dividida sistematicamente em três capítulos. O objetivo do primeiro é construir um pano de fundo histórico para as discussões posteriores, apresentando e comparando os ambientes cristãos de Alexandria e da Gália romana, para só então propor uma análise mais detida das carreiras político-clericais de Atanásio de Alexandria e Hilário de Poitiers, em vista do que foram as suas vidas, as suas formações e os seus escritos. No segundo capítulo, a ênfase desloca-se para a relação entre os bispos, em ascensão na sociedade romana, e as medidas imperiais que buscavam cooptá-los como agentes tidos como capazes de auxiliar a construir e manter uma concórdia na sociedade romana. Enfatiza-se ainda a cambiante relação de Atanásio e Hilário com o imperador Constâncio, a fim de evidenciar que ambos os bispos tentaram se aproximar e obter as benesses do apoio da autoridade romana, ainda que tenham se voltado contra ele depois de seus respectivos fracassos. Não se descura aqui ainda da reação imperial ao crescente poder eclesiástico, levando-se em conta o exílio, as fugas de Atanásio e os misteriosos motivos do exílio de Hilário. No terceiro capítulo, propõe-se uma análise dos expedientes empregados pelos dois bispos, em termos de recurso às narrativas bíblicas, para construírem os espelhos de Ário. Para tanto, primeiro se consideram as maneiras pelas quais os autores lidavam com os eventos formativos do passado judaico-cristão e, em seguida, os usos específicos que cada um faz dos textos bíblicos. À luz do que foi o arianismo e suas possíveis relações com as posturas de Ário, avaliam-se ainda os contextos, os textos e as diferenças entre os dois documentos que fundamentam o presente trabalho.

O objetivo principal da tese é evidenciar que, frente aos "pobres restos literários de Ário", não existia uma proposta que realmente viesse do presbítero alexandrino, mas tão somente uma imagem do Ário de Hilário e outra do Ário de Atanásio. Assim, revelam-se dois "Ários" distintos, que, junto com catálogos de imagens bíblicas, forjaram identidades cristãs

intitulado *Apologia da sua fuga*, na qual o termo grego empregado é φύγης, *fúges*. Logo, trata-se de uma *Apologia pròs tòn diaballônton tén en tôi dipgmô fugèn autôu* e não "Apologia de seu exílio".

[82] Por volta de 340, os nicenos orientais tinham Roma como um porto seguro. Dentre os bispos que procuraram refúgio nessa cidade, está o próprio Atanásio, mas também Marcelo de Ancira, Asclepas de Gaza e Lúcio de Adrianópolis (PIÉTRI, 1974, p. 104).

funcionais para os anseios de cada um dos seus ambientes político-eclesiásticos, enquanto contribuíram para a formação de autorretratos que foram profundamente absorvidos pelas historiografias de vertentes nacionalistas e hagiográficas.

Capítulo I

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA E HILÁRIO DE POITIERS ENTRE ESPAÇOS DE ATUAÇÃO E DISPUTAS BIOGRÁFICAS

> Quem, então, pensará ainda que esses são cristãos? Ou qual será a natureza da fé que existe entre eles, entre os quais não há palavra ou escrita permanente, mas tudo se altera e se transforma de acordo com a ocasião? (ATANÁSIO, *Sobre os Sínodos*, 38. 1, 2)[83].

> Mas, ainda que contra a vontade, expus, a partir do todo, a mesma peste da blasfêmia mais ímpia, de modo que fosse examinada a virtude e a razão das respostas, que em sentido oposto foram propostas pelos Orientais, de modo que se oponham a todas as artes dos hereges de acordo com a compreensão de sua inteligência (HILÁRIO, *Sobre os Sínodos*, 10)[84].

1.1 – A difusão do Cristianismo em Alexandria e na Gália romana tardia

1.1.1 – O Cristianismo e as organizações cristãs em Alexandria

Situada no norte da África, Alexandria chegou a ser, no início do século IV, a segunda maior cidade do Império Romano e serviu como entreposto comercial para todo o Mediterrâneo Oriental, estando mais ligada ao mundo clássico das cidades mediterrâneas do que ao restante do Egito romano (HAAS, 1993, p. 234)[85]. Annick Martin (1981, p. 35) afirma que nada se sabe sobre a implantação do cristianismo em Alexandria antes do século II e que somente a partir do governo de Cômodo (180–192) chegam as primeiras informações provindas de escritos de Clemente e Orígenes. Tal obscuridade documental, segundo Martin (1981, p. 39), seria

[83] Τίς οὖν ἔτι τοὺς τοιούτους Χριστιανοὺς ἡγήσεται; ἢ ποία πίστις παρὰ τούτοις, παρ' οἷς οὐ λόγος, οὐ γράμμα βέβαιον, ἀλλὰ πάντα κατὰ καιρὸν ἀλλάσσεται καὶ μεταβάλλεται.

[84] Ipsam autem ex solido impiissimae blasphemiae pestem invitus licet subdidi, ut responsionum, quae e diverso ab Orientalibus positae sunt, absolutius et virtus et ratio nosceretur quibus studii fuit, ut secundum intelligentiae suae sensum omnibus haereticorum artibus contrairent.

[85] Os mapas IV e V apresentam a divisão dos cristianismos, das comunidades e das sedes episcopais no Egito durante os séculos III e IV.

explicada pelo "fato de o Egito não pertencer à esfera da ação paulina com a qual, como se sabe, a maioria da documentação se relaciona". É no século III que, usando o grego e o copta, as mensagens apostólicas se espalham pelas aldeias e vilas do vale do Nilo (BARDY, 1945, p. 41; WIPSZYCKA, 1996, p. 42; LEFORT, 1933, p. 19).

A partir de então, começou a destacar-se como uma sede da Igreja altamente estruturada, sob a liderança do bispo de Alexandria, que cada vez mais desejava obter o poder teocrático frente aos desafios impostos pela concorrência dos eusebianos e melicianos. Gradualmente, a topografia eclesiástica de Alexandria transformava-se, uma vez que um número crescente de igrejas — antes ocultas em cavernas, casas dos subúrbios e cemitérios — agora estava se deslocando em direção aos grandes centros. Em decorrência disso, o poder e o prestígio desses grupos religiosos cresciam e passavam a ocupar, paulatinamente, lugares outrora sob o domínio das regiões tradicionais (HAAS, 1997, p. 211-214).

Durante o tardo Império Romano, Alexandria floresceu como um dos centros comerciais do Mediterrâneo oriental e foi palco de quatro grandes movimentos: primeiro, o arianismo, chamado depois de heresia arquetípica; segundo, o movimento monástico que alterou o modo como os homens se relacionavam com a sociedade; terceiro, um dos episódios mais dramáticos do conflito entre pagãos e cristãos, ocorrido no templo de Serápis em Alexandria (391); quarto, a chamada controvérsia monofisista (HAAS, 1997, p. 6; FERNÁNDEZ SANGRADOR, 1994, p. 115).

A organização das comunidades cristãs no Egito, por meio de uma igreja de cunho institucional e eclesiástica, foi um fenômeno gradual orquestrado a partir de Alexandria (ver o mapa IV), que com o poder de arquidiocese dominava e direcionava uma rede de igrejas e mosteiros, orientando-lhes com treinamentos e assistindo as comunidades cristãs (ATANÁSIO, *História dos arianos*, 61, 2; *Epístola encíclica aos bispos de todo o mundo*, 5, 8)[86]. Entre o final do século II, sob Demétrio (189–232), o primeiro bispo alexandrino reconhecido historicamente, e o Concílio de Niceia (325), as antigas cidades transformadas e reformadas sob o governo de Diocleciano tornaram-se sedes episcopais cujos titulares eram todos nomeados pelo bispo de Alexandria (SÓCRATES, *História eclesiástica*, XII, 7; MARTIN,

[86] Havia em Alexandria um sistema de diaconia que coletava e distribuía as oblações e doações que muitas vezes eram parte das próprias colheitas (costume antigo de origem judaica). Os fiéis faziam doações para igrejas e mosteiros de vários bens móveis: copos, vários recipientes básicos ou preciosos, cereais, óleo, vinho, mel, leite, lã, frutas, trigo, dinheiro, casa e até mesmo barcos. Pambon, monge de Nitria, recebeu, certa vez, ouro para distribuir aos pobres (MARTIN, 1979, p. 9).

1996, p. 17; GOODMAN, 2007, p. 202). Fato que poderia explicar a postura regencial dos bispos de Alexandria, que de um modo ou outro acabam por

> antecipar a reforma administrativa empreendida por Diocleciano no final do terceiro século. Essa reforma foi dividir o Egito em três províncias - Egito, Tebaida e Líbia, destacar a Cirenaica de Creta e anexar às quatro províncias assim formadas a diocese do Oriente. No século IV, o próprio Egito foi dividido duas vezes, entre 314/315 e 324, em *Aegyptus Iovia* e *Aegyptus Herculia*, depois a partir de 341, com a criação de *Augustamnica*. Finalmente, por volta de 381/382, as cinco províncias constituíam uma diocese civil específica, a diocese do Egito, separada da do Oriente (MARTIN, 1996, p. 160).

A geografia eclesiástica em Alexandria dá raros indícios de locais de culto fora de casas privadas antes de meados do século III. Epifânio (*Panárion*, 69, 2, 2; 4), já no final do século IV, é quem fornece as informações mais próximas e relevantes de algumas igrejas em bairros, dispersas na periferia de Alexandria. Atanásio afirma que, mesmo durante o episcopado de Alexandre, esses locais de culto ainda eram poucos (ATANÁSIO, *Apologia ao imperador Constâncio*, III, 14-19). Segundo Epifânio (*Panárion*, 69, 2, 2; 4), havia cerca de dez igrejas de localização desconhecida, ainda que o bispo de Salamina diferenciasse aquelas que estavam localizadas nos vários distritos[87] daquelas do perímetro interno da cidade (chamado de *laures*, ou seja, zona suburbana)[88]. Martin (1984, p. 225) defende que

> foram as doações privadas que permitiram à Igreja de Alexandria atender aos requisitos de apoio da massa por essa conquista do espaço urbano e suburbano, enquanto sacerdotes e diáconos, em maior número, asseguravam ali, sob o controle rigoroso do bispo, um serviço litúrgico permanente, sem dúvida associado a um serviço de assistência[89].

Christopher Haas (1997, p. 188; DOIGNON, 1971, p. 39), em seu livro *Alexandria in Late Antiquity: topography and social conflict*, alerta para outros fatores importantes, uma

[87] Tais igrejas eram muitas vezes conhecidas como paróquias (do latim tardio *parochia*, do grego παροικία, "vizinhança") e surgiram, pelo menos no escopo documental conhecido, só nas décadas finais do século III, sendo administradas por sacerdotes supervisionados por diáconos sujeitos a autoridade do bispo de Alexandria.

[88] Um "*laure*" significa uma rua estreita pela qual se entra na cidade. Em Alexandria, eles atravessavam as grandes ruas no coração da cidade e eram becos estreitos ligando os pequenos núcleos residenciais. Eles muito provavelmente permitiram que Atanásio fugisse das diretrizes conciliares e romanas.

[89] Há indícios de que outros grupos da sociedade alexandrina ofereceram sua lealdade à causa ariana (ou mais precisamente, imperial) durante os anos 340 e 350. Uma observação enigmática de Atanásio fala de certos *colleges* não especificados que foram incitados à violência anti-nicena por agentes imperiais (ATANÁSIO, *Apologia contra arianos*, 15; *História dos arianos*, 55). Além disso, Atanásio afirma que ouviu falar da existência de pessoas desocupadas na ágora e alistadas em turbas pagãs e arianas (ATANÁSIO, *História dos arianos*, 54-55, 58).

vez que esses também permeiam os dois ambientes: primeiro, o enorme aumento de conversões ao cristianismo, após a adesão de Constantino[90]; segundo, a permanência em ambos os ambientes de cultos pagãos até o primeiro quartel do século V. Para abalizar tal afirmação, é sabido que o bispo Alexandre de Alexandria, a fim de ressignificar um culto pagão e se apropriar de seu templo, um espaço valioso e carregado de poder simbólico, traça o seguinte caminho:

> Essa igreja era originalmente um templo de Cronos (ou Saturno), um santuário construído no período ptolomaico. A estátua do templo possuía uma cabeça de leão e é descrita por fontes cristãs como tendo um aspecto particularmente horrível, e o festival anual em honra desse deus consistia em numerosos sacrifícios e grande folia - pelo menos aos olhos de nossas fontes cristãs. No novo regime inaugurado por Constantino no Oriente depois de 324, Alexandre aparentemente considerou os tempos propícios para alguma ação contra esse culto ofensivo. Uma crônica tardia informa que Alexandre inicialmente encontrou forte oposição popular à sua intenção de destruir o culto de Cronos. No entanto, ele apelou à multidão para substituir Cronos pelo arcanjo Miguel e celebrar o festival anual em honra do anjo. A conversão foi fácil, uma vez que acreditavam que Miguel, como Cronos, possuía a capacidade de levar as almas dos mortos para a próxima vida e garantir o aumento anual das águas do rio Nilo. Uma cruz foi montada na igreja, esculpida no torso da estátua do culto, e a igreja continuou em uso até 969 (HAAS, 1997, p. 209-210).[91]

Dentre essas igrejas, três foram particularmente importantes na história da cidade, desempenhando a função de igreja catedral, *"megalè ekklésia"*, em diferentes momentos: a igreja que leva o nome do bispo Denis (247-365), talvez a mais antiga das três e empregada como a residência de Jorge (357-361) e Atanásio (364)[92]; também em homenagem ao bispo Alexandrino (282–300), a igreja de Teonas localizava-se no oeste da cidade em uma área

[90] Cumpre notar que a trajetória de Constantino se iniciou na Gália e continuou depois na Bretanha. Após a morte do pai, Caio Flávio Valério Constâncio, em 25 de julho de 306, ele foi aclamado pelas tropas e se tornou então imperador.

[91] Esse é o primeiro exemplo conhecido de uma igreja em Alexandria apropriando-se de um templo pagão (ou mesmo de qualquer prédio público). Seguindo a política expansionista de Alexandre, Atanásio, em 369, recorre à força para ocupar o templo de Bêndis (ou Mêndis). Esse templo localizava-se não muito longe do antigo templo de Cronos e ficava ao lado de um dos principais pontos de desembarque para os viajantes recém-chegados a Alexandria por mar. Tais ações indicam uma mudança geopolítica na cidade, com a elevação de igrejas às suas áreas mais estratégicas.

[92] Durante o século IV, alguns bispos residiram em vários apartamentos no andar superior dessa igreja, o que se mostrou útil para Atanásio, que em várias ocasiões de seu turbulento episcopado pôde escapar assim das autoridades. Em 365, ele retirou-se secretamente, durante a noite, para uma vila perto do rio novo (*recessit in villa cretly fluvium novum*), antecipando uma tentativa de captura. Ignorando a fuga do bispo, o Prefeito Flaviano e o Duque Victorino invadiram as partes superiores da igreja, acompanhados de soldados, e arrombaram suas portas em busca dos aposentos de Atanásio (ATANÁSIO, *História "Acephalus" e Índice Siríaco de Cartas Festais*, 5.4; SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, 6, 12).

amplamente cedida para edifícios públicos, ocupando uma das extremidades da avenida principal de Alexandria, a *Via Canopica* (ATANÁSIO, *Apologia ao imperador Constâncio*, 15; HAAS, 1993, p. 235)[93]. Ampliada por Alexandre, Teonas continuou como sede principal até que Constâncio autorizasse a construção de uma igreja maior, a de *Kaisaréion*[94] (ATANÁSIO, *História "Acephalus" e Índice Siríaco de Cartas Festais*, 2, 3; 4, 5, 7; *Apologia contra os arianos*, 14; *História dos arianos*, 55, 2; 74, 2; MARTIN, 1984, p. 211-225).

Não há dúvidas de que os poderes do arcebispo de Alexandria eram bem extensos, porém, como os de outras arquidioceses, tinham limitações práticas porque não podiam controlar o tempo todo cada uma das pregações (*praedicare*) lançadas pelos padres paroquianos espalhados pela geografia eclesiástica em Alexandria[95]. Esses clérigos locais tinham grande capacidade de influenciar as comunidades que se movimentavam de uma igreja para outra com liberdade, segundo a adesão às pregações ali apresentadas (MARTIN, 1981, p. 46-47; HAAS, 1997, p. 13-14). Tais homilias coordenavam, ou buscavam agenciar, a vida cotidiana dos fiéis, do momento em que acordavam até quando se deitavam para dormir. Apoiando-se na arte da dialética, alguns desses clérigos conseguiam reforçar o seu prestígio e alcançavam uma autoridade que ultrapassava os limites das suas audiências locais (MARTIN, 1981, p. 55). Epifânio (*Panárion*, 69, 02-07) informa o seguinte:

> Era evidente que cada pessoa fosse confiada a quem estava acostumada durante a assembleia didática; e da interpretação que ele deu irrompeu certa contenda na plateia: alguns penderam para Ário, outros para Kolutos, ainda outros para Karpones, mais outros para Sarmatas. Já que cada igreja exibia seu próprio parecer, e a outra, um outro, segundo suas inclinações e a partir da aprovação alheia; alguns eram chamados de kolutianos, outros, de arianos[96].

[93] Edifícios cristãos na periferia urbana eram comuns na véspera da Paz da Igreja, tendo sido deixado para os bispos posteriores (notavelmente Atanásio e Teófilo) preencher o centro da cidade com grandes igrejas. A Baucális, sob a responsabilidade de Ário, era uma das poucas igrejas menores que provavelmente podiam traçar suas origens até as doações privadas dos dois séculos anteriores (HAAS, 1993, p. 235).

[94] Sócrates (*História Eclesiástica*, II, 16,4) afirma que, nessa mesma oportunidade, a grande igreja de Constantinopla também foi construída.

[95] No latim tardio, as palavras *diocecesis* e *parochia* são, na maior parte das vezes, sinônimas (MARROU, 1980, p. 159).

[96] ἕκαστος δὲ τούτων δῆλον κατὰ τὴν εἰθισμένην σύναξιν τὸν αὐτῷ πεπιστευμένον λαὸν διδάσκων, ἐν ταῖς ἐξηγήσεσιν ἔριν τινὰ ἐνέβαλον ἐν τῷ λαῷ. καὶ οἱ μὲν προσεκλίθησαν Ἀρείῳ, ἕτεροι δὲ Κολλούθῳ, ἄλλοι δὲ Καρπώνῃ, ἕτεροι δὲ Σαρματᾷ. ὡς οὖν ἐξηγεῖτο ἕκαστος ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐκκλησίᾳ ἄλλος ἄλλο τι καὶ ἄλλος ἄλλο, ἐκ τῆς προσκλίσεως καὶ ἐπαίνου δὲ τοῦ παρ' αὐτῶν οἱ μὲν Κολλουθιανοὺς ἑαυτοὺς ὠνόμασαν, ἄλλοι δὲ Ἀρειανούς.

O que todos esses eventos destacam é o caráter de um espaço de coexistência de diferentes grupos populacionais extremamente cosmopolitas e multirreligiosos. Tradicional região de fronteira, Alexandria forçava o contato das mais diversas culturas que negociavam entre si, mesclando-se e buscando continuamente prevalecer sobre as demais (MARTIN, 1996, p. 129-130). Era nesse ambiente cheio de tensões e disputas que comunidades de cristãos, judeus e pagãos disputaram não só por cada espaço, mas ainda mais pela autoridade e pelo monopólio da palavra (FERNÁNDEZ SANGRADOR, 1994, p. 37)[97]. Para Haas (1997, p. 12), "a violência resultou de algum colapso específico nas estruturas normais de resolução de conflitos urbanos, [...] [pois] tumultos populares ocorrem como um meio para reafirmar algum aspecto ameaçador da ordem social, política ou religiosa tradicional". Como exemplo do nível desses confrontos, Atanásio (*Apologia contra os arianos*, 30) descreveu com as seguintes palavras de que modo Gregório chegou em Alexandria, sob guarda militar, para se impor pela força:

> A igreja resistia ao incêndio; virgens eram despidas; monges, pisoteados; presbíteros e muitos do povo eram açoitados e sofriam violência; bispos eram lançados na prisão; muitas pessoas, arrastadas à força, iam e voltavam de um lado para outro! Os Mistérios Sagrados, sobre os quais foi acusado o presbítero Macário, foram roubados pelos pagãos e profanados (lit.: "derrubados na terra"), a fim de que alguns pudessem aceitar a nomeação de Gregório[98].

É preciso ter cuidado com o testemunho de uma parte envolvida e interessada nos acontecimentos — como é o caso de Atanásio —, posto que uma narrativa *ex parte* tende a exagerar, ainda que pareça difícil negar o emprego desse tipo de violência e do apoio militar para que certos bispos conseguissem assumir a cátedra de Alexandria[99]. A atmosfera dessa

[97] Hariadne da Penha Soares (2020, p. 308) defende em sua tese "Magia e poder no Egito tardio: a emergência dos sacerdotes-magos como *theioi andres* (séc. III ao V d. C.)", que em virtude da proteção, favores e benesses que eram capazes de oferecer às populações que habitavam as aldeias e centros urbanos da chora, os sacerdotes-magos também entraram em disputa pela audiência das aldeias com os homens divinos cristãos, em especial os monges. Essa é mais uma evidência do poder e influência que os sacerdotes-magos detinham sobre a população aldeã e urbana da chora, pois, se assim não fosse, os monges cristãos, mesmo num contexto de avanço do cristianismo no Egito, como foram os séculos IV e V, não teriam se preocupado tanto em desqualificar os feitos de seus principais oponentes, os sacerdotes, no Vale do Nilo. Evidenciando, portanto, que as disputas pelos espaços de poder no Egito do século IV estava bem além do quadro simplista das disputas entre os bispos.

[98] ἡ ἐκκλησία ἐμπρησμὸν ὑπέμεινε, παρθένοι ἐγυμνώθησαν, μονάζοντες κατεπατήθησαν, πρεσβύτεροι καὶ πολλοὶ τοῦ λαοῦ ἠχίσθησαν, καὶ βίαν πεπόνθασιν, ἐπίσκοποι ἐφυλακίσθησαν, περιεσύρησαν πολλοί· τὰ ἅγια μυστήρια, ἐφ' οἷς ἠτιῶντο Μακάριον τὸν πρεσβύτερον, ὑπὸ ἐθνικῶν διηρπάζετο, καὶ εἰς γῆν κατεβάλλετο, ἵνα τὴν Γρηγορίου τινὲς κατάστασιν δέξωνται.

[99] Atanásio conta com detalhes sobre a vez em que Antônio escreveu uma carta a Gregório, que então mandou que o Duque Balacius cuspisse na carta e jogasse fora: "Mas a Justiça Divina não ignorou isso; pois pouco tempo

cidade era atravessada por tensões e disputas, já que várias mensagens bíblicas e tradições apostólicas aí se misturavam com elementos locais e promoviam os mais diversos tipos de atrito. Dessas misturas e choques surgiram diferentes unicidades cristãs. Apesar de tamanha contingência, um elemento comum permeou as cristianizações dessa região: a tradição, há muito acalentada, segundo a qual o cristianismo teria chegado a Alexandria pelas mãos de Marcos (FERNÁNDEZ SANGRADOR, 1994, p. 33-34). Apresentar o início do cristianismo como o desejo de um dos Apóstolos era, com efeito, um meio fundamental de autolegitimação. Severo, bispo de Hermópolis (*História dos patriarcas da igreja copta de Alexandria,* II, 144–147) [100] no Alto Egito[101], testemunhou — muitos séculos mais tarde — a permanência dessa tradição em Alexandria:

> Quando o evangelista [Marcos] entrou por um dos portões da cidade, uma correia de uma de suas sandálias arrebentou. Ele tomava esse aborrecimento cotidiano como um sinal da providência de Deus, já que lhe proporcionava um pretexto para ter contato com os habitantes da cidade. Enquanto um sapateiro próximo trabalhava para consertar a sandália, o furador que estava usando acidentalmente perfurou sua mão e logo proferiu a exclamação "Deus é um!". Após uma breve oração, São Marcos rapidamente cuspiu no chão, pegou um pouco de barro e aplicou-o na mão do sapateiro. A mão foi restaurada completamente e o sapateiro, agradecido, convidou o santo para ir até sua casa, a fim de ouvir mais sobre o poder milagroso do seu Deus. O sapateiro chamado Annianos e toda sua família foram convertidos, e ele acabou se tornando o sucessor de Marcos como chefe da mais antiga comunidade cristã de Alexandria[102].

Tal mensagem ficou cravada na base das tradições cristãs de Alexandria, inspirando por séculos muitas outras narrativas que voltavam a tais origens, pois se apoiavam aí como a um *topos* basilar das suas propostas político-eclesiásticas, com o objetivo de validar as suas ações, relacionando-as com o passado. Como efeito dessas múltiplas vertentes das mensagens e tradições pós-apostólicas, produziram-se nesses espaços as mais variadas interpretações das mensagens cristãs, que, por sua vez, conseguiram consolidar-se como as vias legítimas do

---

depois, quando o duque estava a cavalo, e em seu caminho para a primeira parada, o cavalo virou sua cabeça e, mordendo-o na coxa, o jogou fora; e em três dias ele morreu" (ATANÁSIO, *História dos arianos*, 14).

[100] Texto somente disponível em árabe. O original era copta.

[101] Bispo de Hermópolis Magna, no Alto Egito, por volta do final do século X.

[102] معه مجد والعز والسلطان الذي الله من البداية ووعظه بمواعظ وتعال عه ثم انتهى الى ان قال له ان السيد المسيح في آخر الزمان اء وجاء الى"العالم وخلصنا من خطايانا وبين له ما تنبت به الان ل له الاسكاف هذه الكتب التي ذكرتها ما سمعت بها قط لكن كتب التي تعلمها الناس اولادهم هاهنا وكذلك المصريون فقال له عة هذا العالم باطل عند الله حكمتهم فلما سمع الاسكاف الحكمة وكلاد مرقس معما نظره من العجب العظيم الذي فعله في يده مال قلبه اليه وكل اهل بيته وكلمن يجاوره وكان اسمه انيانوس فلما كثروا الـ اهل المدينة ان رجلًا يهوديا جليليا قد دخل اليها وهو يريد ان من البهتهم وقد منع جماعة من عبادتها طلبوه في كل مكان ونصبوا لـ هو

cristianismo. Durante muito tempo, o elemento mais importante das interpretações sobreviventes das mensagens apostólicas foi a sua maleabilidade relativa — em vista daquela apresentada por outras culturas —, mas a arrogância de imposições religiosas de tipo episcopal reduziu essas "revivências" apostólicas a algo fixo, inflexível e impositivo (MACMULLEN, 1984, p. 74-75; EHRMAN, 2004, p. 9).

O cristianismo manifestado sob essa roupagem episcopal — altamente hierárquica —, embora tenha vindo a ambicionar a hegemonia como a única forma verdadeira e legítima de dar continuidade à mensagem dos Apóstolos, constituía apenas uma parcela daquilo que Jesus e os seus Apóstolos desejaram ensinar (STROUMSA, 2014. p. 59; FARIA, 2011, p. 88; CHEVITARESE, 2011, p. 9). O que eventualmente se chama de cristianismo, mas que talvez fosse mais certo nomear no plural como cristianismos, surgiu a partir de experiências múltiplas, estruturando-se em diálogos e diferenças entre cada comunidade e as suas tradições culturais. As mensagens apostólicas conglomeram experiências múltiplas, dando azo a diferentes formas de se concatenar o passado apostólico funcionalmente no presente[103]. Portanto, não se trata de entidades sempiternas, contínuas e *sui generis*, mas estruturas móveis e abertas, capazes de se apropriar dos mais diversos elementos religiosos, culturais, sociais e políticos para se adaptar. São também assaz descontínuas, pois as percepções sobre o que era, ou deveria ser um cristão jamais foram monolíticas. Apenas a centralização institucionalizada do século IV deu início a esse tipo de pretensão unificadora[104].

Impulsionadas pelo apoio e pela pressão da autoridade romana, as várias propostas de estabelecimento do cristianismo "verdadeiro" entraram em confronto. As décadas centrais do século IV foram marcadas pela intensificação dessas disputas entre os agentes da fé cristã que buscavam centralizar e, no limite, monopolizar as possibilidades de ressignificação do passado judaico-cristão, lançando luz em alguns aspectos da tradição bíblica e obnubilando outros a fim de se habilitarem como meros continuadores dos ensinamentos apostólicos

[103] Pressupõe-se aqui a inexistência de um passado cristão integral e único, mas o devir de elementos cuja concatenação suscita a criação paulatina desse passado, originalmente fragmentado e informe, pois o que Jesus e os Apostólos viveram/ensinaram foi interpretado, reinterpretado, transformou-se em tradições múltiplas negociadas e articuladas com muitas culturas para além da Judeia. O encadeamento de traços a princípios incoerentes pode suscitar uma imagem articulada e com sentido a partir de um esforço mais ou menos consciente de manipulação desses elementos que, organizados, formam um quadro do passado.

[104] Tal perspectiva não tem por objetivo negar que o fenômeno cristão possui elementos próprios, mas tão somente ponderar que seu discurso oficial de originalidade/essencialidade e identidade imóvel não se sustenta perante uma análise histórica rigorosa.

originais (GRIFFE, 1964, p. 15; HAAS, 1997, p. 213; FLOWER, 2013, p. 23; LOWENTHAL, 1998, p. 42-43)[105].

No caso específico de Alexandria, uma das primeiras documentações extrabíblicas sobre o contato da cidade com a mensagem cristã foi uma correspondência do imperador Cláudio. Sendo parabenizado por sua ascensão, Cláudio responde ao cônsul alexandrino Lúcio Emilio Recto com um alerta sobre o risco de uma conspiração, orientando-o a tomar medidas oportunas para impedir a chegada de judeus/cristãos vindos da Síria (BELL, *Papiro London*, 1912. Imp. Claudio, linhas 88 a 100; FERNÁNDEZ SANGRADOR, 1994, p. 35-36)[106].

No entanto, Martin (1996, p. 17, p. 21; BRAKKE, 1995, p. 59) assegura que a Igreja de Alexandria não teria saído do anonimato antes do episcopado de Demétrio, na segunda metade do século II, sendo apenas no início do século III que as comunidades cristãs foram organizadas no Egito romano na forma episcopal, sob a liderança de uma Igreja cada vez mais regida institucionalmente. Sabe-se, portanto, que o cristianismo não estava mais confinado à capital; o mapa dos bispados dependentes de Alexandria se estende do Delta do Nilo até Nilópolis (MARTIN, 1996, p. 21) (ver mapa IV).

Apesar das suas dimensões trágicas e traumáticas, as perseguições foram eventos definidores para as primeiras manifestações públicas de fé cristã e, por isso, ajudam a compreender e rastrear os lugares pelos quais suas mensagens se deslocaram, principalmente no que diz respeito à *khôra* egípcia. Esses eventos substancializaram memórias fortes o suficiente para agregar indivíduos e corroborar as pretensões desses primeiros ajuntamentos cristãos de associação com certas regiões (ALCOCK, 2002, p. 1-2). Apresentando notável resiliência e fidelidade, alguns indivíduos, mesmo ao preço de suas próprias vidas, mantiveram suas crenças, ideias e posturas diante das torturas, e é inegável que esses "espetáculos" públicos contribuíram com a propagação das mensagens cristãs entre os não crentes (DRAKE, 2002, p. 110; CASTELLANOS, 2016, p. 101; BROWN, 2018, p. 150-151). Assim sendo, cumpre observar uma efetiva expansão geográfica dos movimentos cristãos na *khôra* egípcia em

[105] Apenas nas décadas finais do século II e de meados do III surgiram os primeiros documentos buscando refletir sobre a relação entre Deus e Jesus. Isso porque a norma da oração precede e estabelece as normas da fé (*Lex orandi, lex credendi)*, ou ainda, a religiosidade atravessada pela experiência popular fornece subsídios para a sistematização da ordem doutrinária proposta/imposta pelo clero reinante naquele momento.

[106] O papiro não deixa claro se eram realmente cristãos, uma vez que fala em "judeus vindo da Síria", embora não pareça seguro de que todos os romanos soubessem diferir judeus de cristãos. Tal papiro, encontrado na cidade de Filadélfia (Egito), em 1920, encontra-se atualmente no British Museum de Londres, catalogado como P. Lond 1920. Comentado e publicado em 1924 por Harold Idris Bell com título *Jews and Christians in Egypt: the Jewish troubles in Alexandria and Athanasian controversy*. Trata-se de uma carta privada escrita por um monge meleciano, chamado Callistus, na qual narra os sofrimentos causados por Atanásio e os seus apoiadores, oferecendo testemunho de conflitos responsáveis por algumas das acusações contra ele.

resposta direta às medidas de perseguição tomadas durante o governo de Décio (EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VI, 42, VII, 11; MOREAU, 1956, p. 136; JOHNSON, 2001, p. 93-94).

Os efeitos da violência simbólica e/ou física eram capazes de estimular a construção de vínculos entre as comunidades cristãs e os seus primeiros membros. As invasões e os motins urbanos demarcaram os limites entre o que era tolerado e o que não o era (PERRIN, 2017, p. 47; GADDIS, 2015, p. 64). Ainda assim, os bispos dispensavam muita energia e empenho nessas disputas políticas, como exemplifica a ardilosa trama empregada pelo eusebiano Estevão para combater seu concorrente: ele contratou uma prostituta, que foi colocada no meio da noite no quarto do bispo niceno Eufrates de Colônia, durante sua estadia em Constantinopla junto a Vicente de Cápua. Ao que tudo indica, o plano não teve sucesso, como é possível depreender de uma carta descrevendo os fatos e resumindo as deliberações dadas pelo Concílio de Sárdica (343) junto com uma súplica a favor de Atanásio (*História dos arianos*, 20.1,3-5) e dos bispos exilados[107]:

> E não é que (os eusebianos) pagaram – e com dinheiro público (δημοσίαν) – uma prostituta, mesmo sendo o dia da Santíssima Páscoa, e, depois de a despirem, lançaram-na de noite para* o bispo (τῷ ἐπισκόπῳ) Eufrates! A mulher, de pronto, aceitou o chamado, pois deduzia que seria com alguém mais jovem e os acompanhou; estava bem animada! Assim que (chegaram), foi empurrada por aqueles ali e viu um homem dormindo; não percebeu nenhum conhecido; só depois reconheceu o rosto de um padre (presbítero) velho, que fora sagrado bispo: foi quando gritou com toda a força que tinha! Aqueles ali exigiram que ficasse calada; (aquilo era para) caluniar o bispo. Logo, bem de manhãzinha, o caso já era uma tremenda fofoca e a cidade inteira acorria para lá! Espantada, cochichando bastante, (a multidão dizia que) nessa situação, não silenciar era a coisa mais correta a se fazer[108].

[107] O título desse tópico no capítulo II do documento é *Plot against the Catholic Legates at Antioch*. Teodoreto (*História Eclesiástica*, II, 9, 3-6), estando mais distante dos acontecimentos, traz mais detalhes: um jovem (a mando de Estevão, então no comando da Igreja de Antioquia) foi até uma prostituta e lhe disse que estranhos que acabavam de chegar precisavam dela para passar a noite. Depois de pagar quinze confidentes e os esconder atrás das paredes de pedra na encosta da montanha, ele chegou com a prostituta; pronunciou as palavras combinadas e, certificando-se de que ali estavam as testemunhas do espetáculo, dirigiu-se à porta da residência desses viajantes. Encontrando-a aberta, porque ele havia subornado um dos servos para abri-la, ele apresentou a mulher, indicou-lhe a porta do quarto onde um dos bispos estava deitado e lhe disse que ficasse dentro enquanto ele próprio saía para chamar os seus associados. Eufrates – era o nome do mais velho – dormia no primeiro cômodo, enquanto Vicente, o nome do outro, foi instalado no cômodo dos fundos. Quando a prostituta passou pela porta, Eufrates ouviu o som de passos – estava escuro como breu – e perguntou quem estava andando ali. Tendo a mulher feito sua voz ser ouvida, Eufrates ficou aterrorizado com a ideia de que fosse um demônio imitando a voz de uma mulher e imediatamente chamou em seu auxílio Cristo, o Salvador.

[108] Μισθοῦνται τοίνυν πόρνην δημοσίαν ἐν αὐταῖς ταῖς ἡμέραις τοῦ ἁγιωτάτου Πάσχα, καὶ γυμνώσαντες ταύτην ἐπαφιᾶσι νυκτὸς Εὐφράτῃ τῷ* ἐπισκόπῳ· Καὶ ἡ μὲν πόρνη πρῶτον, νομίσασα νεώτερον εἶναι τὸν καλέσαντα, προθύμως ἠκολούθει· ὡς δὲ ῥιφεῖσα παρ’ ἐκείνων, εἶδε κοιμώμενον τὸν ἄνθρωπον, καὶ μὴ εἰδότα τὸ γιγνόμενον, εἶτα ὡς κατενόησε καὶ εἶδε πρεσβύτου πρόσωπον, καὶ επισκόπου κατάστασιν, εὐθὺς ἀναβοήσασα τὴν βίαν ἐβόα. Ἐκεῖνοί τε ἠξίουν σιωπᾷν, καὶ καταψεύδεσθαι τοῦ ἐπισκόπου. Ἡμέρας τοίνυν γενομένης, διατεθρύλητο τὸ

Esse caso interessa à presente exposição porque informa que, também em Alexandria, as competições intercomunitárias eram constantes. Às vezes pode se ter a impressão de que os debates trinitários ocorreram apenas nos palcos principais das grandes igrejas, em ocasiões especiais, mas fato é que foram atravessados também por confrontos e armações políticas durante a vida cotidiana. Os documentos que sobreviveram desse período, contudo, informam apenas sobre uma ínfima parte do que deve ter sido a realidade desses enfrentamentos. Cumpre não descurar disso porque Ário, enquanto presbítero da comunidade cristã de Baucális (ver mapa IV e V), mesmo sendo subordinado ao bispo metropolitano Alexandre, não hesitou em se associar a outro poderoso bispo, qual seja, Eusébio de Nicomédia, buscando e consolidando um poder representativo que já era forte na sua própria comunidade (HADRILL, 1982, p. 84; HAAS, 1997, p. 212)[109].

Baucális não era uma paróquia qualquer no seio de Alexandria: como incorporava uma hostilidade já tradicional às interferências externas, defendia os seus valores e as suas práticas com base na tradição de que o próprio Apóstolo Marcos tinha morrido e sido enterrado primeiramente em uma localidade próxima da sua igreja (BRAKKE, 1995, p. 396). Essa história habilitava Baucális e os seus entornos muito mais como *audientia episcopalis* do presbítero local do que do bispo da cidade de Alexandria (HAAS, 1997, p. 213; MARTIN, 1996, p. 147)[110].

Haas (1997, p. 14) defende a existência de um tipo de unicidade comunitária étnico-religiosa nesse contexto, o que induz a pensar naquilo que propõe Brakke (1995, p. 3), em seu livro *Athanasius and Asceticism*, pois, segundo o estudioso, todos os movimentos de Atanásio estavam direcionados a fundar a autoridade de uma igreja institucionalizada, dirimindo os poderes das lideranças locais a fim de os subordinar a um cristianismo de tipo episcopal, hierarquicamente rígido, organizado e liderado pelo *Princeps Episcoporum* (arcebispo). Seus objetivos seriam, portanto, destituir as lideranças locais da legitimidade de produzir sentidos

πρᾶγμα, καὶ πᾶσα ἡ πόλις συνέτρεχεν· οἵ τε ἀπὸ τοῦ παλατίου ἐκινοῦντο, θαυμάζοντες τὸ θρυλούμενον, καὶ ἀξιοῦντες μὴ σιωπηθῆναι τοῦτο. *A marca dativa também sugere “para cima do... (bispo).

[109] Eusébio de Cesareia (*História Eclesiástica*, IX 6, 3) chama-o de presbítero de Antioquia. Luciano viveu o martírio em 312, durante a última perseguição, na cidade de Nicomédia. Foi mestre de Ário e de importantes adeptos seus, justamente chamados de colucianistas; entre eles estava Eusébio de Nicomédia. Luciano, por muito tempo, foi considerado o iniciador da escola exegética de Antioquia, defensora de uma análise de cunho literalista em oposição ao alegorismo praticado em Alexandria. No entanto, as pesquisas modernas têm indicado que a escola exegética de Antioquia só se iniciaria muitos decênios depois, com Diodoro de Tarso (SIMONETTI, 2002, p. 860).

[110] Ver mapa I e II, da cidade e do plano da cidade de Alexandria.

agregadores das suas próprias comunidades e monopolizar o domínio sobre esse processo, centralizando-o em suas próprias mãos.

Epifânio de Salamina afirma no seu *Panárion* (69) que a Igreja de Alexandria era composta por pelo menos seis paróquias no início do século IV, mas que poderia haver bem mais do que isso[111]. Sabe-se que os párocos possuíam certa autonomia na gestão administrativa e doutrinária das suas comunidades. Tais paróquias, como a de Baucális, acabaram por desenvolver laços internos que fortaleciam os seus interesses comuns (MARTIN, 1996, p. 142; HAAS, 1997, p. 213; GWYNN, 2007, p. 6).

Em uma carta, Alexandre, bispo de Alexandria, informava a deposição de Ário e dos cinco presbíteros aliados à sua causa, sendo ratificada por dezesseis assinaturas de clérigos partidários da postura doutrinária de Alexandre (ALEXANDRE DE ALEXANDRIA, *Epístolas sobre Arianismo e a Deposição de Ário,* 2). A tais clérigos somar-se-iam ainda cerca de vinte e um sacerdotes alexandrinos, número bastante elevado quando se leva em conta que Roma possuía vinte e cinco igrejas paroquiais nessa ocasião (BARDY, 1950, p. 73). Atanásio mencionava ainda outros dezesseis presbíteros alexandrinos, o que leva a concluir que o número excedente poderia ser daqueles que iriam substituir os arianos afastados do cargo (ATANÁSIO, *Apologia contra os arianos*, 73).

Brakke (1995, p. 3; BERNARD, 1974, p. 132-133) afirma que, nas décadas centrais do século IV, havia em Alexandria sessenta e cinco bispos divididos em cinquenta e uma sedes. Eles dividiam-se em pelo menos três tipos organizações cristãs concorrentes. O bispo de Alexandria supervisionava igrejas que detinham trinta assentos do total e, mesmo não controlando a sua maioria, foi reconhecido por Constantino durante o Concílio de Niceia (325)[112] como o legítimo porta-voz da Igreja no Egito (SÓCRATES, *História Eclesiástica*, I,

[111] Fonte importante para um conhecimento mais proundo dos Evangelhos de Judaicos, esse documento recorre a uma fórmula que procura reunir um conjunto de remédios para mitigar os venenos das heresias (II). Nele, são catalogados os tipos de "seitas religiosas" que iam do tempo de Adão e Eva até as últimas décadas do século V (III). Com divisão em três livros reunidos em sete volumes, a primeira parte do *Panárion* é formada pelo relato sobre 20 seitas anteriores a Jesus (sendo as outras 60 do período apostólico), ainda que possa parecer exageradamente anacrônico falar de "seita herética" para o Helenismo, o Judaísmo e o Samaritanismo. Ainda asism, o documento traz informações valiosas para o conhecimento dos debates clericais do século IV, uma vez que muitos dos seus textos são transcrições de documentos ou descrições de certos acontecimentos. Para citar só alguns exemplos do seu valor, ele aborda os seguintes temas: Hieracas (LXVII), os melicianos (LXVIII), o arianismo (LXIX), os semiarianos (LXXIII), os anomeanos (LXXVI), além de trazer o único relato conhecido sobre um grupo de cristãos góticos, chamados audianos (LXX), e os coliridianos, que ordenavam mulheres ao bispado e faziam sacrifício em devoção a Maria (III, 79.1-7).

[112] A questão da linguagem foi um elemento fundamental nos debates entre os Bispos, mas o imperador Constantino estava bem mais disposto a se expressar em latim do que em grego: não se deve esquecer que ele passou grande parte da sua juventude na Gália; também cumpre ter em mente que o latim permanecia como a língua oficial do Império e que era regra usá-lo em todas as circunstâncias solenes. Foi assim que, mesmo no Concílio de Niceia, onde a grande maioria dos clérigos era de língua grega, Constantino fez o discurso de abertura

9.1-4; TEODORETO, *História Eclesiástica*, I, 9. 2 - 13) [113]. Existia também um segundo grupo, que representava trinta e cinco assentos do corpo das igrejas egípcias e era subordinado a Melécio de Licópolis (SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, I, 15.2; EPIFÂNIO, *Panárion*, 68. 1-4). Em terceiro lugar, um agrupamento não muito coeso, formado por sacerdotes e leigos, chamados arianos e congregados em torno de alguns pontos doutrinários desenvolvidos inicialmente por um presbítero de origem libanesa, Ário (MARTIN, 1974, p. 33).

Epifânio (*Panárion*, 68. 5) afirma que, com a morte de Melécio, Alexandre começou a perseguir os melicianos. Tal informação, contudo, pode ser contestada a partir do próprio Atanásio (*Apologia contra os arianos*, 59, 71-72), quando diz que Melécio entregou a Alexandre um *Breviarium Melitii*, isto é, um tipo de lista contendo todos os bispos e presbíteros melicianos. Ainda assim, essa aparente trégua não durou muito, pois, com a morte de Alexandre (em abril de 328), os melicianos reiniciaram as lutas clericais pelo domínio de algumas dioceses de Alexandria. As lutas agora estavam sob o jugo de uma segunda geração, uma vez que a morte de Melécio abriu espaço para a liderança ser dividida entre João Arkapk[114] e Calínico de Pelúsio[115], que, como não obtiveram resultados decisivos, decidiram se aliar também com a segunda geração dos arianos, ou melhor, com os eusebianos liderados por Eusébio de Nicomédia (ATANÁSIO, *Apologia contra os arianos*, 61-69; EPIFÂNIO, *Panárion*, 68, 6;

em latim, com apresentação de uma versão traduzida para o grego na sequência, de acordo com a regra tradicional. Só depois dessa cerimônia, o imperador aproximou-se dos bispos com mais familiaridade e dirigiu algumas palavras gentis a cada um deles em grego, para não parecer ignorar essa língua. No entanto, as cartas ou decretos de Constantino acerca do arianismo são conhecidos atualmente apenas em grego: nos escritórios da administração imperial, havia funcionários cuja tarefa consistia precisamente em traduzir para o grego os documentos escritos em latim, destinados aos habitantes da metade oriental do Império (EUSEBIO DE CESAREIA, *Vida de Constantino*, III, 13; BARDY, 1940, p. 31-32).

[113] Na época do concílio de Niceia, havia no Egito duas igrejas cristãs concorrentes, uma ligada aos ensinamentos do bispo Pedro e outra a Melécio. Cada uma delas possuía sua própria organização hierárquica de bispos e sacerdotes. A rivalidade entre as duas se exacerbou devido às diferenças em relação ao tratamento dado aos cristãos que negaram a fé (*lapsi*) durante a perseguição. Os melicianos defendiam um período de penitência maior do que o ponderado por Pedro (BRAKKE, 1995, p. 5; MARTIN, 1975, p. 35).

[114] João Arkapk foi bispo de Mênfis (Egito), séc. IV. Após a morte de Melício, tornou-se o chefe dos melicianos. Inimigo de Atanásio, iniciou contra ele uma campanha de acusações, entre as quais uma de violência contra Isquiras e outra de assassinato do bispo meliciano Arsênio de Ypselé. Provada uma primeira vez a inocência de Atanásio, João, depois de breve reconciliação, tornou a apresentar as acusações ao concílio de Tiro (335), em conjunto com os eusebianos. Depois do exílio decretado contra Atanásio pelo concílio, Constantino fez exilar também João, na esperança de uma pacificação (PRINZIVALLI, 2002, p. 758).

[115] Calínico foi bispo de Pelúsio (Egito). Meliciano, adversário de Atanásio, que ele acusou junto a Constantino, juntamente com Isião de Athribis e Eudêmon de Tânis, de violência contra Isquiras e de taxação injusta sobre os egípcios (ATANÁSIO, *Apologia contra os arianos*, 60; Sócrates, *História Eclesiástica*, I, 27). Em Tiro (335), entre as acusações contra Atanásio, houve também a de ter deposto Calínico e tê-lo exposto a maus-tratos (SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, II, 25). Calínico esteve presente no Concílio de Sérdica (343) (PRINZIVALLI, 2002, p. 248).

SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, 2, 21). Atanásio (*Epístola encíclica aos bispos do Egito e da Líbia*, 22) tratou dessa aliança, mais política do que doutrinária, no seguinte trecho:

> Observem bem: assim como, anteriormente, um ao outro se combatiam, e agora, similarmente a Herodes e Pôncio, gritam juntos a uma só voz, contra nosso Senhor Jesus Cristo, tal blasfêmia. (…) Os melicianos, devido à sua preeminência e à sua loucura de amar o dinheiro – sacrilégio bem típico dos "ariomaníacos"[116] –, foram capazes de fazer tamanho juramento político, devolutiva recíproca da sua própria mentalidade nociva. Na sua profanação, eles dão uma resposta provando que da vileza deles concorre a baixeza daqueles: lixo comum da maior sordidez; de modo que, assim, graças a esse (lixo comum) misturado no mesmo cálice da Babilônia, podem continuar conspirando contra os adoradores ortodoxos do nosso Senhor Jesus Cristo[117].

Segundo Brakke (1995, p. 5-6; BARNARD, 1974, p. 141), ao assumir o bispado, Atanásio herdou duas grandes oposições outrora estabelecidas, uma vinculada mais ao âmbito político-administrativo e a outra ligada a questões político-doutrinárias. Disputando no âmbito político-administrativo, os melicianos acusavam Atanásio, dentre outras coisas, de apoderar-se ilegalmente do bispado da *metropolis* Alexandrina (ATANÁSIO, *História "Acephalus" e Índice Siríaco de Cartas Festais*, 3; ATANÁSIO, *Apologia contra os arianos*, 59; JONES, 1948, p. 143-144). O cerne dessa disputa é disciplinar, mas é também sobre a autoridade para nomear novos bispos e assim canalizar recursos que beneficiem as comunidades mais alinhadas às suas causas (BRAKKE, 1995, p. 5; WILLIAMS, 2010, p. 28). Com o segundo grupo — formado pelos arianos —, a concorrência estava mais próxima do controle litúrgico e político-doutrinal.

[116] Kinnavey (1935, p. 5) afirma que dentre os documentos de Hilário utilizados no seu livro referenciado aqui, o bispo Gaulês cunhou 92 neologismos demonstrando ser bastante criativo na elaboração de novos termos, havendo também outras palavras utilizadas por Bispos desse período, como a palavra *ariomanitis*, que Hilário emprega no *Contra os arianos* (VII, 7), assim como Atanásio, para tachar os clérigos arianos. Tal esforço narrativo constitui, com efeito, indício das exigências que as disputas impunham, sendo necessário então criar formulações cada vez mais precisas para emoldurar as relações entre os outros clérigos e o poder imperial romano.

[117] Ὁρᾶτε γὰρ, ὡς τὸ πρότερον μαχόμενοι πρὸς ἑαυτούς, νύν, ὡς Ἡρῴδης καὶ Πόντιος, συνεφώνησαν εἰς τὴν κατὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ βλασφημίαν· [...] Μολιτιανοὶ μὲν διὰ τὴν προστασίας καὶ τὴν μανίαν τῆς φιλαργυρίας, Ἀρειομανίται δε διά τὴν ιδίαν ἀσέβειαν, ἵν' ἐν τῇ τοιαύτῃ συνωμοσίᾳ καὶ τὴν ἰδίαν ἀλλήλοις κακόνοιαν προσκιχρᾷν δύνωντα, αὐτοὶ μὲν τὴν ἀσέβειαν τούτων ὑποκρίνονται, οὗτοι δὲ τῇ πονηρίᾳ συντρέχωσιν ἐκείνων τῇ κακίᾳ, καὶ λοιπόν κοινῇ τὰ ἴδια ἑαυτῶν πονηρεύματα, ὥσπερ τὸ τῆς Βαβυλῶνος ποτήριον κεράσαντες, ἐπιβολεύσωσι τοῖς εὐσεβοῦσιν ὀρθῶς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν.

1.1.2 – O Cristianismo na Gália romana tardia

Sulpício Severo informa na sua *Crônica* (II, 32) que a cristianização da Gália foi tardia, gradual e atravessada por várias perseguições. As informações bíblicas que falam sobre a Gália vêm de uma carta do apóstolo Paulo, escrita no inverno de 56/57 (*Romanos*, XV, 24), conjecturando sobre a possibilidade de que, indo até a Península Ibérica, poderia ir também para a Gália. Clemente de Roma, em 96, afirma, em uma carta aos Coríntios, que Paulo teria ido até os confins ocidentais, informação reforçada também por uma passagem de Timóteo (II Timóteo, IV, 8-11) (PALANQUE, 1969, p. 15; SIMON & BENOIT, 1983, p. 115).

Em *La fin du Paganisme en Gaule et les plus anciennes Basiliques chrétiennes,* Émile Mâle (1950, p. 9) afirma que um cristianismo especificamente gaulês surgiria em Marselha, vindo pelo Reno, que era então a rota mais rápida entre a Gália e o restante do Império[118]. Por sua vez, Élie Griffe (1964, p. 25) observa que os primeiros cristãos teriam vindo de Roma e chegado a *Narbonnaise,* mas que a primeira igreja gaulesa teria sido fundada em *Lugdunum* (Lyon) por volta de 150 e que seu primeiro bispo conhecido teria sido Irineu.

Ao longo do século IV, o cristianismo expande-se pela Gália, sob o governo do imperador Constantino, embora ainda não contasse com uma organização eclesiástica estruturada por bispos metropolitanos (HENNE, 2006, p. 20). Antes desse período, havia 25 sedes episcopais já listadas na Gália, mas, com o advento dos Concílios de Sárdica (343) e Colônia (346), por volta de 350, houve um enorme aumento no número dessas sedes (PETRI, 1984, p. 58).

As chamadas *civitates Galliae* passaram ao longo do século IV por muitas invasões, que forçaram as dioceses eclesiásticas[119] a se reorganizarem, segundo uma divisão em dois grandes grupos. Durante boa parte desse período, a Gália possuiu como centro metropolitano Lyon e como províncias imperiais as seguintes regiões: *Lugdunense* (I-IV), Bélgica, (I-II), Germânia (I-II), província máxima Sequânia, *Alpium Graiarum* e *Poeninarum*, *Viennensis*, Aquitânia (I-II), que abrangia a *civitas Pictavi* (Poitiers), *Novempopulana*, *Narbonensis* (I-II) e, enfim, *Alpium Maritimarum* (ver mapa VI) (GRIFFE, 1966, p. 113-117; AUBE, 1866, p. 48).

[118] Segundo Mâle (1950, p. 9), os navios comerciais vindos da Ásia Menor, da Síria e do Egito aí atracavam e esses traziam, sem dúvida, muitos cristãos.

[119] Para Marrou (1980, p. 160), não se deve "minimizar o grau de cristianização alcançado pelos invasores: vândalos, visigodos, ostrogodos; ainda que fossem 'arianos'". Convém especificar, contudo, que eram arianos moderados, ou melhor, eusebianos (GWYNN, 2007).

Philippe Henne (2006, p. 20) informa, em seu livro *Introduction à Hilaire de Poitiers suivie d'une anthologie,* que foi ao longo do século IV que as dioceses gaulesas se expandiram de forma mais acentuada, graças aos subsídios provindos do Império na época de Constantino. A região na qual Hilário vivia na Gália estava organizada administrativamente nesse período em três províncias: Primeira Aquitânia, com a *metropolis* em Bitúriges (Burges), à qual Poitiers estava subordinada, além de sete *civitates;* a Aquitânia Segunda, que tinha Burdigala (Bordéus) como *metropolis*, além de cinco *civitates;* havia ainda a *Novempopulania*, conhecida também como Aquitânia Tércia, com a *metropolis* em *Elusa* (Eauze) (GRIFFE, 1966, p. 116).

Mediante a apresentação de todos esses dados, percebe-se que a organização eclesiástica gaulesa foi moldada a partir da estrutura do estado romano como paradigma de organização. Assim, fica evidente que o Império forneceu instrumentos administrativos, mecanismos de mobilidade e, sobretudo a partir do século IV, poder econômico para os bispos buscarem a construção de uma unidade no âmbito político-doutrinário[120]. Para Marrou (1980, p. 119):

> O cristianismo, tornando-se religião do imperador, passa a ser, pouco a pouco, uma religião do Estado e tende a imprimir o seu sinal nas instituições, no quadro geral e no modo de vida. Por mais limitada que nos pareça a influência do ideal evangélico no Direito, tantas vezes cruel, e nos costumes, tão violentos, desses tempos conturbados, a civilização da Antiguidade Tardia quis certamente ser, e procurou sê-lo, e pensou-se como – uma civilização cristã[121].

Sendo uma das *civitatis* da Aquitânia Segunda, *Pictavium* (Poitiers) localizava-se ao sul do vale do Líger e ao norte do rio Garona, ou seja, longe das rotas comerciais, fato que explicaria, em parte, a chegada tardia do cristianismo na região (HENNE, 2006 p. 20; MESLIN, 1959, p. 9). Mâle (1950, p. 297-298) afirma que, no século XIX, o jesuíta e arqueólogo belga Camille de La Croix descobriu inúmeros monumentos merovíngios em Poitiers, entre eles um

[120] Tal afirmação e confirmada e ampliada nos debates desenvolvidos por Harold Allen Drake (2002) em *Constantine and the Bishops: the politics of Intolerance* e no livro de Timonty D. Barnes (1982). *The New Empire of Diocletian and Contantine*. Para tais estudiosos o apoio de Constantino e de sua *gens* ao cristianismo se desenvolveu ao modo romano, ou seja, não lhes tinha um apego monolítico, doutrinal, e sistemático, mas os amparava, sobretudo, pelo fato de que os agentes eclesiásticos, assim como os cultos pagãos de outrora, poderiam lhes auxiliar a manter uma concórdia pública.

[121] Há, com efeito, exageros por parte de Marrou nessa citação, mas o objetivo de apresentá-la e evidenciar o processo de incorporação mútua entre as vertentes cristãs mais representativas e a própria organização admistrativa do governo romano. Para avançar nesse debate sobre Direito romano e cristianismo pode-se ler o livro *La Influencia del cristianismo en el Derecho Civil* de Raymond-Theodore Troplong (1851).

relicário "que é testemunho da mais impressionante influência síria na Gália". Nesse mesmo caminho, Doignon (1971, p. 42), especialista nos documentos de Hilário, informa o seguinte:

> *Pictaves*, como as outras populações da Gália romana, experimentaram a sedução de uma religião que buscava nos meios de salvação esotéricos (fórmulas, emblemas rituais, dos quais a tábua da execração de Roma é o melhor exemplo) a esperança de sobrevivência no além. Deve-se pensar que essa religião pôde, nas camadas mais cultas de *Pictaui*, se fixar sob duas ideologias, que, na época pós-constantiniana, dividiam o horizonte de pensamento pagão: a teologia imperial e o neoplatonismo [...]. A Aquitânia, com efeito, conheceu a primeira, talvez até a segunda. Um retor de Bordeaux, Nazarius, pronunciou em honra a Constantino, o Panegírico de 321, onde celebra, em particular, a proteção divina do imperador.

Não é à toa que o primeiro assunto abordado por Hilário no seu livro *Contra os arianos* (I, 4) seja um ataque contra os deuses pagãos e os costumes daqueles que os cultuavam (DOIGNON, 1971, p. 30-39). Petri (2011, p. 9; HENNE, 2006, p. 8-9) afirma que a cidade de Poitiers chegou a ser próspera durante o Alto Império, ainda que, com o advento do século III, tenha decaído a tal ponto que testemunhou até certa diminuição do seu perímetro urbano. Assim sendo, há bastantes indícios de que Hilário assumiu o encargo de bispo em uma cidade pequena, distante dos grandes centros de discussão político-religiosa e sem qualquer representatividade no meio imperial e eclesiástico. Todos esses pontos distinguem-no radicalmente de Atanásio, mas enriquecem a presente pesquisa, posto que esse contraste pode suscitar a possibilidade de que se encontre algo próprio da forma como os clérigos se relacionavam nesse período, negociando os seus interesses no presente com as leituras de um passado apostólico.

Um ponto incontornável da presente argumentação é o tratamento dos espaços de diálogo e negociação de interesses, de certa "diplomacia", para a realização de todos esses debates entre os clérigos e os agentes do Império Romano. Isso porque as décadas centrais do século IV conheciam enormes graus de polarização e rivalidade entre diferentes grupos e interesses, carecendo muito mais de negociadores hábeis do que de inflexíveis propaladores de uma verdade inflexível. Convém admitir que até existiram espaços para a adoção de atitudes rígidas, porém restritos muito mais às homiléticas pregadas (*kerysso*, *praedicare*) ao público e dirigidas aos clérigos de menor representatividade. Entre pares, os bispos dialogavam, apropriavam-se das ideias uns dos outros e buscavam assumir posturas político-religiosas capazes de estruturar propostas tão agregadoras quanto possível. Nesse período, nenhum grupo ou indivíduo possuía autoridade suficientemente abrangente para impor as suas verdades como absolutas, ainda que alguns pudessem desejar e até reivindicar tais prerrogativas. Isso, contudo,

a fortiori indica que a prática prevalecente consistia em propostas mais agregadoras e abertas aos diálogos e negociações.

A Gália recebeu um cristianismo tardio atravessado por interpretações provenientes de mensagens cristãs não unificadas e institucionalizadas, mas nas diferentes respostas apostólicas às crenças e práticas dos cultos tradicionais romanos. Em decorrência disso, o bispo de Poitiers precisou desenvolver uma postura de ressignificação e apropriação tanto de outras formas de cristianismo quanto das manifestações religiosas greco-romanas mais antigas, desempenhando um complexo papel de intermediário entre os mais diversos grupos e conflitos de interesses (DOIGNON, 1971, p. 39)[122].

Ao longo do bispado de Hilário, havia na Gália os clérigos "Paterno, bispo de Périgueux, e Saturnino de Arles, um pelo centro-oeste e o outro pelo sudoeste da Gália formaram os pontos de apoio à política religiosa, condescendida por Constâncio" (MESLIN, 1967, p. 34)[123]. Juntavam-se a esses os bispos de Ilíria, Ursácio de Singidunum e Valente de Mursa, que se aproximou do imperador durante a batalha de Mursa (351) contra Magnêncio, de modo que após a vitória Constâncio chegou a afirmar que "tinha vencido graças aos méritos de Valente, não ao valor do exército" (SULPÍCIO SEVERO, *Crônica*, I, 38)[124]. Em campanha constante eles procuraram cooptar membros do corpo episcopal ocidental para a linha antiatanasiana já desenvolvida no Oriente.

1.2 – Especificidades e disparidades dos Cristianismos de Alexandria comparados aos das Gálias

Atanásio e Hilário tornaram-se bispos em um Império Romano já favorável ao cristianismo. Nenhum deles passou pelas perseguições de outrora. Esse é um fator importante a ser destacado, uma vez que ambos precisaram adaptar-se às ações de um imperador e de um

[122] Em finais do século IV, a palavra "pagão", *paganus*, começou a ser utilizada pelos cristãos no intuito de marginalizar o politeísmo. Originalmente, *paganus* significava "participante de segunda classe" (BROWN, 1999, p. 53).

[123] Sobre Saturnino, informações de Sulpício Severo (*Cronica*, II, 40, 45) e Hilário de Poitiers (*Sobre os Sínodos*, 2; 3; *Contra Ausêncio*, 7) indicam que ele foi bispo de Arles no tempo de Constâncio (337-61) e era chefe dos arianos na Gália (SAXER, 2002, p. 1262).

[124] Sulpício Severo (*Crônica*, II, 38. 5-6) afirmou que Valente organizou com astúcia uma trama que lhe possibilitou saber do resultado da batalha antes mesmo do próprio imperador. Não se sabe de que modo um bispo pôde realizar tamanha façanha, ainda que seja possível afirmar seguramente que os favores de Constâncio aos bispos eusebianos não começaram nesse momento, mas bem anteriormente.

Império que não podiam mais ser mais qualificados como perseguidores. Mais do que meros cristãos, os imperadores desse período — principalmente Constâncio — tinham a Igreja como meio importante para tentar preservar a estabilidade do Império e, portanto, estimulavam os seus membros a buscarem a concórdia (DRAKE, 2002, p. 76; FLOWER, 2013, p. 8; SILVA, 2015, p. 87; FOURNIER, 2006, p. 160).

André Piganiol (1947, p. 109) assegura, em seu *L'empire chrétien (325-395)*, que a política religiosa apoiada por Constâncio se desenvolveu no Oriente e depois no Ocidente com o objetivo de "ser reconhecida pelos bispos como seu chefe, controlador das reuniões, ditar suas escolhas". Tais pontuações denotam que os clérigos tidos como nicenos, assim como a historiografia escrita e influenciada por eles, desejavam a chamada *libertas ecclesiae*, mas em contextos onde a autoridade romana privilegiava as suas posturas político-religiosas, tudo leva a crer que estavam dispostos a abrir mão dessa liberdade (ALBA LÓPEZ, 2010, p. 214). Fato é que a *auctoritas* imperial era, nessa conjuntura, a única capaz de fazer valerem as medidas conciliares decididas pelos bispos (GAUDEMET, 1958, p. 216). Prova disso é o fato de que o imperador tenha manifestado pedidos frequentes de intervenção em assuntos de ordem eclesiástica.

Cumpre ressaltar que Atanásio desfrutou em grande parte da sua carreira eclesiástica da condescendência de Constantino e Constâncio, obtendo assim inclusive a autorização para voltar do seu primeiro exílio no Ocidente[125]. Hilário, por sua vez nunca teve acesso ao imperador e, excetuando-se a sentença do seu exílio, não parece ter existido qualquer tipo de relação pública entre o imperador e ele, ainda que o bispo tentasse aproximações com o objetivo de expandir as suas orientações político-eclesiásticas.

Tanto Alexandria quanto as Gálias romanas eram espaços de constantes diálogos e interconexões que frequentemente enfrentavam atritos e conflitos no interior das suas comunidades. Os discursos de Hilário e Atanásio, muitas vezes apresentados como portadores de identidades fixas e hostis a quem fosse de outros credos, eram, com efeito, criações estratégicas que incorporavam outros discursos, ora agregando-os, ora afastando-se deles, sempre para buscar formas de se autolegitimar a partir da ideia de continuidade com a tradição apostólica. Nesse sentido, é possível afirmar o seguinte:

> As identidades de grupo na antiguidade não possuíam um caráter puro e inalterado. Nem foram feitas para conquistá-lo. Comunidades e povos, em vez de se

[125] Constâncio escreveu três cartas autorizando e incentivando Atanásio a voltar do seu exílio (ATANÁSIO, *Apologia contra arianos*, IV, 51).

> considerarem entidades hermeticamente fechadas, proclamavam regularmente laços com outras sociedades, até se inserindo em sua história e tradições. Ao colocar seus patriarcas e heróis lendários nas tradições de outras pessoas, eles poderiam se apegar à experiência de outras pessoas e receber crédito por suas qualidades e realizações - uma forma de "roubo de identidade" (GRUEN, 2011, p. 223).

Havia ainda embates contra os pagãos, sobre os quais Atanásio chegou a tratar em um livro inteiro dedicado ao assunto (*Contra os pagãos*[126]), rixas contra os judeus, que permaneceram organizados e fortes por muito tempo, e mesmo contra outros grupos que também se diziam verdadeiros seguidores e representantes das mensagens dos Apóstolos (DOIGNON, 1971, p. 111)[127]. Ou seja, as dimensões político-doutrinárias da atuação desses dois bispos precisavam ser extremamente agregativas, pois os ambientes em que estavam inseridos eram conflituosos e careciam muito mais de negociadores hábeis do que de impositores de uma verdade inflexível. As tensas e complexas interações entre as comunidades cristãs desse período que disputavam a linha de continuidade com as mensagens apostólicas, provocou o conflito entre elas em diferentes momentos.

A Alexandria e a Gália cristãs — ou cristianizadas, uma vez que não eram exclusivamente cristãs — sempre foram espaços fronteiriços, atravessados por trocas e conflitos culturais, políticos, religiosos e intelectuais. Cumpre ter essa caracterização em mente, inclusive em termos dos intercruzamentos entre esses campos conceituais modernamente apartados, porque, nos contextos em que essas culturas interagiam, os eventos tinham motivações complexas que respondiam a mais do que um único fator (HAAS, 1997, p. 13;

---

[126] *Contra os pagãos* ou *Oração contra Gentios* e sua continuação, *A encarnação do Verbo*, às vezes são descritos como um único escrito em dois volumes; o segundo, porém, provavelmente foi escrito certo tempo depois, e nele podem ser detectadas algumas diferenças de posição (SIMONETTI, 2002, p. 190). No texto *Contra os pagãos*, como em todos os pertencentes ao gênero da apologia, ele atacou, com ardente fervor polêmico, a mitologia, as crenças do passado distante e até mesmo Platão, mas dificilmente aludia a crenças ou cultos realmente vivos no paganismo da sua época. Nos seus outros escritos, Atanásio tratou de assuntos internos do mundo cristão, a saber, os arianos, os melitianos e o movimento ascético. Os pagãos são, na maioria das vezes, preteridos em silêncio. Às vezes, nas descrições dos tumultos em Alexandria, ele apresenta-os como aliados dos arianos e dos judeus, mas sem fornecer detalhes (WIPSZYCKA, 1996, p. 68).

[127] Atanásio buscava estabelecer os judeus como símbolos de diferença dentro da comunidade cristã, especificamente como a personificação da particularidade ou da localidade da heresia ("carne"), em oposição à catolicidade ou universalidade da ortodoxia ("espírito"). O bispo desenvolveu a sua noção de Judaísmo como particularidade durante os seus esforços para reformar as práticas alexandrinas (locais) da Quaresma e da Páscoa em linhas mais internacionais (católicas). A retórica antijudaica servia para estigmatizar os cristãos que resistiam a esses esforços. Uma vez estabelecido, o modelo da carnalidade judaica poderia ser aplicado a outros cristãos "heréticos", especialmente os arianos, cuja hermenêutica bíblica era supostamente caracterizada por uma atenção semelhante ao local em detrimento do global. O contraste retórico da particularidade carnal com a universalidade espiritual foi, em sua encarnação atanasiana, um aspecto ideológico do projeto do século IV de criação de uma Igreja "católica" (ATANÁSIO, *Cartas Festais*, 41; BRAKKE, 1994, p. 395; GONZÁLEZ SALINERO, 2000, p. 76-77).

ARNOL, 1989, p. 114). Nessa mesma linha de interconexões culturais, os testemunhos epigráficos de origem não cristã encontrados em Poitiers apresentam fortes evidências de que o cristianismo era bem menos hegemônico do que eventualmente se sugere na Gália tardia de Hilário, afinal,

> pode-se ter certeza de que os *gentilitas* preservaram em Poitou, até bem posteriormente, um domínio bastante forte até mesmo sobre os círculos mais evoluídos, como aqueles aos quais Hilário poderia pertencer por nascimento. De fato, é difícil definir que lugar ocupavam, ainda no século IV, os cultos tradicionais dos galo-romanos: os de Apolo, de Mercúrio, de Marte, de Hércules, das deusas irmãs, de Epona, da qual vários bustos e estatuetas foram encontrados no solo de Poitou (DOIGNON, 1971, p. 39).

Os dois bispos falavam a uma plateia ainda não predominante cristã e, quando cristã, não cristianizada de um modo homogêneo. Suas manifestações públicas ocorriam, portanto, em espaços de conflitos, diálogos e negociações. As evidências sobre as suas atuações não indicam que buscassem impor a ferro e fogo as suas interpretações das mensagens apostólicas, mas trabalhavam com as expectativas e os anseios das comunidades cristãs, sem descurar de elementos culturais não cristãos.

Ainda assim, é preciso destacar que o lugar de fala do alexandrino era completamente distinto daquele que Hilário ocupava na Gália (quando se leva em conta o momento histórico da escrita dos dois documentos principais da presente análise). Atanásio era o bispo titular da arquidiocese que buscava liderar com mão forte praticamente todos os clérigos do importante Egito romano, enquanto Hilário falava de uma pequena cidade sem proeminência nem mesmo no espaço gaulês, obtendo alguma *autoritas* apenas quando se projetou publicamente, por ocasião do seu exílio e do que se seguiu a ele. Cumpre observar que, se por um lado, Atanásio lutava para se manter e se consolidar no posto de bispo metropolitano, por outro lado, Hilário almejava conquistar alguma proeminência eclesiástica, recorrendo a aproximações com o imperador e outros clérigos gauleses (ver mapa 3).

1.3 – Um autorretrato em análise: Atanásio, Hilário e suas relações com o poder imperial de Constâncio II

O principal objetivo da presente seção é rastrear de que modo as imagens político-religiosas dos bispos de Alexandria e Poitiers foram construídas em seus respectivos contextos,

evidenciando os seus posicionamentos perante realidades que os obrigaram a agir muito mais como negociadores e "diplomatas" do que como arautos de verdades reveladas (GALTIER, 1959, p. 618). Barry (2016, p. 3) chega a afirmar que o discurso de exílio apresentado por Hilário, e aqui se entende que o mesmo vale para o de Atanásio, substancializou a construção de sua autoimagem, na medida em que recorria ao passado de perseguições para encontrar elementos com que se apresentar como um ortodoxo defensor da fé no presente (PIETRI, 1974, p. 118-119). Na sequência da argumentação, o quadro analítico será ampliado para contemplar também as políticas de incentivo religioso deliberadas pelo imperador Constâncio II.

Dentre tantos fatores históricos importantes para a compreensão da conjuntura político-religiosa do período em que nasceram e viveram Atanásio e Hilário, cumpre dar destaque ao fim das perseguições aos cristãos e, por conseguinte, aos crescentes benefícios institucionais oferecidos pelo Império Romano ao cristianismo. Assim sendo, nenhum dos dois conheceu o significado real de um édito de perseguição. Um segundo fator, em associação com o primeiro e igualmente representativo, foi o efeito da estabilidade socioeconômica proporcionada pelo Estado aos membros da Igreja nessa época. Por fim, essas transformações propiciaram que os dois bispos experimentassem relações verdadeiramente diferentes e novas com o Império.

Glanville Downey (1957, p. 53), no seu texto "Education in the Christian Roman Empire: Christians and Pagans theories under Constantine and his successors", ressalta que a relação construída por Constantino com os clérigos cristãos produziu uma das maiores mutações na sociedade romana, porque "todos os aspectos da vida, públicos e privados, foram afetados pelas mudanças que ocorreram". Nesse novo mundo, os dois bispos tiveram que recriar novas estratégias para lidar com esse soberano que não era totalmente cristão, mas tinha as questões da Igreja como um elemento importante para a estabilidade do Império (DRAKE, 2002, p. 108). Constâncio chega, em vários instantes, a controlar a nomeação dos bispos para as sedes episcopais mais importantes (SÓCRATES, *História eclesiástica,* II, 16; TEODORETO, *História Eclesiástica,* II, 26, 31).

Atanásio e Hilário pertenciam ao grupo eclesiástico que se tornaria vencedor de uma das mais virulentas disputas religiosas da Antiguidade Tardia. O credo defendido por eles alcançou o *status* de ortodoxo e ambos se posicionaram frequentemente contra quem questionasse as deliberações do credo de Niceia. Ainda assim, como bem apontado por Leslie William Barnard (1974, p. 127) e Marie-Joseph le Guillou (1968, p. 44; GALTIER, 1959, p. 621), esses bispos procuraram em certas ocasiões adotar uma postura mais conciliatória do que unilateralmente impositiva e inflexível. Para se conservarem como bispos de importantes Sés,

como eram Poitiers e Alexandria, foi necessário dar provas constantes das suas capacidades para administrar conflitos e agenciar mediações entre posturas conflitantes, quiçá inegociáveis. Assim sendo, a presente tese busca explorar mais os seus aspectos de astutos negociadores do que de impositivos pregadores de uma verdade inflexível, pautando-se pela ideia de que faz mais sentido encarar seus posicionamentos como "estando ortodoxos" não tanto como se fossem essencialmente ortodoxos.

As interpretações das vidas eclesiásticas do bispo alexandrino e do gaulês são apresentadas por abordagens frequentemente polarizadas. A meta da presente exposição é evitar as armadilhas desse tipo de simplificação com o objetivo de colocar em evidência, por exemplo, de que modo as posturas dos dois bispos perante o regente imperial dependiam, em grande medida, de uma série de fatores que impunham atitudes ora de súplica, ora de afastamento ou até de enfrentamento velado.

Nesse sentido, tornar-se bispo de uma *metropolis* dependia muito mais de conquistar a confiança do imperador do que demonstrar dons pastorais. Em algumas ocasiões, tanto Hilário quanto Atanásio qualificaram essa realidade como uma ingerência indevida (respectivamente em *Contra Constâncio* e *História dos arianos*), mas essa mesma arbitragem imperial aparecia solicitada pelos mesmos bispos em outros contextos (*Carta ao imperador Constâncio* e *Apologia de sua fuga*).

O bispo Hilário escreveu três livros referentes a Constâncio. O primeiro foi escrito em sua defesa antes do exílio (*Primeiro livro ao imperador Constâncio II*). Desse documento só chegou uma carta coletiva, que, segundo a tradição, é do Concílio de Sárdica (343), endereçada ao imperador, alertando-o dos acontecimentos desse encontro e as possibilidades de cismas futuros. No mesmo texto, Hilário descreve os acontecimentos do sínodo de Milão (355) e esse escrito

> parece ter pertencido um proêmio, no qual são narrados os acontecimentos de que Hilário tomou parte, a começar pelo sínodo de Arles de 353. Seguem-se então, constituindo um segundo núcleo de documento histórico, os fragmentos relativos ao Concílio de Rímini e Selêucia e aos fatos que imediatamente o precederam (359-360) [...]. Seguem-se, por fim, constituindo como que um terceiro núcleo, três trechos que dizem respeito ao bispo ariano Germínio de Sírmio: são os mais tardios e remontam a 366-367 (MORESCHINI & NORELLI, 2000, p. 325).

Os outros dois escritos são constituídos por duas cartas elaboradas no final do exílio. Na segunda delas, *Carta ao imperador Constâncio* (2), Hilário deixava claro o papel de árbitro do imperador nos negócios eclesiásticos. Enquanto bispo influente na região da Aquitânia, ele

afirmava permanecer "administrando a comunhão através dos [s]eus presbíteros", mesmo durante o exílio (HILÁRIO, *Carta ao imperador Constâncio*, 2). O artifício retórico de se colocar como se estivesse em comunhão com outros bispos gauleses não se coaduna com o ocorrido, pois, caso assim o fosse, não teria sido mandado para o exílio. Como a sua petição não foi recebida com favor, Hilário escreveu isso em Constantinopla ou, mais provavelmente, em sua volta. No violento livro, *Contra Constâncio,* ele "informa das manobras fraudulentas empreendidas pelas autoridades imperiais contra os defensores da ortodoxia e, como exemplo, dos acontecimentos do Concílio de Selêucia de 359" (MORESCHINI & NORELLI, 2000, p. 326), expressando então aversão à política religiosa implementada pelos agentes imperiais:

> Eu grito fortemente para ti, Constâncio, o que estaria prestes a dizer a Nero, o que Décio e Maximiano ouviriam de mim: tu lutas contra Deus, práticas crueldade contra a Igreja, persegues os santos, odeias os pregadores de Cristo, destróis a religião, és tirano não dos humanos, mas dos santos. [...] Mentes que és cristão, mas és o novo inimigo de Cristo: antecipas o anticristo [...]. Produzes os mistérios dos arcanos [...], trocas os bons pelos maus [...], superas o diabo e persegues sem martírio (HILÁRIO, *Contra Constâncio*, 7)[128].

Gilvan Ventura da Silva (2003c, p. 231), no seu artigo "Constâncio II, o Anticristo: Hilário de Poitiers e a construção da imagem imperial", informa sobre os ataques que o bispo gaulês dirigiu a Constâncio, estigmatizando-o como filho e anjo de Satã, vinculando as ações do imperador ao cumprimento da profecia evangélica anunciada por Jesus de Nazaré, segundo a qual haveria no futuro um tempo de renúncia da verdadeira doutrina em prol dos ensinamentos difundidos pelos falsos Apóstolos. Tais considerações estão bem fundamentos na própria fonte. No entanto, os escritos de Hilário — assim como os de Atanásio — também podem ser lidos à luz dos seus contextos históricos para que se compreenda que ele defendia, antes do exílio (em 356), uma proposta próxima daquela ratificada em Niceia (325), ainda que não tenha participado de suas discussões (HILÁRIO, *Sobre os Sínodos*, 91), e que, em determinada ocasião durante o exílio, vislumbrou a possibilidade de estabelecer vínculos entre a teoria definida em Niceia e a Tríade afirmada pelo Concílio de Constantinopla, em 381, a fim de mediar uma concórdia político-religiosa entre clérigos[129]. Com isso, fazia a opção pelo grupo

[128] Proclamo tibi, Constanti, quod Neroni locuturus fuissem, quod ex me Decius et Maximianus audirent: Contra Deum pugnas, contra Ecclesiam saevis, sanctos persequeris, praedicalores Christi odis, religionem tollis, tyrannus non jam humanorum, sed divinorum es. [...] Christianum te mentiris, Christi novus hostis es: antichristum praevenis [...] arcanorum mysteria operaris [...] bonos malis demutas [...] de diabolo vincis, et sine martyrio persequeris.

[129] Este ponto é fundamental nesta pesquisa e será desenvolvido no terceiro capítulo desta tese.

destinado a se tornar o hegemônico (ortodoxo), dentre aqueles que disputavam pelo predomínio naquela oportunidade, qual seja, arianos e nicenos (HILÁRIO, *A resposta apologética*). Ao final do exílio, por volta de dezembro de 361, voltou a defender as doutrinas de Niceia, visto que Constâncio já morrera (JERÔNIMO, *Sobre Homens Ilustres*, III 100), e essa proposta despontava como vencedora, surgindo daí o libelo *Contra Constâncio*. Além disso, é

> possível e mesmo provável que o texto do livro *Contra Constâncio* tenha sido conhecido por um círculo de amigos, ou pelo menos algumas partes deles, antes de dezembro de 361. Mas a redação definitiva – que permite dizer que o livro está escrito – só aconteceria após 3 de novembro de 361, data da morte de Constâncio (ROCHER, 1987, p. 30-31).

Assim, fica claro que a postura do bispo gaulês era pautada em estratégias político-religiosas que não tinham somente nas crenças religiosas seus parâmetros de ação, tal como sugerem alguns estudiosos da linha de Ladaria e Almudena López. Essa questão aparece bem ilustrada por uma passagem de Sulpício Severo (II, 45, 3), na qual se afirma que, após a morte de Constâncio (361), Hilário "convocou numerosos concílios na Gália, nos quais quase todos os bispos se retratavam publicamente do erro que haviam cometido e condenavam as disposições de Rímini devolvendo a fé da Igreja à sua forma primogênita"[130].

Uma das questões que mais complicam o entendimento dessa contenda é a dificuldade de se analisar criticamente o conceito de heresia, que foi, durante a Antiguidade Tardia, utilizado como estratégia de estigmatizacão infligida pelo grupo de maior poder em certo momento da disputa. A vitória de um grupo sobre o outro relacionava-se muito mais com determinada distribuição ou redistribuição de poder no interior da comunidade cristã do que com uma suposta superioridade ontológica do seu argumento ou uma fidelidade diante da revelação divina (SILVA, 2001, p. 100; MARCOS, 2009, p. 13-14).

Um aspecto comum às figurações de Hilário e Atanásio é o fato de que eles sejam categorizados ora como rigoristas e inflexíveis defensores do credo niceno, ora como articuladores habilidosos interessados em consolidar sua *auctoritas*. Barnes (1981, p. 230) é um dos defensores de que Atanásio desempenhava o papel de uma espécie de *outsider*, desfrutando de um poder independente do imperador. No outro extremo, Almudena Alba López (2010, p. 25) entende os posicionamentos dos bispos pró-nicenos dentro de um quadro frontalmente "oposto [...] à ideia de um soberano cristão exercendo as funções de um bispo, por um motivo

[130] frequentibus intra Gallias conciliis, atque omnibus fere episcopis de errore profitentibus, apud Ariminum gesta condemnat et in statum pristinum ecclesiarum fidem reformat.

de *libertas ecclesiae*". Evitando os excessos de ambos os polos, a perspectiva assumida aqui acompanha aquela que defende Silva (2015, p. 99), quando afirma o seguinte, citando Paul Robinson Coleman-Norton:

> o mais notável é a concepção de Constâncio de que os Bispos não constituíam um poder independente da vontade imperial, mas deveriam submeter-se às orientações do soberano, o que o leva a pronunciar a célebre sentença em Milão (355), diante de uma assembleia de bispos que relutava em referendar a deposição de Atanásio: "A minha vontade tem força de cânone".

Tudo indica que os bispos não eram totalmente submissos ao imperador, nem totalmente independentes. Naquele contexto, seus posicionamentos exigiam acordos e negociações, pois apenas desse modo sua influência podia prosperar e se fortalecer. Nesse sentido, alianças provisórias e pactos de ocasião foram definidos entre uma parte dos clérigos e o regente imperial. A documentação tardo antiga sugere que contestações às interferências do imperador só surgiam quando se opunham diretamente aos seus próprios interesses. Deixando de lado essas ocasiões, os bispos de modo geral não hesitavam em clamar pela arbitragem do regente (SETTON, 1941, p. 80; ARNOL, 1989, p. 181).

Isso indica que, mesmo não tendo a almejada unidade institucional cristã, os membros dos núcleos eclesiásticos comportavam-se de modo suficientemente organizado para fazer frente àqueles que consideravam ameaçadores para as suas crenças. Outro ponto importante é a tolerância dos magistrados imperiais com a população e a fidelidade dessa para o com seu bispo, quando reconhecido como legítimo. Desde o Concílio de Arles (314), a comunidade perdeu o espaço de livre escolha do seu bispo para as deliberações provenientes do próprio corpo episcopal. No entanto, o apoio e a lealdade desses fiéis permaneciam fundamentais para que o clérigo se mantivesse nesse cargo (NORTON, 2007, p. 20).

Migue Marvilla (2007, p. 61) esclarece em seu livro *O Império Romano e o Reino dos Céus: A construção da imagem sagrada do imperador em "De laudibus Constantini", de Eusébio de Cesaréia (séc. IV d.C.)*, que "o cristianismo não fez sua entrada e sedimentou sua permanência em um mundo carente de princípios morais ou ansioso por novas regras de comportamento [...]. Ao contrário, compartilhou com os outros cultos o mesmo ambiente social, cultural e econômico". Logo, o século IV ofereceu oportunidades para que as comunidades cristãs se organizassem na direção de um sistema institucional, em bases robustas o bastante para conectá-las a padrões de orientação e estratégias de proteção capazes de repelir quaisquer elementos discordantes, mas também de absorver aqueles elementos que lhes agregassem valor.

Oportunidades desse tipo geralmente surgem apenas em momentos de muita tensão e crise: os clérigos desse século vivenciaram inúmeras disputas, desordens e intervenções imperiais — às vezes *manu militari* —, alianças e rupturas, formulações conflitantes de doutrinas e muitos exílios e sínodos. Daniel Boyarin (2013, p. 14), em *Espacios fronterizos: Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*, chama esse tipo de conjuntura de "delimitação de fronteiras" e afirma que ele propõe "um discurso igualmente relativo ao puro e autêntico, ao mesmo tempo em que oposto ao impuro e contaminado"[131].

Nesse mesmo ponto, Gregory Duncan Woolf (2015, p. 332) chama atenção para afirmar que houve uma "asserção de uma nova identidade social baseada unicamente na filiação religiosa e que transpõe as fronteiras sociais"[132]. Woolf não parece estar sugerindo que o termo "transpor" indique uma desvinculação social ou um posicionamento à parte da sociedade. Seria antes o contrário disso: nesse processo de formação de um sistema a partir de uma religião estruturada institucionalmente, concebido para servir os interesses do Império e de uma emergente elite clerical, o desejo de unificação da Igreja surge como um desdobramento de tentativas de estabilização social e instituição de uma nova paz romana.

Duas grandes confusões costumam acontecer quando se busca analisar o processo de formação da identidade romana cristã tardia. A primeira é entendê-la como algo desvinculado da sociedade não cristã e das diretrizes do governo imperial romano então vigente. A segunda é pensar a constituição da identidade cristã como algo exclusivamente binário do tipo cristão/pagão, cristão/herético ou até cristã/judeu. A perspectiva adotada aqui considera que a

[131] Fronteiras são construções. São processos social e historicamente — vale dizer, simbolicamente — produzidos. Devem ser concebidas mais como abertura e atualidade, do que como dado ou acabamento. São locais de mutação e subversão, regidos por princípios de relatividade, multiplicidade, reciprocidade e reversibilidade. A fronteira é o reino da relação (ao qual Bachelard se refere). Fronteiras são sítios da exacerbação e dos excessos onde limites são ultrapassados. Por isso, são espaços de rupturas e conflito: ambientes de extremidade, crista e culminação. Propiciam a originalidade pela via da multiplicação da experiência. Realizam modificações espirituais que as aproximações sucessivas possibilitam. Produzem diferença. Fronteiras são exterioridades: resultados expressivos, figuras, formas, imagens, tipos. Fronteiras são lugares de deslizamentos. Alianças, bifurcações e substituições que preparam o reconhecimento e a necessidade do limite. A fronteira é a vitória da contingência. Arranca a história da necessidade, estabelece o devir. A fronteira é uma zona cinzenta: onde os contornos são mal definidos, a separação e a ligação de campos opostos realizam-se sem vergonha. (SILVA, 2014, p. 15).

[132] O que se chama na presente tese de rede comunicacional partilhada são campos intelectuais legitimados por um círculo cultural que reúne no seu bojo membros com variados interesses em tensão, buscando ratificar as suas propostas doutrinárias (frequentemente em detrimento das demais). Tais sistemas são atravessados por narrativas amiúde validadas por aqueles que compartilham de uma mesma Paideia, constituída por elementos religiosos apresentados segundo os modelos da retórica clássica, a partir dos quais eventos da narrativa bíblica são ressignificados e aplicados a acontecimentos vivenciados no seu presente. Dentro desse ambiente cultural, haveria uma busca constante por pontos de interconexão capazes de congregar os diferentes e concorrentes círculos, com o objetivo de levá-los a uma situação em que alguns alcançariam a hegemonia (por meio da exclusão de outros), promovendo a concórdia em termos gerais por meio da legitimidade hegemônica, ainda que no âmbito de uma rede relacional sempre circunstancial e transitória.

identidade cristã se constitui por processos cambiantes de extrema fluidez, segundo aproximações/afastamentos e permanências/mudanças em relação a elementos ressignificados de outros padrões orientativos. A identidade cristã é formada entre fluxos e refluxos de agregações e dissociações manifestas com outros sistemas orientativos.

Gonzalo Fernández Hernández (1986, p. 132) alerta que, a partir de 353, Constâncio teria iniciado um intenso apoio a uma política de coerção religiosa que então teria sido aplicada também no Ocidente a partir do Concílio de Arles. Tal concílio revela que as posturas político-doutrinais na Gália eram bem menos dilatadas do que no Egito de Atanásio. Os clérigos gauleses se dividiam entre nicenos, eusebianos e aqueles que buscavam se posicionar entre esses dois grupos. Frente a esse panorama, o ambiente de Hilário era bem mais propício a uma postura de mediação explícita do que aquele de Atanásio. Porém, há de se ressaltar que os dois atuaram como habilidosos mediadores, ainda que o ambiente do alexandrino exigisse maior perspicácia e sensibilidade no trato com as posturas concorrentes.

A sequência da argumentação objetiva, em um primeiro momento, delinear de que modo a figura de Hilário tem sido apresentada e aproximada ao credo niceno; em seguida, rastrear como o bispo de Poitiers tentou se aproximar de Constâncio. O que interessa aqui é revelar sua tentativa de aproximação com o Império, algo bastante distinto daquilo que pesquisadores como Alba López e Ladaria têm admitido. A meta central do argumento é repensar a figura política do bispo *pictaviense* tanto em relação às medidas deliberadas por Constâncio, quanto à sua inserção como representante máximo do credo niceno no Ocidente. A presente abordagem contrapõe-se, portanto, às tentativas de encerrar todas as posturas de Hilário como as de alguém exclusivamente niceno, bem como àquelas que descrevem as suas atitudes como de ferrenha oposição e nunca de cooperação com a política imperial de Constâncio. Esses dois exames podem auxiliar a construir um tipo de representação que desfaça os exageros da imagem de um Hilário enquanto figura político-religiosa inexpugnável, apresentando a dimensão mais "diplomática" de sua atuação.

Hilário detinha uma característica importante para um estrategista político-eclesiástico desse período, qual seja, a sensibilidade para construir pontes e vias de diálogo entre os concorrentes mais inflexíveis. A postura acima referida demonstra a flexibilidade do gaulês que não se negava ao debate e à exposição ao contraditório, ainda que obviamente seja ela quem conduz o discurso e recorre a uma retórica dialógica para compor grande parte de uma obra como seu *Contra os arianos*. As ações e reações do bispo Hilário estiveram diretamente entrelaçadas ao seu exílio em 356 e foi em decorrência disso que escreveu esse livro, assim como as cartas endereçadas ao imperador e os libelos sinodais referentes aos ocorridos em

assembleias orientais. A tensão no meio eclesiástico ocidental aumentou substancialmente depois que Constâncio assumiu a administração de todo o Império e iniciou um processo de apoio à unificação político-doutrinária, dando azo às reivindicações de *libertas ecclesias* por parte dos partidários do credo niceno (ALBA LÓPEZ, 2013, p. 31).

Uma vez que o imperador deu o seu apoio à causa dos arianos, os bispos nicenos, dentre eles Atanásio e, em certos momentos, Hilário, iniciam uma ingente luta para tentar separar a Igreja do Império. No entanto, há de se refletir que se no período de Constantino os nicenos se beneficiavam do apoio do imperador e não cogitavam a separação, com Constâncio, que se autoproclamava *episcopus episcoporum*, e a definição de uma política ariana, essa independência se tornou um objetivo fundamental para as aspirações nicenas. Para tanto, a historiografia tem afirmado que, se no Oriente Atanásio foi um dos principais motivadores desse levante, no Ocidente, defendem que Hilário foi o mais importante baluarte dessa vertente nicena independentista. Tal posicionamento, contudo, parece constituir uma generalização historiográfica pouco crítica e talvez própria de uma das propostas de unificação do cristianismo. Ainda assim, não se pode negar que Hilário foi um árduo opositor dos bispos arianos na Gália.

Contrapondo-se à argumentação de pesquisadores como Alba López e Ladaria, a presente abordagem ambiciona oferecer um novo olhar sobre os confrontos político-religiosos enfrentados pelo bispo *pictaviense*. Tal perspectiva questiona a postura de Ladaria (1989, p. 17), para quem "o nome de Hilário vai ser ligado indissoluvelmente ao de Atanásio, na luta antiariana". Tal aproximação é um expediente retórico para tentar aproximar o bispo de Poitiers de uma unicidade cristã que iria se tornar a hegemônica. Nesse mesmo sentido, Alba López (2011, p. 160) defende que a postura de Hilário "contrasta de maneira evidente com o modelo ideológico proposto por Eusébio de Cesareia com respeito ao papel desempenhado pelo monarca no seio da Igreja". Esse posicionamento também não é inteiramente partilhado aqui, haja visto que é por demais generalista e pouco atento a certas nuances: o livro *Contra os arianos* também é um tratado político cuja proposta sugeria uma legitimidade específica para o poder do imperador romano.

Em suma, o maior problema desses dois entendimentos é que aceitam o libelo *Contra Constâncio* como a representação máxima das posturas de Hilário. A problemática, contudo, é mais complexa do que isso, pois houve tentativas de negociação, aproximação e diálogo com o imperador acerca dos ocorridos religiosos. A *Carta ao imperador Constâncio* e os livros *Contra os arianos* e *Sobre os Sínodo* fornecem subsídios suficientes para afirmar que Hilário não foi inflexível, mas sim que possuía autonomia em relação às posturas mais rígidas dos defensores

de Niceia. C. F. A. Borchardt (1966, p. 10) afirma, em seu livro *Hilary of Poitiers in the arian struggle*, que o bispo Gaulês prosseguiu com a tradição de "Irineu, como ele teólogo, polemista, apologista, ao mesmo tempo, um orador, escritor e organizador, mas antes de tudo, e em todas as coisas, um homem de ação e combate". Assim sendo, cumpre não perder de vista que o *Contra os arianos* é um tratado político-doutrinal onde a organização de uma ordem celestial sistematicamente remete à própria organização, simbolização e constituição de uma unicidade cristã na Gália, segundo os interesses de ninguém menos que o próprio imperador.

Equilíbrio religioso e unidade política eram fatores que, ao longo da primeira metade do século IV, eram intrincadamente indissociáveis e a energia dispensada pela administração romana — como sob o Império de Constâncio —, interferindo amiúde em assuntos religiosos, evidencia que tais debates, sobre a consubstancialidade ou não de Cristo, importavam não apenas para a organização interna da Igreja cristã, mas também para a de todo o Império (VAN DAM, 1997, p. 254, COULANGE, 1922, p. 174). A partir do momento em que o imperador Constantino e seus filhos conferiram liberdade de culto e sucessivos privilégios aos cristãos, esses passaram a ter obrigações com a unidade simbólica do Império (ATANÁSIO, *Apologia ao imperador Constâncio*, 28; *História dos arianos*, 73). Com Constâncio, essa obrigatoriedade aumentou, como indicam os sucessivos sínodos e concílios ocorridos no Ocidente sobre a tutela dos bispos Saturnino de Arles, Ursácio de Singidunum e Valente de Mursa, que aspiravam estabelecer maior unidade entre os grupos cristãos que ali disputavam. Sobre esse trabalho dos bispos arianos, Hilário informa o seguinte: "já por quase todas as províncias do Império Romano muitas igrejas estão infectadas pela doença dessa pregação pestífera" (HILÁRIO, *Contra os arianos*, VI, 01)[133]. E, na sequência, afirma:

> Falo, pois, sob a vigilância de todos os hereges nas ocasiões de cada uma das palavras que pendem para dentro minha boca, e todo o caminho do meu sermão ou é cortado por desfiladeiros, ou cortado por armadilhas, ou por armadilhas estendidas. Agora, que seja árduo e difícil, pouco lamento: certamente não subo pelos meus, mas pelos degraus apostólicos. Na verdade, estou sempre em perigo, sempre temo ou me perder nos desfiladeiros, ou cair na cova, ou ser seduzido por armadilhas. Certamente havendo de proclamar o único Deus, segundo a lei, os profetas e os apóstolos, Sabélio apresenta-se diante de mim, devorando-me todo da mesma maneira que o alimento desejado com uma mordida crudelíssima sob a declaração dessa palavra. [...] Sobre os outros, os quais não são ignorados por todos que estão fora da Igreja, calo-me. Por isso, na verdade, embora frequentemente condenado e abandonado, hoje, até o presente momento, o mal ainda é interno (HILÁRIO, *Contra os arianos*, VII. 03)[134].

[133] multis jam per omnes ferme ro mani imperii provincias ecclesiis morbo pestiferae hujus praedicationis infectis.

[134] Sub specula enim ommium haereticorum ad occasiones singulorum verborum in os meum pendentium loquor, et omne sermonis mei iter aut angustiis praeruptum, aut foveis incisum, aut laqueis praetentum est. Iam quod

Em um sentido amplo, essa citação salienta o que ponto as disputas tinham tomado o ambiente eclesiástico, promovendo, em vez de seu fortalecimento com o apoio do Império, um verdadeiro processo de fragmentação. Em um sentido específico, tais celeumas intensificaram-se ainda mais à medida em que as comunidades e as posturas eclesiásticas particulares, antes toleradas, foram colocadas em situações de enfrentamento, buscando com isso produzir, por meio de negações e de um tipo de "autossegregação", uma orientação político-doutrinária única.

Hilário estava muito interessado em ser o árbitro de uma concórdia, tentando ora orientar o imperador, ora conduzir os bispos do Oriente e do Ocidente a um entendimento mútuo. Entretanto, essa postura tem sido negligenciada ou esquecida por parte da historiografia especializada. A sua tentativa de aproximação de Constâncio tem sido interpretada simplesmente como um ato ingênuo de inocência:

> A ingenuidade do bispo de Poitiers é evidente: Hilário estava convencido de que Saturnino de Arles estava transmitindo ao imperador um relato errôneo do sucedido e que através de mentiras e enganos, o mesmo [...] tinha buscado a sua ruína. [...]. O que Hilário não sabia é que do acontecido em Béziers e do seu exílio era Constâncio o único responsável (ALBA LÓPEZ, 2011, p. 220)

Posturas como essa têm dominado a análise historiográfica dos escritos e da imagem de Hilário. É preciso se contrapor frontalmente a esse tipo de posicionamento, principalmente por sua insistente pressuposição de uma unicidade atemporal do sujeito da história e do discurso. Essa abordagem, assim como a de Ladaria, não apresenta as disputas político-doutrinárias como o livre processo de concorrência pela *auctoritas* cristã que certamente ocorreu, segundo os ditames de uma concorrência aberta na qual não preexistiam os verdadeiros mandatários da mensagem de Jesus contra os hereges deturpadores da fé perfeita[135]. Nesse

arduum ac difficile sit, minus conqueror: non meis enim, sed apostolicis scando gradibus. Mihi vero aut augustiis decedere, aut in defossa incidere, aut plagis illaqueari, semper in periculo, semper in metu est. Praedicaturo enim secundum legem et Prophetas et Apostolos unum Deum, adest mihi Sabellius, totum me sub verbi huius professione tamquam desideratum cibum morsu saevissimo transvorans. [...] De caeteris teceo, qui ab omnibus esse extra Ecclesiam non ignorantur. Hoc vero damnatum et abiectum licet frequenter, sed internum hodie adhuc malum est.

[135] Tal posição buscava "negociar estereótipos, características de fabricação e marcar aqueles que são diferentes como inferiores, censuráveis ou ameaçadores". Assim "a denegação do 'outro' parece essencial para moldar o retrato interior, a marginalização que define o centro, o espelho reverso que distorce o reflexo do oposto e aprimora o do titular." (GRUEN, 2011, p. 1). No contexto de Atanásio e Hilário, esse autorretrato só era obtido porque tais processos não os impediam de se valer de elementos das propostas desses "perturbadores" do consenso para justamente estabelecer tal concórdia.

contexto, todos esses atores coparticiparam de algum modo desse movimento religioso que, nascido como muitas outras seitas judaicas, veio a ser chamado de cristianismo e só foi relativamente institucionalizado — após inúmeras tensões e conflitos tanto externos quanto internos — pela instituição de uma unidade centralizadora forte.

Em desacordo com as posturas supracitadas, afirma-se aqui que o *Contra os arianos* de Hilário pode ser entendido como um tratado político-doutrinal, porquanto foi elaborado para tentar solucionar um dos maiores problemas do seu período, qual seja, o de aproximar o Império e a Igreja. O vínculo entre esse documento e a política imperial tem sido negligenciado pela historiografia ou apresentado de modo insatisfatório. Todavia, cumpre não perder de vista que a unidade política cristã ordenada por meio de uma divindade hierarquicamente estática, como era a proposta ariana, seria bem distinta daquela apresentada pelos nicenos, em que Pai e Filho formariam uma unidade absoluta. Logo, tais debates eram concorrentes tanto para formar uma só identidade cristã, quanto para organizar elementos que substanciariam a unidade político-religiosa do Império.

Ramón Teja Casuso (1999, p. 76) afirma que o bispo na Antiguidade Tardia se apresentava como uma figura herdeira da política do mundo clássico greco-romano[136]. Sabendo disso, não parece haver motivo para que o bispo de Poitiers constituísse exceção. Sua imagem foi construída também nesse âmbito de negociações e sucessivas tentativas de cooptar o maior número de apoiadores ao que defendia, a partir de duas vias principais: com seus iguais, outros bispos, e com o regente imperial, que era o detentor da autoridade para definir quem era ortodoxo ou não (FOURNIER, 2006, p. 161; HESS, 2002, p. 81).

O bispo Hilário possuía uma importante habilidade política e uma sensibilidade "diplomática" que o permitiram frequentar de modo flexível e tranquilo um debate onde alguns posicionamentos se manifestavam de forma rígida, quiçá monolítica. Exemplo da sua capacidade "camaleônica" pode ser encontrado no trecho em que — a par da notícia sobre a morte do imperador Constâncio — escreve rapidamente aos bispos gauleses dizendo:

> O combate de agora nos opõe a um perseguidor que nos engana, a um inimigo que nos bajula, a Constâncio, o Anticristo: que não fere as costas, mas afaga a barriga; não proscreve para a vida, mas nos enriquece para a morte; não empurra da prisão à liberdade, mas nos honra dentro do palácio para a servidão; não sacode o corpo, mas

[136] Greco-romano e judaico-cristão são nomenclaturas que presumem não somente a existência de choques entre essas culturas, mas também trocas. Assim, tais elementos compartilhados, ressignificados ou apropriados seriam formas político-religiosas, literárias e culturais que não poderiam ser asseverados como provindo apenas de um dos lados, mas presentes em pontos móveis de interconexões/cruzamentos, em constante deslocamento de uma cultura para a outra.

> ocupa o coração, não corta a cabeça com a espada, mas mata o espírito com ouro; não ameaça para o fogo em público, mas acende o inferno em particular (HILÁRIO, *Contra Constâncio,* 5)[137].

A narrativa de Hilário carrega uma clara alusão aos cânones da retórica cristã tardia, com a supressão espaço-temporal, ao elencar os livros bíblicos, a auto-estigmatização como perseguido e, portanto, como herói que resiste em nome da fé verdadeira (DOIGNON, 1971, p. 103). Em *Contra Constâncio* (7), fica evidente a invocação da ideia de *parrésia* (παρρησία), de *libertas*, mesmo sendo ousado falar com liberdade diante da *auctoritas* imperial romana, em qualquer consequência.

> Embora a sã doutrina seja exilada, agora, por muitos, reunindo mestres para si de acordo com a sua vontade, a verdade da pregação não será exilada de todos os santos. Então exilados falaremos por meio desses livros, e o discurso de Deus, que não pode ser contido, correrá livre, advertindo sobre esse mesmo tempo da profecia apostólica [...]. E, por outro lado, não nos lastimaremos sobre esses tempos: mas nos alegraremos, pois, a iniquidade se terá mostrado por meio desse tempo do nosso exílio, no qual o que não pode suportar a verdade, a fim de que, segundo a sua vontade, reúna professores para si mesmo, afaste os pregadores da sã doutrina: em nosso exílio estamos alegres e exultantes no Senhor, e mantivemos em nós a plenitude da profecia apostólica (HILÁRIO, *Contra os arianos*, X, 4)[138].

Tais discursos, contudo, não eram proclamados aos sete ventos, mas eram de acesso cuidadosamente controlado. Esse escrito de Hilário, por exemplo, só foi confiado a círculo restrito, antes de dezembro de 361, conhecendo maior divulgação apenas após a morte do imperador (ROCHER, 1987, p. 31). Já o texto de Atanásio, por sua vez, é um feroz panfleto anônimo contra Constâncio, escrito em terceira pessoa, embora também recorra a todos os artifícios retóricos da época:

> Terríveis, de fato, e piores do que terríveis são essas (ações)! E conveniente com as atitudes similares do fingido Anticristo. Quem, ao vê-lo assumindo a liderança dos seus pretensos bispos, poderia presidir causas eclesiásticas que não deixam de ser a

[137] At nunc pugnamus contra persecutorem fallentem, contra hostem blandientem, contra Constantium antichristum: qui non dorsa caedit, sed ventrem palpat; non proscribit ad vitam, sed ditat in mortem; non trudit carcere ad libertatem, sed intra palatium honorat ad servitutem; non latera vexat, sed cor occupat; non caput gladio desecat, sed animam auro occidit; non ignes publice minatur, sed gehennam privatim accendit.

[138] Sed licet nunc a multis, coacervantibus sibi secundum desideria sua magistros, sana doctrina exculet; nom temen a sanctis quibusque praedicationis veritas exsulabit. Loquemur enim exsules per hos libros, et sermo Dei, qui vinciri nom potest, liber excurret [excurrit], de hoc eodem apostolicae prophetiae admonens tempore [...]. Ac de temporibus non queremur: quin etiam gaudebimus, quia iniquitas se per hoc exsilli nostri tempus ostenderit, quo veritatis impatiens sanae doctrinae praedicatores, ut secundum desideria sua coacervet sibi magistros, relegat: exsilio notro laetantes er exsultantes in Domino, constutisse in nobis plenitudinem apostolicae prophetiae.

> exclamação que Daniel chamou de "abominação de desolação"? Incorporando o cristianismo, entrando nos lugares sagrados e ali permanecendo, esvazia as igrejas, transgredindo seus cânones, e intimida pela violência a (aceitarem) os seus próprios (decretos). Alguém se aventuraria agora a dizer que este é um tempo de paz com os cristãos, e não de perseguição? Uma perseguição, de fato, como nunca surgiu antes, e que talvez ninguém mais volte a suscitar, exceto o "filho da ilegalidade"[139]; porque os inimigos de Cristo é que mostrarão (ao mundo), a imagem (dos cristãos) voltando à vida, nesse exato momento! (ATANÁSIO, *História dos arianos*, 77, 83-84)[140].

Nessa citação, pode-se notar que havia no meio clerical um enriquecimento acontecendo a olhos vistos e Atanásio desenvolveu, a partir dos usos de memórias de martírios e atos de perseguições de outrora, formas de estabelecer a sua própria legitimidade, produzindo uma imagem/memória extremamente negativa do imperador (CASTELLI, 2004, p. 34; FLOWER, 2019, p. 22). A qual Lúcifer de Cagliaris, em seu expressivo texto *A necessidade de morrer pelo Filho de Deus* (4), exacerba ainda mais afirmando que:

> Sabemos que essa instrução nos foi entregue por inspiração divina, para que, sem medo nenhum dos soldados, preservemos a força de tão grande nome, visto que já há muito tempo o desejo por uma lembrança eterna afastou do anseio desta vida, a comunhão de Cristo separou cada um para pisotear todas as coisas terrenas. O combate da tua crueldade aumenta, Constâncio; mas observa que a glória cresce para os soldados de Cristo, e, além do mais, não somos impedidos pela linha de batalha por medo de torturas, mas antes somos chamados para a linha de batalha por suas próprias torturas. Não poderás negar que assim seja, quando observas que os cristãos em todo o mundo, com igual e semelhante ardor da virtude, animados para gerar o conflito, quando vês que os teus elogios que devem ser detestados não enganam a resistência incorruptível da fé dos soldados de Cristo, nem as ameaças da tua ira apavoram, nem o sofrimento da tua carnificina e a tormenta da crueldade o subjugam; claramente com ele permanecendo em nós e sempre está conosco em acordo, aquele que disse aos apóstolos abençoados: "estou convosco sempre até a consumação dos séculos"[141].

---

[139] A frase "filho da ilegalidade" parece ser uma emanação das frases vizinhas "homem da ilegalidade" e "filho da condição" em 2 Tessalonicenses 2:3. Essa afirmação de que as ações de Constâncio representam uma composição sem precedentes também aparece em Hilário, *Contra Constâncio I* (FLOWER, 2016, p. 107).

[140] Δεινὰ μὲν οὖν καὶ πέρα δεινῶν τὰ τοιαῦτα· πρέπουσα δὲ πρᾶξις ὅμως τῷ σχηματιζομένῳ τὰ τοῦ Ἀντιχρίστου. Τίς γὰρ, βλέπων αὐτὸν ἐξάρχοντα τῶν νομιζομένων ἐπισκόπων καὶ προκαθήμενον τῶν ἐκκλησιαστικῶν κρίσεων, οὐκ ἀκολούθως ἂν εἴποι τούτ' εἶναι τὸ διὰ τοῦ Δανιήλ εἰρημένον βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως; Τὸν γὰρ Χριστιανισμὸν περιβεβλημένος, καὶ εἰς τοὺς ἁγίους τόπους εἰσερχόμενος, ἑστηκώς τε ἐν αὐτοῖς, ἐρημοῖ τὰς ἐκκλησίας, παραλύων τοὺς τούτων κανόνας, καὶ τὰ ἴδια κρατεῖν βιαζόμενος. Ἆρα τις ἔτι τολμᾷ λέγειν τὸν καιρὸν τοῦτον εἰρηνικὸν εἶναι Χριστιανών, καὶ οὐ μᾶλλον διωγμόν; καὶ διωγμὸν, οἷος οὔτε πώποτε γέγονεν, οὔτε τάχα τις ποιήσει ποτὲ τοιοῦτον, εἰ μὴ ἄρα ὁ υἱὸς τῆς ἀνομίας, οἱ Χριστομάχοι δεικνύουσιν, ἀναζωγραφοῦντες ἐν αὐτοῖς ἤδη.

[141] novimus hanc esse nobis traditam divinitus disciplinam. ut sine ullo terrore militiae vim tueamur tanti nominis, quippe quos iam pridem aeternae memoriae cupiditas abstraxerit a desiderio istius lucis quosque ad calcanda omnia terrena Christi societas segregarit. Crescit, Constanti, crudelitatis tuae pugna; sed crescere adverte et Christi militibus gloriam, nec retardamur denique ab acie tormentorum metu, sed ipsis magis tuis tormentis ad aciem provocamur. Haec ita esse negare non poteris, quando conspicias pari et simili calore virtutis Christianos toto in orbe ad gerendum certamen animatos, quando videas militum Christi incorruptam fidei firmitatem quod non detestendae tuae blanditiae decipiant, non minae furoris tui terreant, non cruciatus tuae carnificinae ac tormenta

Todavia, a postura de Lúcifer foi extremista não possui capacidade nem representatividade nem proposta político-religiosa viável diante de uma igreja que dependia dos recursos do Império. A citação referenciada demostra uma desvinculação até mesmo de Atanásio que em certo momento de sua carreira buscou apoio imperial e reconhecimento diante dos eusebianos. Tal contraponto não objetiva destruir ou negar o valor da resistência dos bispos de Alexandria e Poitiers frente aos arianos mais radicais, ou até mesmo ao imperador, mas somente enfatizar as suas posturas como clérigos sagazes, mediadores e hábeis negociadores políticos. Isso pode ser bem observado ao se avaliar uma carta de Hilário (*Carta ao imperador Constâncio*, 8) enviada de Constantinopla a Constâncio: "Que com o sínodo que está presente, que agora contesta a respeito da fé, seja julgado digno de ouvir sobre as Escrituras evangélicas, e que eu fale contigo as palavras do meu Senhor Jesus Cristo, de quem sacerdote exilado sou"[142].

Entre os anos de 358 e 361, os grupos cristãos de maior representatividade eram os arianos moderados e os nicenos[143], experimentando, por isso, uma série de atritos e conflitos pela obtenção da hegemonia doutrinária. Todos os grupos ditos arianos eram fortemente confrontados pelo bispo alexandrino Atanásio, enquanto Hilário defendia — em seu *Sobre os Sínodos* — que se poderia chegar a uma fórmula consensual entre arianos moderados e nicenos. E, no *Contra os arianos*, sua proposta inovava ainda mais, não sendo totalmente compatível com nenhum desses grupos eclesiásticos, pois afirmava que "é o unigênito Filho de Deus: não é inascível" (HILÁRIO, *Contra os arianos*, IV, 15)[144], algo que o credo niceno não postulava, mas que parece ser perfeitamente aceitável para os arianos moderados. Todavia, Hilário também afirmava a existência de "um Deus que nasceu de Deus" (HILÁRIO, *Contra os arianos*, II, 20)[145], algo com que nenhum ariano, nem mesmo o mais moderado deles, concordaria. Disso se depreende que a estratégia de Hilário era pontuar elementos concordantes entre as propostas divergentes para tentar unificá-las em uma unidade credível de concórdia por todos eles (GUILLOU, 1968, p. 44; GALTIER, 1959, p. 609).

---

crudelitatis devincant, illo videlicet in nobis manente et nobiscum semper constituto qui ad beatos apostolos dixerit: "vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.

[142] ut praesente synodo, quae nunc de fide litigat, pauca me de Scripturis evangelicis digneris audire, et loquar tecum verbis Domini mei Jesu Christi, cujus vel exsul sum, vel sacerdos.

[143] Interessante notar que pouco se sabe sobre as subdivisões dos nicenos, enquanto os cristãos arianos são apresentados pela historiografia a partir de inúmeros grupos divergentes.

[144] est enim unigenitus Filius Dei: non innascibilis.

[145] Deus qui a Deo natus est.

Para compreender de que modo esses dois bispos participaram dessas disputas em seus próprios contextos, cumpre esclarecer quais as influências receberam dos seus antepassados e contemporâneos. Faz-se necessário demonstrar de que modo tais querelam se adaptaram do espaço de debate eclesiástico mais próprio do Oriente para aqueles que se abriam em plagas ocidentais, atentando para os objetivos e as circunstâncias em que o Ocidente de Hilário buscou interpretar o embate entre arianos e nicenos. Houve permanências e rupturas nesse diálogo entre o mundo oriental e ocidental da disputa eclesiástica, com consequências profundas para o tema aqui estudado. Enfim, deve-se entender ainda de que modo Atanásio e Hilário orientaram, promoveram e nortearam a participação popular em torno a essa questão.

1.3.1 – Atanásio: vida, elevação eclesiástica e escritos

A imagem político-eclesiástica de Atanásio tem sido um campo de disputa há bastante tempo. Nos séculos XVIII e XIX ela recebeu em geral elogios em tons muitas vezes hagiográficos que faziam dele o principal representante do credo de Niceia. No entanto, em meados do século XX, essa recepção positiva mudou para uma análise mais aberta a críticas (MADIGAN, 1998, p. 222)[146]. Essa abordagem foi aventada especialmente por estudiosos alemães, como Otto Karl Seeck (1850-1921), Eduard Schwartz (1858-1940) e Hans-Georg Opitz (1905-1941) (ARNOLD, 1989, p. 26; LEEMANS, 2000, p. 109). Dos três, somente Opitz realmente estudou toda a tradição manuscrita de Atanásio, realizando um importante trabalho — *Untersuchungen zur Ueberlieferung der Schriften des Athanasius*[147] — que, mesmo interrompido com o advento da Segunda Guerra Mundial, ainda permanece um ponto de referência para a área (MARTIN, 1996, p. 1-5).

Nas pesquisas dos estudiosos mencionados, o bispo alexandrino é visto como um político da Igreja, alguém impiedoso e interessado apenas em fazer valer as suas próprias vantagens. Durante todo esse longo período, portanto, prevaleceu na pesquisa sobre Atanásio abordagens cunho dualista: ou ele era um homem "inescrupuloso e faminto por poder" ou "o grande campeão da verdade" (ARNOLD, 1989, p. 26, p. 30; MORALES, 2006, p. 16)[148]. Pierre

[146] As críticas a Atanásio estão divididas em três categorias: a de falsificação de documentos; a possível irregularidade de sua nomeação ao bispado; e o uso de violência contra os seus adversários (ARNOLD, 1989, p. 25).

[147] Uma tradução do título do livro seria algo como *Investigações sobre a transmissão dos escritos de Atanásio*.

[148] Jean-Marie Leroux (1974, p. 145-146) critica com ironia essa postura hagiográfica nos trabalhos sobre Atanásio, afirmando que quem se deixar conduzir pelos registros tradicionais da história da Igreja acreditará que

Bourdieu (2006, p. 183) traz, em "A ilusão biográfica", reflexões importantes para quem queira se debruçar sobre essas disputas em torno à construção biográfica de personagens de destaque na história. A meta da presente argumentação é visitar as figurações dos dois bispos e indicar a historicidade das suas ações à luz dos seus contextos (COMPAGNON, 2012, p. 84). As carreiras e as obras dos bispos aqui estudados devem ser encaradas fora dessa perspectiva simplista, unidirecional, segundo a qual haveria um conjunto de ações plenamente coerentes e "ordenadas segundo relações inteligíveis". Afinal, a adoção desse tipo de pressuposto impõe aos dados uma falsa impressão de que todas as ações de uma pessoa necessariamente se conduzam segundo critérios organizacionais (como coesão e coerência), extraindo retrospectiva e prospectivamente desses dados biográficos uma lógica artificial e pouco atenta aos movimentos da vida na história. Sabendo que o agir humano é senão uma rapsódia heterogênea de idas e vindas, tropeços e vitórias, permanências e retrocessos, é preciso cuidado com a adoção de pressupostos que fundamentam uma ilusão biográfica[149].

As documentações disponíveis para a investigação da biografia de Atanásio beberam demasiadamente nos textos do próprio bispo ou em fragmentos retirados dos escritos de Epifânio de Salamina e Sabino de Heracleia[150]. Mais tardiamente, os relatos de Sozômeno, Sócrates de Constantinopla e Teodoreto de Ciro ampliaram esse conjunto de fontes, mas

---

a personalidade de Atanásio, e o mesmo poderia ser dito sobre Hilário no Ocidente, dominou toda a crise ariana no século IV. Desde a sua presença discreta, mas "efetiva", com o seu bispo Alexandre no Concílio de Niceia em 325, até a sua morte em 373, Atanásio teria sido o campeão indiscutível da fé ortodoxa em face das representações multifacetadas do arianismo. Essa interpretação, indiscutivelmente aceita pela maioria dos historiadores, tem o duplo apelo de constituir, na sua simplicidade, um monumento confortável para o historiador e uma visão consoladora para o crente. A história desse confronto é, além disso, dramática; inclui até um instante patético em que o campeão, abandonado pelos seus amigos e atacado por todos os lados, resiste sozinho, apesar de agressões, traições e deserções. Então, o ponto de inflexão toma forma, os oponentes de Atanásio perdem o fôlego, variam nas suas fórmulas de fé, são divididos e a coalizão é afrouxada. Finalmente, Atanásio, magnânimo, estende a mão amiga aos que se perderam inconscientemente entre os hereges e morre em paz, enquanto tenta curar as feridas causadas pela crise trinitária. É de se lamentar, pois, não poder subscrever totalmente a um panegírico tão inspirador e comovente.

[149] "É como se da heterogeneidade e do emaranhado de significados possíveis, a consciência elegesse uma expressão homogênea, compreensível, contável, compatível com o tempo externo e mecânico compartilhado pelas pessoas, permitindo propor um significado único ou principal ao instante. O instante, assim, seria a síntese da contraposição entre a totalidade heterogênea da consciência e a expressão homogênea de um significado." (GOMES, 2010, p. 9). Durante os séculos I e II, havia tensões dialéticas constituídas pela relação cultural entre essa heterogeneidade de percepções, do que seria ou deveria ser um cristão (a sua identidade), e uma necessária expressão homogênea dos sentidos e da orientação das comunidades. No entanto, com o advento dos séculos III e IV, esse processo de negociação constante passou a ser monopolizado por um grupo que se pretendia diferenciado, formado por eleitos, únicos detentores de uma relação especial com a divindade, os bispos. O processo de institucionalização, ou a sua tentativa, procurou gerenciar as experiências cristãs a fim de monopolizar as relações entre os fiéis, os eventos formativos do passado apostólico e a divindade.

[150] bispo macedoniano, fez por volta de 375 uma coleção de atos dos vários concílios que se havia reunido durante a controvérsia ariana, com intenções antinicenas. O documento foi perdido. Sendo muito utilizada por Sócrates e ainda mais por Sozômeno, que dali obtiveram notícias muito importantes (SIMONETTI, 2002m, p. 1239).

permanecem dependentes dos relatos de Atanásio. Frente a essa documentação, marcadamente histórico-apologética, sobreviveu apenas um documento capaz de fazer oposição a isso e apresentar uma perspectiva diferente, a *História Eclesiástica* de Filostórgio; além, claro, do valioso *Papyrus London* 1914, no qual se encontra uma carta do monge meliciano Calisto aos seus irmãos Paieous e Patabeit. No entanto, é necessário asseverar que, ao molde dos escritos clericais, esses também apresentam perspectivas bastante limitadas.

Sobre a vida pública de Atanásio antes da sua elevação ao diaconato em Alexandria, há um profundo silêncio documental[151]. Para esse período, os vestígios mais importantes disponíveis hoje são os seus próprios escritos, principalmente as *Cartas Pascoais* e a *História acéfala*, além do *Panegírico de S. Atanásio*, escrito por Gregório de Nazianzo e pronunciado em 379, em Constantinopla, para (re)comemorar o aniversário da morte de Atanásio (DOIGNON, 1971, p. 49; ARNOLD, 1989, p. 46; BARNES, 2001, p. 4)[152]. Sendo um pouco mais velho que Hilário, Atanásio nasceu, segundo a tradição, no final do século III, entre 300 e 305, e faleceu em 2 de maio de 373 na mesma cidade (ATANÁSIO, *Cartas Festais,* 3)[153].

Bem diferente da tardia carreira eclesiástica de Hilário, a de Atanásio inicia-se bastante cedo, quando se torna leitor na igreja da qual Alexandre era o bispo em 318. Já em 319, Atanásio consagra-se Diácono, recebendo, pouco tempo depois, a nomeação de Secretário do bispo Alexandre, durante um Concílio ocorrido no primeiro semestre de 325, em Niceia da Bitínia (atual İznik, província de Bursa, Turquia) (MARTIN, 1996, p. 321-322; BARNES, 2001, p. 10; HAAS, 1997, p. 218). Sobre os primeiros anos da vida de Atanásio, existe o testemunho legado por Rufino de Aquileia (*História eclesiástica*, I, 13), mencionado aqui por Sócrates (*História Eclesiástica*, I, 15, 1-4):

> Conta Rufino que quando este (Atanásio) era uma criança muito pequena (κομιδῇ νήπιον), brincava com outros da sua idade de ser sacerdote. Era uma imitação do sacerdócio e das ordens sagradas. Na brincadeira, Atanásio era o bispo a quem era designado o trono episcopal! Cada uma das crianças era presbítero ou Diácono. E,

[151] Utiliza-se o termo elevação ao bispado para Atanásio, porque tal conquista nunca obteve um consenso amplo entre as comunidades cristãs do Egito e aquelas do restante do Império, principalmente em sua parte oriental. Sendo essa posição contestada inicialmente com grande força e depois tornando-se um mote de contra-argumento lançado pelos seus opositores. No caso de Hilário, aplicamos o termo ascensão pelo fato dele ter obtido concórdia em sua posse do bispado.

[152] Segundo Johannes Quasten (1973, p. 23), esse documento era conservado em latim com o título de *Historia Athanasii*.

[153] Atanásio mencionou a perseguição dos imperadores da época da Tetrarquia, em 303 e 305, como um acontecimento da sua infância, tendo, portanto, no máximo sete anos (ATANÁSIO, *História dos arianos,* VIII, 64).

> num dia dessa brincadeira, era justo o dia da memória do bispo mártir Pedro, que celebravam com perfeição! Nisso, o bispo de Alexandria, Alexandre, vinha passando: assistiu a brincadeira até o final. Mandou chamar os meninos; ficou sabendo da função escolhida para cada um deles na brincadeira: era um antever por antecipação, o que o deixou cheio de fé* (no menino) e encaminhou aqueles meninos à igreja, a fim de receberem educação, e, com especial atenção, Atanásio[154].

Havia em Alexandria a prática de angariar crianças pequenas para cantar os Salmos, fazer leituras e auxiliar no andamento litúrgico (MARTIN, 1989, p. 196). No entanto, é interessante constatar que nenhum outro documento transmite tal informação, sugerindo que talvez esteja mais ligada a um discurso hagiográfico — um tipo de história legitimadora, criada *a posteriori* — do que a um evento marcante da sua infância. Isso porque tal ocorrido, sem dúvidas, teria sido reverberado pelo próprio Atanásio nos seus escritos, uma vez que fortaleceria a sua legitimidade ao cargo de bispo e a sua imagem frente aos seus opositores. Documentos de referência para Sócrates, como a *Apologia contra os arianos* (51, 2; 9, 4) e a *Apologia ao imperador Constâncio* (30), de Atanásio, procuram apresentá-lo como alguém que surgiu de uma família humilde da *metropolis* e que ascendeu ao ambicionado cargo de bispo metropolitano de Alexandria, pelos seus méritos ascéticos e não por riquezas. Esse ponto é um elemento importante, que veio a ser relacionado com o seu exílio, posto que, com o discurso sobre as riquezas e a enorme influência de Atanásio, Eusébio de Nicomédia fez uma perigosa acusação, segundo a qual ele teria

> a intenção de barrar os navios com grãos, [...] de Alexandria para Constantinopla. [...] Alguns de nossos amigos estiveram presentes no palácio com Atanásio e ouviram as ameaças do imperador. Depois, Atanásio reclamou contra tal intriga – sustentando com firmeza sua posição: "Nunca que isso é verdade!" Como um **homem pobre** e sozinho seria capaz de fazer tais coisas? Eusébio não hesitou em repetir publicamente a acusação, e jurou que **Atanásio era rico e poderoso, e capaz de tudo** (ATANÁSIO, *Apologia contra os arianos*, I, 9, grifo nosso)[155].

---

[154]Τοῦτόν φησιν ὁ Ῥουφῖνος κομιδῇ νήπιον ὄντα, παίζειν σὺν ἑτέροις ἡλικιώταις ἱερὸν παίγνιον. Τοῦτο δὲ ἦν μίμησις ἱεροσύνης καὶ τοῦ καταλόγου τῶν ἱερωμένων ἀνδρῶν. Ἐν δὴ οὖν τῷ παιγνίῳ τούτῳ, Ἀθανάσιος μὲν τῆς ἐπισκοπῆς ἐκεκλήρωτο τὸν θρόνον· τῶν δὲ ἄλλων νέων ἕκαστος, ἢ πρεσβύτερον, ἢ διάκονον ἐμιμεῖτο. Ταῦτα ἔπαιζαν ὁ παῖδες κατὰ τὴν ἡμέραν, ἐν ᾗ τοῦ μάρτυρος καὶ ἐπισκόπου Πέτρου ἐπετελείτο μνήμη· τότε δὲ Ἀλέξανδρος καὶ ὁ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος διαβαίνων, ὁρᾷ τὸ γιγνόμενον παίγνιον· καὶ μεταπεμψάμενος τοὺς παῖδας, ἐπίθετο παρ' αὐτῶν τὸν ἐν τῷ παιγνίῳ κληρωθέντα τόπον ἑκάστῳ, προμηνύεσθαί τι διὰ τοῦ γεγονότος ἡγησάμενος*. Ἐκέλευσέν τε ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἄγεσθαι τοὺς παῖδας, καὶ παιδείας μεταλαμβάνειν, ἐξαιρέτως δὲ τὸν Ἀθανάσιον. *Esse verbo — ἡγέομαι — tem sentidos que transitam em torno à questão da confiança: pisar firme (sem medo de tropeçar), comandar seu exército (sem medo de perder a batalha), sustentar a palavra, a promessa (sem mentir) ... e ter fé, crer. É um particípio médio, que reforça o retorno semântico.

[155] περὶ σίτου δὲ καὶ πλοίων ἐποχῆς [...] τὴν ἀπὸ Ἀλεξανδρείας εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν [...]. του ταῦτά τινες τῶν ἐξ ἡμῶν ἔνδον ὄντες μετά Ἀθανασίου ἀκηκόαση τοῦ βασιλέως ἀπειλοῦντος. Εἶτα τοῦ Ἀθανασίου ὀδυρομένου ἐπὶ τῇ διαβολῇ, καὶ διαβεβαιουμένου, "μὴ εἶναι ταύτην ἀληθῆ·" πῶς γὰρ ἂν ἰδιώτης **ἄνθρωπος** καὶ **πένης**

Fica evidente o uso de testemunhas nessa narrativa, porque elas a podem outorgar uma aparente imparcialidade. Outro elemento importante é a reação enérgica do imperador frente a tão grave acusação[156]. No entanto, cumpre destacar sobretudo o incisivo debate sobre os usos da riqueza entre os bispos, já que essa questão poderia influenciar as suas imagens frente a outros clérigos e até mesmo com relação às autoridades romanas locais: como bispo, alguém já possuía muito poder e influência, sendo necessário lembrar que um bispo normalmente provém de uma *gens* rica, e tudo isso sugere a sua enorme capacidade de mobilização social e, portanto, o interesse imperial em manter uma vigilância cerrada (BROWN, 2016, p. 503-504; GARCÍA ÁLVAREZ, 2014, p. 82-83). Nesse caso, Atanásio tenta colocar-se como alguém de raízes pobres e, portanto, incapaz de mobilizar o impedimento da exportação, algo que não se sustenta, pois — como bispo de Alexandria — tal capacidade de influência poderia ser pressuposta como inerente ao cargo ocupado por ele.

Desse modo, o próprio Atanásio, no capítulo 13 da sua *História dos Arianos*, traz a única referência mais precisa sobre a sua família: a morte de uma tia. Segundo o testemunho, Gregório da Capadócia, seu substituto no episcopado de Alexandria, não permitiu que ela fosse sepultada na tumba ancestral da família (SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, 5.6; 6.12)[157]. O fato de sua família possuir uma tumba ancestral contradiz a sugestão de que sua *gens* seria de origem humilde, pois se sabe que a maioria das pessoas realmente simples não possuía tal espaço cerimonial de sepultamento. Além disso, como sua tia parece ter sido digna de tal cerimônia — despertando a atenção e a resistência do próprio bispo de uma cidade do porte de Alexandria —, isso é uma clara demonstração de que a base familiar de Atanásio deve ter sido determinante no desabrochar da sua carreira eclesiástica (HAAS, 1997, p. 218). Lateralmente, cumpre lembrar que ocasiões fúnebres são eventos de grande significação política nas comunidades locais, sendo possível imaginar que a decisão de Gregório da Capadócia tenha se

τηλικαῦτα δύναιτο; Εὐσέβιος οὐδὲ δημοσίᾳ παραιτησάμενος τὴν διαβολὴν, ὥμνυε **τὸν Ἀθανάσιον εἶναι πλούσιον, καὶ δυνατὸν**, καὶ ἱκανον πρὸς πάντα.

[156] Sendo quase exclusivamente bíblicas nos II e III séculos, a partir de meados do IV século foram incluídos, a esses elementos que outorgavam autoridade, os documentos eclesiásticos: regras de fé, especialmente documentos conciliares (DOIGNON, 1971, p. 478).

[157] Não se conhece muito sobre a vida e a formação de Gregório; a maior para das informações sobre ele provêm de documentos escritos por seus concorrentes. Assim, só se sabe que era oriundo da Capadócia, estudou em Alexandria e era de tendência ariana, tendo sido eleito para essa Sé, em 339, pelo apoio dos bispos próximos de Eusébio de Nicomédia (SÓCRATES, *História Eclesiástica*, XI; SIMONETTI, 2002e, p. 645).

guiado por um cálculo político com o objetivo de impedir uma mobilização pública da *gens* de Atanásio em um lugar de destaque.

Nesse sentido, mesmo sendo de uma fonte tardia, vale a pena ter mente o que escreveu Severo de Hermópolis (*História dos patriarcas da Igreja copta de Alexandria,* 1.8), pois o seu relato corrobora as informações supracitadas. Ele afirma que foi tão somente graças à riqueza e ao *status* social da família de Atanásio que ele pôde avançar na sua carreira até o episcopado. Complementarmente, Sócrates (*História Eclesiástica,* IV, 13, 04) ressalta que Atanásio, temendo os motins ocorridos em Alexandria (365/6), passou quatro meses escondido no mausoléu funerário da sua família.

No campo dos defensores da ideia tradicional de uma origem humilde, Barnes (2001, p. 10-14) ainda acredita que Atanásio veio de "classe baixa" e Ernest (2004, p. 372), que o bispo "era um homem simples". No entanto, não parece nada crível — em termos históricos — que alguém de origem humilde pudesse ascender ao posto de bispo metropolitano da capital do Egito naquele contexto. Isso por alguns motivos: primeiro, porque não há precedentes para esse tipo de ascensão em Alexandria; segundo, porque o tipo de apoio necessário para se alçar a um posto dessa importância implicava a necessidade de uma educação e uma frequentação das mais elevadas camadas da elite. Acresce-se a esses motivos gerais o que se sabe sobre a vida de Atanásio: a atitude persecutória de Gregório, impedindo a realização da cerimônia fúnebre em homenagem à sua tia na tumba tradicional da família, indica que sua *gens* não seria sem recursos; no *Contra os Pagãos* (I, 5; *A encarnação do Verbo,* VI, 56, 2)[158], Atanásio afirma que "em relação ao tratado dos mestres, não dispomos, agora, dele em mãos: daí ser necessário, depois que nós aprendermos algo com ele, relatar-te tudo isso e te escrever!"[159]. Todos esses indícios levam a duvidar da pretensa pobreza familiar de Atanásio. Eginhard Peter Maijering (1968, p. 105-106), no seu livro *Orthodoxy and platonism in Athanasius: synthesis or antithesis?,* afirma que:

> Atanásio depende fortemente de escritores cristãos anteriores a ele e da filosofia pagã [...]. A coisa mais segura a se presumir é que esses professores são, em primeiro lugar, os teólogos alexandrinos e os diretores das escolas Orígenes, Dionísio, Piério,

[158] Ἀλλ' ἐπειδὴ τὰς τῶν διδασκάλων συντάξεις ἐν χερσὶ νῦν οὐκ ἔχομεν ἀναγκαῖόν ἐστιν ἃ παρ' ἐκείνων ἐμάθομεν, ταῦτα καὶ ἀπαγγέλλειν καὶ γράφειν σοι·

[159] Ἀλλ' ἐπειδὴ τὰς τῶν διδασκάλων συντάξεις ἐν χερσὶ νῦν οὐκ ἔχομεν ἀναγκαῖόν ἐστιν ἃ παρ' ἐκείνων ἐμάθομεν, ταῦτα καὶ ἀπαγγέλλειν καὶ γράφειν σοι. Tal afirmação pode ter o objetivo de buscar uma dissociação dos professores que eram concorrentes do modelo de cristianismo eclesiástico. Os professores ou acadêmicos eram em geral homens talentosos e carismáticos, trabalhando nas suas próprias paróquias (como o presbítero Ário, em Baucális, antes da intervenção de Alexandre), com relativa liberdade em questões afins às interpretações e pregações dos textos bíblicos (ERNEST, 2004, p. 367-368).

> Teognosto, Serapião, Pedro, Alexandre [...]. Consideramos altamente provável que ele conhecesse as obras de Irineu. Isso se torna provável pela existência de um papiro com uma seção da obra de Irineu, que data do século III no Egito [...]. Uma dificuldade é que, com exceção de Orígenes e Clemente, temos apenas fragmentos das obras dos teólogos alexandrinos anteriores a Atanásio. Também não sabemos quais eram os conteúdos exatos da educação teológica [...]. Tem-se a impressão de que por trás dessa obra está um homem que leu diligentemente as obras dos seus professores e combina todos os argumentos que aprendeu com eles em um tratado coerente.

Apesar de Barnes (2001, p. 10) acreditar que Atanásio foi instruído por Alexandre — informação essa retirada do supracitado documento —, o próprio Atanásio (*A encarnação do Verbo*, 56) afirma que alguns de seus mestres foram maltratados durante a chamada Grande Perseguição ordenada por Maximino Daia (311/312). Quando se considera que Atanásio alude a alguns membros da escola alexandrina do *Didaskaleion*, torna-se possível concluir que recebeu uma esmerada educação clássica orientada por leituras de livros escritos por alguns dos mais importantes autores pagãos, de modo que jamais poderia ter vindo de uma família de poucas posses (CROUZEL, 2002, p. 406)[160]. Para apoiar tal afirmação, Gregório de Nazianzo (*Oratio*, 21, 6) conta o seguinte:

> Esse mesmo (Atanásio) cresceu extremamente habituado à vida religiosa (lit.: "em linha direta com os deuses") nas escolas (que o instruíram); (apesar) do curto (tempo) no período do seu ciclo de estudos, pôde aprender a ser asceta (e/ou filósofo)[161] de sorte que não havia matéria em que era totalmente inapto e não podia emitir algum parecer (sobre ela), nem era de ignorar nem ser passado para trás nos (assuntos) que dominava[162].

Em franca oposição a esse entendimento, George Christopher Stead (1976, p. 125), em um artigo intitulado "Rhetorical Method in Athanasius", repertoria o conhecimento que Atanásio tinha da retórica clássica, realizando uma análise da influência que o método retórico criado por Aristóteles teve sobre os escritos do bispo. O estudioso apresenta uma lista de vinte

[160] A escola mais conhecida da Antiguidade clássica é a de Alexandria. Não se sabe se o ensino de Panteno e de Clemente teve caráter oficial, mas, segundo Eusébio (*História Eclesiástica*, 3,1-3; 8, 8,1), Orígenes foi encarregado pelo bispo Demétrio de ali ensinar a catequese. Mais tarde, ele dividiu a escola, deixando a Héraclas a catequese e reservando para si os alunos mais adiantados. Um fragmento de Filipe de Side fornece uma lista dos mestres da escola, a começar por Atenágoras: depois de Orígenes, Héraclas, Dionísio, Teognosto, Piério, até Dídimo; é, porém, difícil dizer se a escola teve um estatuto oficial. Estabelecido em Cesareia, Orígenes recomeçou a ensinar e o *Agradecimento* de Gregório Taumaturgo transmite o seu programa de ensino. Essa escola foi reaberta no fim do século III com Pânfilo (CROUZEL, 2002, p. 406).

[161] No ático esse verbo designa o esforço e o tempo para se obter um conhecimento patente. O dialeto koiné usa o verbo φιλοσοφέω também com o sentido de "aprender a ter/assumir uma vida de asceta"; no cristianismo, o santo é filósofo/detentor de ciência divina.

[162] Ἐκεῖνος ἐτράφη μὲν εὐθὺς ἐν τοῖς θείους ἤθεσε καὶ παιδεύμασιν, ὀλίγα τῶν ἐγκυκλίων φιλοσοφήσας* τοῦ μὴ δοκεῖν παντάπασι τῶν τοιούτων ἀπείρως ἔχειν, μηδὲ ἀγνοεῖν ὧν ὑπεριδεῖν ἐδοκίμασε.

e oito tópicos, ou métodos de argumentação aristotélica, ilustrando cada um deles com exemplos de seu uso por parte de Atanásio (STEAD, 1976, p. 126-128). Tal conhecimento certamente foi desenvolvido de forma direta, sendo de se imaginar a importância da leitura na sua formação pessoal. Por mais que possa ter aprendido as suas lições com diferentes mestres, o mais provável é que ele realmente "não tenha feito nenhum estudo formal de técnica retórica, pois um homem com a sua sagacidade e astúcia absorveu muito, simplesmente por imitação, dos escritos de Irineu, Orígenes e Eusébio" (STEAD, 1976, p. 121). Independentemente do que se defenda sobre a origem dos seus conhecimentos retóricos, fato é que ele demonstra excelente domínio de estratégias argumentativas e as emprega para reencenar imagens bíblicas na intenção de instruir seus apoiadores e contestar os seus concorrentes.

A elevação de Atanásio ao bispado de Alexandria ocorreu mediante muitas polêmicas e a documentação sobre o acontecimento é fundamentalmente parcial. No entanto, sabe-se que em 17 de Abril de 328 Alexandre morreu, enquanto Atanásio estava fora da cidade (EPIFÂNIO, *Panárion,* 68, 7, 2-4; 69, 11, 4-6; GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Oração*, 21; SÓCRATES, *História Eclesiástica,* I. 23. 3). Tradicionalmente, os bispos não detinham o poder de designar diretamente os seus sucessores, porém, levando em conta as circunstâncias e a conhecida aversão alexandrina por bispos estrangeiros, não é difícil acreditar que Atanásio devia ser realmente a escolha mais óbvia ao cargo que acabou obtendo em uma cerimônia pouco formal conduzida pelas mãos dos seus partidários, em 8 de junho daquele mesmo ano de 328 (SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, II. 14.2; 17; ATANÁSIO, *Apologia contra os arianos*, II, 6,4). No entanto, o relato dos opositores de Atanásio afirma o seguinte:

> Invadindo a então chamada Igreja de Dionísio, e ao encontrar dois bispos egípcios ali, mandou trancar as portas dela pelo lado de fora por seus apoiadores: e assim realizou a sua ordenação. Apesar da forte resistência dos ordenantes, como a força empregada superava a sua vontade, a intenção de Atanásio foi realizada (FILOSTÓRGIO, *História Eclesiástica,* II, 10-11)[163].

No final de 338-339, uma carta circular de alguns bispos egípcios traz outra imagem para a eleição de Atanásio, colocando-a como um acontecimento espontâneo e aclamado pelo povo e pelos clérigos da cidade (ATANÁSIO, *Apologia contra os arianos*, I, 6). Isso não destoa do que se sabe sobre a pouco calorosa recepção dada pelos fiéis aos bispos eleitos, mas não

[163] εἰς τὴν Διονυσίου καλουμένην ἐκκλησίαν εἰσπηδήσαντα, δύο τινὰς τῶν Αἰγυπτίων ἐπισκόπων εὑρόντα τὰς πύλας τε κατὰ ὀχυρώτατον μετά τῶν συστασιωτῶν ἐπικλεισάμενον, οὕτω τὴν χειροτονίαν ὑπελθεῖν τῶν χειροτονούντων πολλά μὲν ἀ ἀνανευόντων, τῆς δὲ προσαγομένης αὐτοῖς βίας μείζονος τῆς βουλῆς καὶ τῆς δυνάμεως γεγενημένης, τὸ δοκοῦν Ἀθανασίῳ ἐπιτελεσθῆναι.

aclamados por eles (ATANÁSIO, *História dos arianos*, 10,1; SÓCRATES, *História Eclesiástica*, II, 9-10; SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, III, 6). Tal encíclica, reunida por Atanásio (*Apologia contra os arianos*, 6), reporta que:

> Após o passamento do bispo Alexandre, dizem, só uns poucos se lembravam de Atanásio: seis ou sete bispos! Sorrateiramente e de modo ilegal sagraram (lit.: "impuseram as mãos sobre") ele. Isso é o que redigiram aos imperadores os que não conseguem se impedir de escrever mentiras. Porque toda a gente e todo o povo da Igreja Católica se reuniram numa só mente e corpo, e clamaram, gritaram, que Atanásio deveria ser o bispo da sua Igreja. Era a declaração da máquina pública para Cristo, e para isso nós fizemos (uma celebração de) juramento por uma semana inteira (lit.: "por dias e noites de um ciclo fechado"), sem ficarmos afastados da Igreja, nem os era permitido fazê-lo; de tudo isso somos testemunhas, e toda a cidade e a província. Ninguém se opôs; assim, aqueles escreveram e estes aqui estão contando! Por todos estes (nomes) – perfeitíssimo, dedicado, temente a Deus, cristão, asceta ímpar, bispo autêntico – ele era chamado. Porque a maior parte dentre nós votou (lit.: "ergueu a mão") nele; sob os olhares e as aclamações de todos; (eleito) por testemunhas fidedignissimas que estão bem longe da mentira, nós, os eleitores [164].

O poder da comunidade de participar ativamente da nomeação dos seus bispos já tinha declinado bastante desde o Concílio de Arles em 314. No entanto, percebe-se que a comunidade de Alexandria não renunciava a tal participação e não estava disposta a reconhecer nomeações estrangeiras e/ou impostas pela *auctoritas* imperial para as suas próprias dioceses. Fica claro que eles almejavam que tal candidato ao cargo fosse também aclamado e virtuoso. Outro elemento importante é o tom defensivo e combativo com que tal documento se preocupa em moldar uma boa imagem para Atanásio — em contraposição à dos seus concorrentes —, embora seja preciso não perder de vista a parcialidade desse escrito e o contexto de franca disputa no qual está inserido. Epifânio de Salamina (*Panárion*, 69.11, 4-7) revela alguns detalhes importantes, mas ausentes das narrativas de Atanásio:

> Assim que Ário foi condenado e essas medidas tomadas, Alexandre teve sua existência encerrada, sendo de pronto sucedido por Aquilas. Foi Teonas o consagrado dos melitianos. Pois o venturoso Atanásio sucedeu Aquilas depois que ele atuou como

[164] Μετὰ γὰρ τὴν τελευτὴν, φασὶν, Ἀλεξάνδρου τοῦ ἐπισκόπου, ὀλίγων τινῶν Ἀθανασίου μνήμην ποιουμένων, ἓξ ἢ ἑπτά ἐπισκόπων· λάθρα καὶ ἐν παραβύστῳ χειροτονοῦσιν αὐτόν. Ταὐτα ἔγραψαν καὶ βασιλεῦσιν, οἱ μηδὲν ψευδὲς γράφειν παραιτούμενοι. Ὅτι δὲ πᾶν τὸ πλῆθος, καὶ πᾶς ὁ λαὸς τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας, ὥσπερ ἐκ μιᾶς ψυχῆς καὶ σώματος συνεληλυθότες, ἀνεβόων, ἔκραζον, αἰτοῦντες Ἀθανάσιον ἐπίσκοπον τῇ Ἐκκλησίᾳ. Τοῦτο ηὔχοντο δημοσίᾳ τῷ Χριστῷ, καὶ τοῦτο ἡμᾶς ὤρκιζον ποιεῖν ἐπὶ κλείστας ἡμέρας καὶ νύκτας, μήτε αὐτοὶ τῆς Ἐκκλησίας ἀφιστάμενοι, μήτε ἡμᾶς ἐπιτρέποντες ἀφίστασθαι τούτου. Καὶ ἡμεῖς μάρτυρες τούτου, καὶ ἡ πόλις πᾶσα, καὶ ἡ ἐπαρχία: οὐδὲν μὲν ἐναντίον, ὡς ἔγραψαν ἐκεῖνοι, κατ' αὐτοῦ λέγοντες· πάντα δὲ τὰ βέλτιστα, σπουδαῖον, εὐλαβῆ, Χριστιανὸν, ἕνα τῶν ἀσκητῶν, ἀληθῶς ἐπίσκοπον ὀνομάζοντες. Ὅτι δὲ οἱ πλείονες ἡμῶν αὐτόν ἐχειροτόνησαν ὑπὸ ταῖς τῶν πάντων ὄψεσι καὶ βοαῖς, μάρτυρες πάλιν ἡμεῖς ἀξιοπιστότεροι τῶν ἀπόντων καὶ ψευδομένων, οἱ χειροτονήσαντες.

> bispo por três meses. Atanásio era Diácono de Alexandre naquela época e foi enviado por ele ao tribunal. Quando Alexandre estava na iminência do seu fim, anunciou a vaga no episcopado. O costume em Alexandria é não demorar a consagração após o término de um episcopado, para que ao mesmo tempo em que haja paz, evitem-se conflitos internos na população, uns desejando um (candidato), e outros, um outro. Como Atanásio não estava lá, eles foram forçados a consagrar Aquilas. Mas o trono era mérito da pessoa chamada por Deus e designada pelo venturoso Alexandre, e o sacerdócio estava determinado para ela. Assim, Atanásio chegou e foi consagrado. [...] Em seu desejo de alcançar a unificação da Igreja, ele implorou, rejeitou, alertou à reflexão, mas não foi levado em consideração por ninguém[165].

É importante notar três pontos fundamentais trazidos aqui por Epifânio: primeiro, a ordem monocrática de Alexandre sobre a sua sucessão não era algo deliberado por um colegiado, pois se sabe que mesmo um bispo metropolitano poderoso como ele não detinha tal autoridade, embora seja de se levar em contar que não existia um processo legal já estabelecido para tal ocasião; segundo, fica evidente a dimensão conflituosa da comunidade alexandrina, pois até mesmo os bispos precisavam se antecipar para que os motins não ocorressem; terceiro, Atanásio ascende ao posto já com grande força e, portanto, devia desfrutar de um apoio considerável nas suas tomadas de decisão[166].

Naquela conjuntura, um dos seus principais opositores era o grupo dos melicianos, que, sob a liderança de Melício de Licópolis[167], acusou Atanásio de nem ter a idade mínima (cerca de 30 anos), nem respeitar a lei canônica deliberada pelos Concílios de Arles e Niceia, no momento da sua ordenação (EPIFÂNIO, *Panárion*, V. 69, 3-3). Esses concílios determinaram a estrita presença do mínimo absoluto de três bispos, das cartas de outros cinco

---

[165] ὡς οὖν ἀνεθεματίσθη ὁ Ἄρειος καὶ ταῦτα οὕτως ἐπράχθη, ἐν τῷ αὐτῷ ἔτει παύεται Ἀλέξανδρος τοῦ βίου καὶ διαδέχεται αὐτὸν Ἀχιλλᾶς. ἦν δὲ καὶ Θεωνᾶς κατασταθεὶς ὑπὸ τῶν Μελιτιανῶν. τότε διαδέχεται Ἀχιλλᾶν τὸν ἐπίσκοπον ποιήσαντα μῆνας τρεῖς Ἀθανάσιος ὁ μακαρίτης, ὢν τότε διάκονος Ἀλεξάνδρου καὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ ἀπεσταλμένος ἐπὶ τὸ κομητάτον, ᾧ ὁ Ἀλέξανδρος μέλλων τελευτᾶν παρήγγειλεν ἀποδοθῆναι τὴν ἐπισκοπήν. ἔθος δὲ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ μὴ χρονίζειν μετὰ τελευτὴν ἐπισκόπου τοὺς καθισταμένους, ἀλλ᾽ ἅμα γίνεσθαι εἰρήνης ἕνεκα, τοῦ μὴ παρατριβὰς γενέσθαι ἐν τοῖς λαοῖς, τῶν μὲν τόνδε θελόντων, τῶν δὲ τόνδε. κατέστησαν δὲ δι' ἀνάγκην μὴ παρόντος Ἀθανασίου Ἀχιλλᾶν. ὁ δὲ θρόνος ἦν καὶ ἡ ἱερωσύνη ἑτοιμαζομένη τῷ ἐκ θεοῦ κεκλημένῳ καὶ ἀπὸ τοῦ μακαρίτου Ἀλεξάνδρου ὡρισμένῳ. ἐπεὶ οὖν ἐλθόντος Ἀθανασίου καὶ κατασταθέντος, [...] βουλομένου τὴν συνένωσιν τῆς ἐκκλησίας ποιήσασθαι, ἐνεκάλει καὶ ἠπείλει ἐνουθέτει τε καὶ οὐδεὶς ἠνείχετο.

[166] As medidas enérgicas do bispo, no sentido de consolidar a própria autoridade, submeter ou suprimir os melicianos e arianos, exigindo um vasto programa de longas viagens pela sua diocese, o que deixou seus adversários mais irritados e fortaleceu a sua legitimidade como bispos metropolitano (STEAD, 2002, p. 189). Ver mapa III, que demonstra os deslocamentos de Atanásio pelo Império.

[167] O cisma meliciano surgiu devido à proposição de medidas contra aqueles que, havendo abjurado a fé, procuraram em seguida serem readmitidos nas suas comunidades. A questão teve relação com os momentos de perseguição, que, no Egito, aconteceram entre 303 e 312, com fases alternadas de repressão e tolerância. "Enquanto durava ainda a perseguição, e Pedro, bispo de Alexandria, ainda estava preso com outros bispos, Melício se fez intérprete das tendências rigoristas em face dos *lapsi*, em oposição à moderação de Pedro" (EPIFÂNIO, *Panárion,* V. 69*;* SIMONETTI, 2002j, p. 922-923).

e da supervisão de todo esse procedimento por um bispo metropolitano (SÓCRATES, *História Eclesiástica*, I, 15, 1-4; SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, II, 17-1; ATANÁSIO, *Apologia contra os arianos*, 6-7). Atanásio permaneceu exilado e/ou em fuga da sua Sé em cinco ocasiões, por ações de quatro imperadores diferentes: Constantino, Constâncio II, Juliano e Valente (FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, 1985, p. 215-216; BRAKKE, 1995, p. 2-3).

Os estudos sobre os documentos de Atanásio atualmente podem ser classificados em três grandes correntes. A primeira é formada pelas pesquisas de R. A. Riall e Barnes, bem como Duane W. H. Arnold e Barnard, que pensam a relação dos escritos atanasianos com clérigos externos ao ambiente egípcio. A segunda busca destacar o clérigo como um líder do cristianismo egípcio e conta com nomes como os de Annick Martin e David Brakke. A terceira, enfim, entendida como uma tendência de centro, é constituída por estudos filológicos, como os de Kannengiesser, Ernest e Stead.

Aqui talvez convenha propor uma breve análise dos trabalhos de um especialista de cada uma dessas correntes. Que se considerem Barnes, Martin e Kannengiesser, cujas obras apresentam enorme relevância para uma compreensão historiográfica rigorosa sobre a carreira e a obra de Atanásio. Barnes talvez não seja um especialista especificamente sobre os escritos de Atanásio, mas o seu trabalho se destaca pela rigidez científica com que lida com o material antigo. Chamando atenção para a importância dos trabalhos histórico-polêmicos de Atanásio, a partir da documentação de autoria do próprio bispo, o estudioso reconstitui a sua vida e especula sobre os possíveis motivos da escrita desses textos. Um dos pontos mais relevantes dos trabalhos de Barnes é quando sugere que a técnica apologética seria o modo como o bispo reuniu, apresentou e analisou a documentação da sua época, buscando realçar pontos que melhor se adequavam às suas propostas, defesas e ataques. Apesar dos seus inegáveis méritos, Barnes ainda permanece muito colado a um sistema dualista que separa poder político de poder eclesiástico, ações de cunho religioso de manobras políticas.

A tese defendida por Martin é uma pesquisa de grande fôlego, contando com mais de 900 páginas, na qual se oferece um exame detido do cristianismo no Egito. O estudioso tenta demonstrar de que modo as comunidades espalhadas pela *khôra* se reuniram sob a égide da Igreja de Alexandria e foram filiadas ao credo niceno[168]. Inicialmente, Martin apresenta a organização da igreja egípcia antes do bispado de Atanásio para, em seguida, analisar Alexandria como uma *metropolis* cristã. A segunda e terceira partes desse grande livro são dedicadas às querelas entre os melicianos e os nicenos, enquanto a quarta e quinta partes se

[168] Ver mapa IV das comunidades e sedes episcopais no Egito.

concentram na descrição e compreensão da cidade de Alexandria como um lugar de cruzamento entre as tendências nicenas e eusebianas.

Com grande erudição, Martin apresenta uma das pesquisas mais importantes das últimas décadas para quem queira trabalhar com o cristianismo egípcio na época de Atanásio. No entanto, seu trabalho peca em duas questões básicas: a primeira é não entender que a religião também era um tipo de poder social que só se obtinha pelo diálogo tanto com o meio clerical quanto com a autoridade romana; a segunda é não deixar clara a diferença entre ser e estar ortodoxo ou herético, uma vez que tais posições eram dinâmicas e dependiam muito mais do momentâneo espaço de poder que se ocupava. Tais deslizes são de causar certa surpresa, pois, não resta dúvidas, a pesquisa de Martin é uma das mais eruditas sobre o assunto. Contudo, não se pode negar que a sua análise às vezes se aproxima perigosamente de uma apologia de certas figuras do passado, incorrendo em posicionamentos que precisariam ser evitados em uma pesquisa acadêmica afinada com os parâmetros científicos contemporâneos para a área de História.

A tese de Kannengiesser divide-se em seis capítulos que buscam interrelacionar análises linguísticas e teológicas da obra *Contra os arianos*, que teria sido escrita para um público leitor de apoiadores mais próximos, segundo uma estrutura bem ajustada ao padrão da retórica forense. Inicialmente, o especialista apresenta o plano dos três livros que compõem o documento, abordando os personagens e documentos que constroem o discurso de Atanásio. O terceiro capítulo do livro é dedicado a uma análise da catequese de Atanásio, enquanto o quarto apresenta uma cronologia da escrita do documento.

Esse trabalho é uma referência importante, em termos analíticos e metodológicos, mas surpreendeu a comunidade acadêmica ao negar que a autoria do terceiro discurso fosse de Atanásio, afirmado que ele possui tom, vocabulário e estilo completamente distintos das duas primeiras orações: enquanto estas teriam um estilo mais pastoral-catequético, a terceira teria um caráter mais abstrato, intelectual e erudito. Para além do estilo, Kannengiesser argumenta que há muitas novas expressões usadas e os personagens do terceiro discurso são puramente fictícios. Não sendo de Atanásio, a terceira oração poderia — hipoteticamente — ter sido escrita por Apolinário de Laodiceia, que era bem próximo e familiarizado com a forma de raciocínio de Atanásio. Contudo, essa proposta foi descartada pelo próprio Kannengiesser posteriormente (LEEMANS, 2000, p. 139)[169]. A questão da autenticidade também está ligada à sua datação,

[169] Apolinário nasceu em Leodiceia, em torno de 315. O seu pai, oriundo de Alexandria, numa primeira oportunidade, antes ainda de constituir família em Leodiceia (Síria), ensinou gramática em Berytus (Beirute). Era presbítero e seu filho se tornou leitor na igreja local, antes do ano 335, época em que ambos atraíram as iras do

que é feita com base na análise do conteúdo, pois, segundo o estudioso, o terceiro discurso faria mais sentido se fosse datado do final do século IV[170]. Mas os únicos indícios cronológicos que o documento fornece é ter sido escrito após a morte de Ário (336) (HILÁRIO, *Contra os arianos*, I. 3)[171] e concluído ao longo da administração de Constâncio (337-361) (HILÁRIO, *Contra os arianos*, I, 10 e II. 28).

Não há dúvidas sobre a importância da tese de Kannengiesser. Entretanto, os argumentos arrolados não dão conta de provar efetivamente que o terceiro discurso não é de Atanásio. O texto dialoga com o ambiente de discórdias daquelas circunstâncias, mas nas três orações são utilizadas técnicas de difamação. No terceiro (26-58), Atanásio rastreia a argumentação bíblica ariana com grandes detalhes, o que evidencia a presença de concorrentes reais e não fictícios. Algo importante de se destacar é que, se na primeira e segunda orações os arianos são os oponentes, na terceira os eusebianos ocupam esse lugar. A explicação para tal argumento está no contexto e ambiente de escrita da obra. Os dois primeira foram escritos em Alexandria e o terceiro durante o seu refúgio em Roma[172].

---

bispo local, Teódoto, por frequentarem as palestras do sofista Epigânio (SÓCRATES, *História Eclesiástica*, 2, 26; SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, 6, 25, 9-11). No ano de 346, voltando do seu segundo "exílio", Atanásio hospedou-se na casa deles. Pai e filho foram excomungados também pelo sucessor ariano de Teódoto, Jorge de Laodicéia (SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, 6, 25, 12). As suas relações com Atanásio não foram menos profundas e duradouras que as relações com Serapião de Tmuis, o mais próximo colaborador do próprio Atanásio.

[170] Hanson (2014, p. 257), no seu artigo "The Source and Significance of the Fourth 'Oratio contra Arianos' Attributed to Athanasius", informa que o conhecimento da não autoria atanasiana da quarta Oração já teria sido reconhecida há muito tempo, pois já com Severo de Antioquia (465-538) falava-se de três Orações, mas não de quatro. Hanson (2014, p. 258) afirma ainda que "o texto de Orat. IV é mais erudito e familiarizado com a filosofia do que se poderia esperar de uma obra de Atanásio, e o estilo é diferente do dele".

[171] Ellen Muehlberger (2015, p. 4), nos traz em seu artigo "The legend of Arius's death: imagination, space, and filth in Late Ancient Historiography", uma interessante análise não sobre a morte de Ário, mas sobre aqueles que propagaram e embelezaram a história, movendo-a para o reino dos boatos e lendas. A partir de 360, inúmeras fontes antigas começaram a relatar que a morte de Ário foi o resultado de problemas gastrointestinais explosivos que ele sofreu na cidade de Constantinopla enquanto tentava negociar a admissão na igreja de lá. Devido à inexatidão dos relatórios, a maioria dos historiadores expressou cautela sobre sua veracidade; tanto os horríveis detalhes da história, quanto sua demora no registro histórico levaram acadêmicos a colocá-la na "esfera da semificção melodramática". Como e exatamente onde Ário morreu são detalhes que estão fora do alcance dos historiadores, mas o modo que sua morte foi lembrada é um elemento tratado pela historiografia eclesiástica e evidência importantes mudanças não apenas a concepção de mundo sustentada pelos clérigos, mas também seus usos e percepções do próprio passado. Para Atanásio, que escolheu Ário para ser um vilão que corrompeu o cristianismo, tal acontecimento foi um componente importante para sua campanha que buscava solidificar sua autoridade como líder da comunidade alexandrina. Atanásio desenha o retrato de Ário e assim seu autorretrato em textos que descreviam o presbítero como uma cobra diabólica que envenenava os inocentes com suas ideias os transformando em 'ariomaníacos'. Em Carta a Serapeão (LIV, 3), o bispo afirma que Ário, superconfiante naqueles que estavam com Eusébio de Nicomédia, tolamente subiu no "trono" por causa da necessidade de seu intestino, mas imediatamente, de acordo com o que está escrito, ele "caindo de cara estourou-se ao meio e morreu imediatamente, privado da comunhão e da vida ao mesmo tempo.

[172] Nessa mesma época, vários bispos condenados no Oriente buscaram refúgio em Roma: Marcelo de Acira, Asclepas de Gaza, Lício de Adrianopólis. Desse modo, essa cidade tornou-se o centro da resistência contra os eusebianos (FERNÁNDEZ, 2019, p. 23). Isso reforça o entendimento de que a fuga de Atanásio não é um exílio,

Atanásio desenvolveu um estilo de escrita em prosa com uma grande capacidade dialética e sua familiaridade tanto com o copta e quanto com o grego lhe rendeu às vezes a fama de representante de uma conexão entre essas culturas (STEAD, 1976, p. 121; LEFORT, 1933, p. 9; BARNES, 2001, p. 13). O *corpus Athanasianum* foi escrito em grego da *koiné* e copta, mas também há algumas cópias em siríaco, armênio e árabe, além do latim, e foi organizado em quatro tomos compilados pelo francês Jacques Paul Migne, em sua *Patrologia Graeca* (Tomos 25-28). O bispo é não apenas um dos grandes protagonistas dos debates doutrinários do século IV, mas também um dos cronistas mais importantes, uma vez que escritores eclesiásticos como Sócrates, Sozômeno e Teodoreto se basearam profundamente nos seus escritos para completar as suas próprias histórias. A composição literária atanasiana soma aproximadamente 38 escritos, que podem ser agrupados em três grandes grupos: escritos históricos, apologético-dogmáticos e pastorais (SÁNCHEZ NAVARRO, 1994, p. 25-27; KANNENGIESSER, 1983)[173].

Seria exaustivo e pouco produtivo apresentar e analisar todo o *corpus* documental produzido por Atanásio, posto que o foco da pesquisa é prioritariamente a representação do arianismo. Portanto, levando em conta esse escopo específico, serão analisadas as *Orações contra os arianos* e outros textos produzidos na mesma época que elas ou diretamente relacionados com os seus temas. É interessante notar que todos esses escritos foram produzidos tendo a autoridade imperial contrária a si, em um ambiente tenso que foi o da sua fuga. Com a segundo fuga (356-362), Atanásio produz os cinco textos mais importantes de combate à visão dos arianos/eusebianos que detinham o privilégio da ortodoxia naquele momento. São eles, *Apologia de sua fuga* (350-357), *Apologia ao imperador Constâncio* (357), *Apologia contra os arianos* (357), *História dos arianos* (358), e *o Sobre os Sínodos* (359)[174].

---

pois, além de não perder a conexão com a sua base em Alexandria, ele procura se refugiar em um espaço de resistência.

[173] A posição de Atanásio não era a de um historiador ou um pesquisador escrevendo para outros estudiosos. Ele foi um homem da Igreja engajado em uma luta para defender a verdade — como ele a via — em prol da sua comunidade. Atanásio tinha os mais fortes motivos possíveis para representar o ensinamento de Ário sob uma perspectiva impopular e a afirmação do presbítero de que Deus e Jesus tinham poderes e essências desiguais lhe ofereceu a abertura necessária para se posicionar (STEAD, 1978, p. 38).

[174] A apologia foi muito utilizada pelos cristãos, indo dos Evangelhos aos escritores patrísticos e suas orações, pois o estilo desse gênero de escrito era dinâmico, normalmente feito para ser lido em voz alta e em público, dando mostra de capacidade crítica e fina elaboração (de base retórica). Além disso, enriquecia-se com a erudição de muitos de seus praticantes, que empregavam artifícios de linguagem para captar e manter a atenção do público enquanto promovia a defesa de certos posicionamentos. Trata-se de escritos de persuasão, visando ampliar o rebanho do Senhor, isto é, o número dos convertidos, dos crentes, por intermédio de argumentos encarados como irrefutáveis, ainda mais porque baseados nas Sagradas Escrituras (GONÇALVES, 2013, p. 100, p. 101).

A *Apologia de sua fuga* é um escrito que responde diretamente ao ambiente chamado de segunda fase do governo de Constâncio (333 e 350), momento que o regente teve que dividir os seus esforços entre o conflito com a Pérsia e a luta para impor o arianismo no Império (SILVA, 2015, p. 51-52). Com a morte do seu irmão Constante e a sua vitória sobre Magnêncio, o imperador tornou-se o único governante e, para obter êxito, precisou realizar importantes reformas administrativas e retornar ao cargo de César, que estava obsoleto desde 337.

No campo religioso, os eusebianos procuraram formar uma unidade político-doutrinária com o seu apoio. Para isso, começaram a atacar Atanásio, uma vez que o entendiam como o principal obstáculo para alcançar tal meta. A *Apologia* do bispo de Alexandria, portanto, é prioritariamente um discurso escrito com o objetivo de se defender diante do imperador, que era naquela oportunidade o único a possuir autoridade suficiente para mediar tais conflitos. Contudo, é bastante provável que o imperador não tenha sequer recebido tal defesa, sendo difícil ter certeza sobre a audiência para a qual Atanásio estava realmente escrevendo (SÓCRATES, *História Eclesiástica,* II, 28; III, 8; TEODORETO, *História Eclesiástica,* II, 15). Em todo caso, a sua *Apologia* foi elaborada para se defender das denúncias de covardia difundidas contra ele pelo partido eusebiano, especialmente pelos três bispos mencionados no capítulo I: Jorge da Capadócia (ou de Leodiceia), Leôncio de Antioquia e Narciso de Nerônias[175].

Após um breve preâmbulo (1-2), ao molde dos proêmios da literatura pagã, Atanásio busca relacionar as acusações contra si aos confrontes anteriores (3-5), tentando qualificar as ações de Jorge da Capadócia, seu sucessor no episcopado de Alexandria, como tirânicas (6-7) e denunciar a irregularidade do banimento dos seus apoiadores do Egito e da Líbia[176]. Em todas as seções dos capítulos 8-22, Atanásio argumenta sobre tais temas. Em seguida, insiste em

[175] Jorge de Laodiceia foi sacerdote, em Alexandria, de tendência ariana radical. Foi deposto por Alexandre (320) e voltou à cena por ocasião da reação antinicena, com indicação ao episcopado de Antioquia (328), ainda que tenha sido preterido a favor de Eufrônio. Algum tempo depois, foi eleito bispo de Leodiceia (Síria), onde, por volta de 342, excomungou Apolinário, na qualidade de niceno e amigo de Atanásio Leôncio. Assim como Eusébio de Constantinopla e Ário, era discípulo de Luciano de Antioquia. Leôncio foi eleito bispo de Antioquia em 344, depois da deposição de Estevão. Atanásio considerava-o um dos seus piores inimigos, censurando-o por sua castração e pela coabitação com a *virgo subintroducta* Eutórlio. Nerciso de Nerônias apoiou Ário desde a primeira hora e foi por isso condenado junto com Eusébio de Cesareia e Teódoto de Leodicéia no concílio reunido em Antioquia pouco antes do concílio de Niceia. Em Niceia, aceitou subscrever à fórmula antiariana, mas logo depois estava entre os protagonistas da reação antinicena. Participou dos concílios de Antioquia (327) e de Tiro (335), que condenaram respectivamente Eustácio e Atanásio (SIMONETTI, 2002g; 2002g, p. 778; 2002h p. 818; 2002k, p. 976).

[176] Os bispos Amônio, Muios, Gaio, Hermes, Plênio, Psenósiris, Nilamon, Ágatos, Anaganfor, Marcos, Amônio, outro Marcos Dracôncio, Adélfio, Atenódoro, os sacerdotes Hierax e Dióscoro (ATANÁSIO, *Apologia de sua fuga*, 07).

defender que a sua fuga é antes causa do mal do que do bem para os responsáveis (8, 9) por promovê-la (FRANGIOTI, 2002, p. 15; SCHAFF, 1999, p. 97).

Como o ponto central dos seus escritos se concentra nos usos dos textos bíblicos, Atanásio empreende com maestria a estratégia de recorrer a exemplos de figuras extraídas das Escrituras (10, 11) para, em seguida, concentrando-se no exemplo do próprio Jesus (12–15), justificar a sua atitude de fuga diante daqueles que o perseguiam. Há dois pontos importantes na citação abaixo: primeiro, uma memória outorgante de glórias do passado nas ações no presente; segundo, uma retórica da fuga, interessada em reencenar eventos pontuais e estratégicos do passado a partir de problemas atuais que os trazem de volta à vida e os ressignificam. Assim, Atanásio (*Apologia da sua fuga*, 10, 13) afirma aos seus pretensos perseguidores:

> O que fez Jacó fugir, ao ver o seu irmão Esaú? E Moisés, ao refugiar-se em Madiã por medo do faraó? No que essas leviandades servem para defender Davi? Ele teve que fugir para longe da casa de Saul; fugiu porque podia morrer, escondendo-se dentro de uma gruta; (disfarça-se) para seu rosto parecer ser de outra pessoa; enquanto isso, Abimeleque alcança o seu paradeiro, mas (Davi) frustra as suas intenções, não é? [...] O que mais poderíamos falar dessas histórias manipuláveis para a Grande Grécia de que o único fato real é o Deus morto chamado Ressuscitado, diante de um Acaab escondido, fugido das ameaças de Jezabel? Investigando o assunto, (dá para se saber que) até os filhos dos profetas também tiveram que se esconder, nas grutas, totalmente esquecidos, por causa de Abdias. [...] Já que João fora martirizado, os discípulos sepultaram o seu corpo; Jesus ficou sabendo: subiu até a região e dali, dentro de uma embarcação, rumo a um lugar deserto onde pudesse ficar sozinho (lit.: "descer até si próprio")[177].

Destarte, para Atanásio, a fuga não ocorria por covardia, mas por orientação divina, para o bem da comunidade e o mal dos seus adversários (18-22). Ressaltados tais princípios, prossegue o bispo descrevendo os confrontos violentos ocorridos na Igreja de Teonas (24) para justificar a sua fuga:

> Estavam tentando nos matar – mais uma vez – e de agora até o futuro, esteja-se ciente da brutalidade. Exércitos, de surpresa, sitiavam a igreja, e frente aos inimigos, as orações cresciam. No decorrer da quaresma foi enviado em missão Jorge da

[177] τί ποιήσουσιν ὁρῶντες τὸν μὲν Ἰακὼβ φεύγοντα τὸν ἀδελφὸν Ἡσαῦ, τὸν δὲ Μωσῆν εἰς Μαδιὰμ ἀναχωροῦντα διὰ τὸν φόβον τοῦ Φαραώ; Τί δὲ, τοιαῦτα φλυαροῦντες, ἀπολογήσονται τῷ Δαβὶδ, φεύγονται τὸν Σαοὺλ ἀπὸ τῆς οἰκίας, ὅτε ἀπέστειλεν αὐτὸν ἀναιρεθῆναι, καί κρυπτομένῳ μὲν ἑαυτὸν ἐν τῷ σπηλαίῳ, ἀλλοιοῦντι δὲ τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ, ἕως ἂν παρέλθῃ τὸν Ἀβιμέλεχ, καὶ τὴν ἐπιβουλὴν ἐκκλίνῃ; Τί δ' ἂν εἴποιεν οἱ πάντα λέγοντες εὐχερῶς, βλέποντες τὸν μέγαν Ἠλίαν ἐπικαλούμενον μὲν τὸν Θεόν καὶ νεκρὸν ἐγείραντα, κρυπτόμενον δὲ διὰ τὸν Ἀχαάβ, καὶ φεύγοντα διὰ τὰς ἀπειλὰς τῆς Ἰεζάβελ; τότε γὰρ ζητούμενοι καὶ οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν ἐκρύπτοντο, λανθάνοντες ἐν τοὶς σπηλαίοις διὰ τοῦ Ἀβδιοῦ. [...] Καὶ γὰρ ὅτε Ἰωάννης μεμαρτύρηκε, καὶ οἱ μαθηταὶ τὸ σῶμα ἔθαψαν, Ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ᾽ ἰδίαν.

> Capadócia; some-se a isso que as desgraças legavam o seu aprendizado através deles (dos invasores). Porque, logo após o Shabat da Páscoa, mulheres eram jogadas na prisão, (só) sob escolta dos exércitos os bispos podiam circular, o pão e as casas dos órfãos e das viúvas eram retidos à força; ficava-se sabendo de mais inspeções aos domicílios, à noite os cristãos eram deportados; selos judiciais iam se sobrepondo nas habitações; parentes de clérigos punham em risco os seus irmãos (ATANÁSIO, *Apologia da sua fuga*, 6)[178].

É importante notar que havia a presença da autoridade romana em tais eventos, fato que reforça a importância da arquidiocese de Alexandria para manter a concórdia no Egito. Percebe-se igualmente que certos elementos destacados por Atanásio da sua comunidade — isto é, bispos, órfãos, viúvas e virgens — sofrem maus-tratos que parecem apontar para a necessidade incontornável da fuga (25-27). Outro elemento de fundamental importância desse trecho é o impasse entre a obrigação de fugir, quando se é perseguido, de esconder, quando se é procurado, mas também de morrer, quando chega o instante determinado por Deus.

Ernest (2004, p. 358), em seu livro *The Bible in Athanasius of Alexandria*, defende que a *Apologia ao imperador Constâncio* é provavelmente o escrito de Atanásio mais retoricamente sofisticado. Elaborado no período em que ocorreu a nomeação de Jorge da Capadócia (fevereiro de 357), com a exclusão de Atanásio por seis anos do episcopado de Alexandria, ele foi escrito de modo clandestino junto aos monges monásticos, que formavam uma das suas bases de apoio (SIMONETTI, 1975, p. 227; HAAS, 1991, p. 291). Com o indisciplinado Atanásio afastado, Jorge buscou reorganizar o corpo episcopal da arquidiocese, ordenando novos clérigos.

Nesse ínterim, alguns eusebianos tentaram consolidar o seu poder, estabelecendo uma unidade político-doutrinária, por meio de um sínodo realizado em Sirmio por volta de 357, sob a presidência de Ursácio e Valente. Tal reunião radicalizou a postura outrora moderada de alguns eusebianos, pois deliberou, elaborou e assinou uma declaração chamada de *Segunda fórmula de Sirmio*, que reforçava a supremacia do Pai e omitia qualquer referência ao credo de Niceia, já tido como patrimônio por alguns bispos orientais. O mais impactante dessa deliberação foi a proibição de qualquer referência ao termo *ousia* e seus derivados. Alguns ocidentais rechaçaram prontamente a proposta. Hilário de Poitiers chamou-a de *Blasfêmia de*

---

[178] ζητοῦντες πάλιν ἡμᾶς ἀποκτείναι, καὶ γέγονε χείρονα τὰ νῦν τῶν προτέρων. Στρατιῶται γὰρ ἐξαίφνης τὴν ἐκκλησίαν ἐκύκλωσαν, καὶ τὰ τῶν πολέμων ἀντὶ τῶν εὐχῶν ἐγίνετο. Εἶτ' εἰσελθὼν τῇ Τεσσαρακοστῇ καὶ παρ' αὐτῶν ἀποσταλείς ἐκ Καππαδοκίας Γεῶργιος, ηὔξησεν καὶ παρ' αὐτῶν μεμάθηκε κακά. Μετὰ γὰρ τὰ ἕβδομα του Πάσχα παρθένοι εἰς δεσμωτήριον ἐβάλλοντο, ἐπίσκοποι ἤγοντο ὑπὸ στρατιωτῶν δεδεμένοι, ὀρφανῶν καὶ χηρών ἡρπάζοντο οἰκίαι καὶ ἄρτοι, ἔφοδοι κατὰ τῶν οἰκιῶν ἐγίνοντο καὶ νυκτὸς οἱ Χριστιανοὶ κατεφέροντο, ἐπεσφραγίσθησαν οἰκίαι, καὶ ἀδελφοί κληρικῶν υπέρ τῶν ἀδελφῶν ἐκινδύνευον.

Sirmio (*Sobre os Sínodos*, 81, 68). Até mesmo alguns orientais de vertente *homoiousiana* afastaram-se dessas posições, fato que provocou uma quebra no que por um tempo fora uma sólida frente eusebiana.

O inverno de 359/60 marcou o quarto ano da fuga de Atanásio, iniciado logo depois da Páscoa de 356, que passou entre as comunidades monásticas dos desertos egípcios. Tendo ao seu serviço agentes que o informavam dos ocorridos, Atanásio soube desses dois sínodos imperiais. Com consciência política, o bispo reagiu prontamente à oportunidade de utilizar os "espaços abertos" com as disputas provocadas por suas disposições e penetrar as defesas do outrora inexpugnável grupo dos eusebianos. Com a meta de construir uma frente comum, cooptando o apoio dos bispos liderados por Basílio de Ancira, ele escreveu a sua famosa carta sobre os Sínodos de Rímini e Selêucia (*Sobre os Sínodos*) (KANNENGIESSER, 1985, p. 64). *Sobre os Sínodos* objetivava precisamente avançar contra os grupos mais radicais, *homeos* e *anomeos* (33-40), atraindo os eusebianos *homeousianos* mais moderados (41-54) (FERNÁNDEZ, 2019, p. 33-34).

É bem difícil saber se esse escrito chegou a Constâncio. O mais provável é que não tenha chegado, embora — no mesmo estilo que a *Apologia de sua fuga* — Atanásio buscasse cativar o apoio de Constâncio, chegando a escrever que o via sorrindo (*Apologia ao imperador Constâncio*, 16). Isso talvez deva se entender mais como estratégia retórica dentro de uma defesa apresentada oralmente do que como realidade fática. Tratando onze vezes o imperador como "mui piedoso Augusto" e exaltando a sua bondade duas vezes, Atanásio deixava claro que o regente imperial detinha *auctoritas* e a legitimidade de intervir como mediador entre os bispos em questões político-eclesiásticas. No entanto, desde o início da *Apologia*, Atanásio (*Apologia ao imperador Constâncio*, 1) aproximava-se de Paulo e afirmava para Constâncio:

> Há muitos anos que você é cristão e os seus antepassados conheciam o amor de Deus; com todo o ardor do meu espírito, agora mesmo, hei de me sacrificar! Com o colorido das palavras do venturoso Paulo (Atos, 26: 02) – e ele é para você o emissário – que por mim, e isso é bem sabido – e depois superando a mim mesmo, faço a mim mesmo um arauto da verdade, para você que ama ouvir os versos dele (Paulo), ô amicíssimo de Deus, Augusto [179].

Atanásio inicia a *Apologia* com uma *captatio benevolentiæ* dirigida a Constâncio, afirmando que ele aprecia ouvir as palavras de Paulo e, com isso, coloca o imperador no lugar

[179] Ἐκ πολλῶν ἐτῶν ὄντα σε Χριστιανὸν, καὶ ἐκ προγόνων φιλόθεον ἐπιστάμενος, εὐθύμως τὰ περί ἐμαυτοῦ νῦν ἀπολοῦμαι· τοῖς γὰρ τοῦ μακαρίου Παύλου λόγοις χρώμενος, αὐτὸν σοι πρεσβευτὴν ὑπὲρ ἐμαυτοῦ ποιοῦμαι εἰδὼς αὐτὸν μὲν κήρυκα τῆς ἀληθείας, σὲ δὲ τῶν αὐτοῦ ῥημάτων φιλήκοον, θεοφιλέστατε Αὔγουστε.

de Félix, personagem admoestado por Paulo a ter mais justiça, autocontrole e juízo. Assim, Atanásio deliberadamente constrói para si um autorretrato paulino e, por meio de artifícios retóricos, oferta a Constâncio a possibilidade de reviver um *topos* bíblico. Ele tenta induzir o imperador a assumir a posição benevolente de Félix (Atos, 24: 25) e não a de um modelo bíblico negativo que estivesse contrariando um poder maior do que o seu[180]. Constâncio, claro, não se importa e permite o exílio de Atanásio (ERNEST, 2004, p. 233).

Na sua *Circular aos bispos do Egito e da Líbia*, apresentada na *Apologia contra os arianos* (10), escrita por volta de 356 após a sua expulsão de Alexandria e antes da chegada de Jorge em 357. O seu principal objetivo era prevenir os clérigos que ficavam se reunindo em resistência ao novo bispo. No final dessa carta, Atanásio faz uma descrição da morte de Ário. O tom geral do escrito é o de afirmar que a autoridade dos seus concorrentes só existia porque "empreendem o seu agir em conformidade com o imperador" (QUASTEN, 1973, p. 61)[181]. Isso confirma a existência de uma grande disputa para obter o apoio do imperador, que era quem realmente possuía a autoridade e o poder vinculante em todo Império. No versículo 39 do capítulo III das *Cartas Festivas,* Atanásio pede a soltura "dos que foram submetidos a interrogatório, dos torturados, daqueles que estão para ser detidos e os que já estão trancafiados dentro da prisão!"[182].

Esses elementos evidenciam a arbitragem e os esforços dispensados pelo imperador, que constantemente mediava as intermináveis querelas com o objetivo de chegar a uma concórdia entre as comunidades. Nas últimas seções da *Apologia contra os arianos* (17-32), Atanásio deixa escapar a meta inicial de escrever uma defesa que seria pronunciada diante do imperador, pois começa a apresentar documentos que o próprio Constâncio teria enviado a ele.

As vinte e seis seções iniciais dessa *Apologia* são focalizadas para contestar quatro denúncias principais: a primeira é que Atanásio teria persuadido Constante a ficar contra Constâncio (2-5); a segunda, também no âmbito civil, afirma que o bispo teria apoiado Magnêncio (6-13); a terceira (14-18) sugere que o bispo teria utilizado a Igreja *Cæsareum* enquanto ainda estava inacabada[183] — sendo de se destacar a expressa interdição desse uso,

[180] Em relação à autoridade de Constâncio, Atanásio ocasionalmente cita o dia do julgamento ou se refere a Jesus, isso para persuadir o imperador, pois o lembra que existia um poder maior que o seu ou alguém que ele deveria responder (ATANÁSIO, *Apologia ao imperador Constâncio,* 35).

[181] τὸ ἔργον αὐτῆς παρὰ βασιλέως λαμβάνουσι.

[182] διὰ τοῦ ἡγεμόνος βασανίζων και μαστίζων, ἄλλους δὲ καὶ δεσμεύων καὶ εἰς τὸν δεσμωτήριον ἐμβάλλων·

[183] O direito dos bispos de serem os únicos a autorizar a construção de uma igreja e depois consagrá-la entrava em confronto com o direito sacral do imperador, ainda vigente em meados do século IV, "de sacralizar o recinto do

ainda que o bispo tenha tentado justificar a sua necessidade, sem qualquer desrespeito ao doador nem qualquer antecipação da sua consagração formal; a quarta e última (19-36) aponta a sua desobediência a uma convocação imperial para ir a Roma (mas que Atanásio alega não ter recebido). A *Apologia ao imperador Constâncio* foi escrita de modo cuidadoso, encadeando argumentos bem construídos e documentados através de uma altíssima habilidade laudatória, e nela Atanásio demonstra força retórica e precisão no modo como analisa, comenta e desqualifica as denúncias feitas contra ele.

Completada no ano de 357, logo após a sua primeira fuga (339-346), a *Apologia contra os arianos* apresenta a versão de Atanásio dos eventos de Tiro, expondo respectivamente os seus antecedentes e desdobramentos entre os anos de 331-347. Nela, elenca os pontos direcionados a responder as novas denúncias feitas contra ele pelos bispos eusebianos, que agora não apelavam apenas para questões puramente doutrinárias. As acusações incluíam: exigir túnicas de linho, ser cúmplice de uma conspiração, exercer violência sacrílega por ter quebrado um cálice de um padre chamado Isquiria, que cuidava de uma igreja meliciana em Mareotis (Delta do Nilo), e, por último, a mais grave, ter assassinado o bispo meliciano Arsênio de Hípsela, cuja mão teria decepado e exibido aos seus adversários (ATANÁSIO, *Apologia contra os arianos*, 63; FRANGIOTI, 2002, p. 17; SCHAFF, 1999, p. 97; FERNANDEZ, 2019, p. 20; SIMONETTI, 1975, p. 112)[184].

Em 331, as denúncias começaram, mas não obtiveram êxito e foram revistas em 334-335 em Cesareia e Tiro. Nessa ocasião, foram bem-sucedidas e levaram ao exílio de Atanásio para Tréveris (336)[185]. Com a morte de Constantino, Constâncio autorizou o seu retorno em 337. Contudo, no ano seguinte, um sínodo realizado em Antioquia decidiu novamente pela sua deposição, nomeando Gregório para a Sé de Alexandria (339). Em seguida, graças à forte

culto, mediante a sua presença, ou seja, de retirar do convívio das coisas comuns um território que passa a gozar agora de uma outra natureza" (SILVA, 2015, p. 135; GAUDEMET, 1958, p. 342; GIRARDET, 1974, p. 90).

[184] Atanásio confirma tais acusações na *Apologia contra os arianos* (8-19, 21, 31, 37-39). Os partidários de Atanásio encontraram Arsênio vivo, escondido em um mosteiro da Tebaida e depois em Tiro, frustrando assim a denúncia dos melicianos e esclarecendo o caso primeiro perante Dalmácio, meio-irmão de Constantino e, sucessivamente, diante do Concílio de Tiro (335) (ATANÁSIO, *Apologia contra os arianos*, 69; SÓCRATES, *História Eclesiástica*, I, 27-29; SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, II, 23-25). Mas fica a pergunta: de quem era a mão?

[185] Constantino em uma carta referenciada, mas não citada textualmente por Sozômeno (*História Eclesiástica*, II, 31) afirmou a Antão que não poderia livrar Atanásio dos exílios, porque ele "era violento, orgulhoso e encrenqueiro".

intervenção de Júlio de Roma (339-340)[186] e do Concílio de Sárdica (343) sob Ósio, o retorno de Atanásio foi possibilitado (346)[187].

Para se defender de tantos ataques, Atanásio municiou os seus argumentos agregando muitos documentos que cobriam o lapso de tempo entre os anos de 339 e 347, imediatamente anteriores à escrita da *Apologia contra os arianos* (1-58). A segunda parte desse escrito (59-90) trabalha com eventos e documentos anteriores àqueles incluídos na primeira. Esses se concatenam uns aos outros em uma rigorosa ordem cronológica, mas os da segunda parte se emolduram em grupos nos quais as provas são organizadas de modo a melhor corroborar o seu argumento.

Dentre os eventos apresentados pela segunda parte da *Apologia*, há alguns que remontam ao ano de 331, a partir de fontes historicamente importantes, como as cartas de Constantino (59-63), as Atas dos sínodos e mais alguns documentos. Na última parte dessa defesa, Atanásio enumera alguns bispos do sul das Penínsulas Itálica e Ibérica, além da Gália, destacando os nomes de Libério e do idoso Ósio de Córdoba, que preferiam sofrer o exílio a aceitar as propostas eusebianas. Mesmo aqui, Hilário não aparece mencionado por Atanásio como apoiador da causa de Niceia, embora — contrariamente — Hilário (*Opus Historicum, Excursos II, O Édito de Arles e Milão*, 3b) seja o autor de um *elogium* a Atanásio, não porque fosse uma figura importante, mas sim porque ainda representava a posição de alguns bispos ocidentais que Hilário queria cooptar (DOIGNON, 1974, p. 339-340; SMULDERS, 1995, p. 100).

A *História dos arianos* de Atanásio cobre os anos de 335 até 358 e é um escrito elaborado na mesma linha narrativa da segunda parte da *Apologia contra os arianos*. Trata-se do texto de Atanásio mais crítico em relação a Constâncio e foi escrito durante o período da sua fuga, talvez quando se movia de um lugar para outro, deixando evidente a tensão e instabilidade

[186] O Papa Júlio escreveu aos orientais (a quem chamou, como Atanásio, de eusebianos), convidando-os para um concílio que reexaminasse o caso dos bispos depostos; os orientais recusaram-se a ir para lá, considerando-o *res judicata*, assegurando-lhe também que a partida de Atanásio havia trazido a paz. No entanto, o concílio aconteceu em Roma no inverno de 340/341: reuniu cerca de cinquenta bispos italianos que deliberaram estar anulada a deposição de Atanásio pelo Concílio de Tiro. Os orientais mais uma vez se recusaram a reconhecer essa intervenção ocidental em suas Igrejas, que contrariava a antiga tradição. Atanásio, portanto, permaneceu no Ocidente, onde a cidade de Roma se tornou o centro da resistência às políticas dos bispos orientais e do seu imperador (MARAVAL, 2013, p. 246). Portanto, ainda não havia uma regra reconhecida sobre uma figura com autoridade suficiente para impor o cumprimento e o respeito das decisões de um concílio sobre os outros.

[187] Com a morte de Gregório em 25 de junho de 345, e em virtude da pressão do irmão Constante, Constâncio absteve-se de substituí-lo e convidou Atanásio a voltar; apesar de muitas incertezas, ele acabou aceitando e, a 21 de outubro de 346, foi recebido com muito entusiasmo em Alexandria. Os dez anos seguintes que Atanásio passou aí (345-356) foram denominados a "década de outro". A sua atividade literária e pastoral alcançou o ponto mais alto, embora a sua posição tenha ficado menos segura quando Constâncio se tornou o único imperador (350).

vividas por ele naquela ocasião. O livro é, sem dúvidas, o que mais deixa notar a insegurança decorrente da ascensão dos eusebianos e oferece um testemunho importante dos eventos (QUASTEN, 1973, p. 40-41; STEAD, 2002, p. 190). Contudo, datar o documento constitui um desafio considerável: a queda de Libério é tratada na parte V, o que deixa claro que não foi escrito antes de 358; ainda no capítulo 4, Leôncio, que faleceu no verão ou no outono de 357, ainda era bispo de Antioquia, o que traz outro vestígio de que Atanásio deve ter começado a sua escrita logo após o término da *Apologia de Fuga* e talvez alcançado a sua conclusão quando os *lapsi* de Libério foram conhecidos no Egito (358).

Sendo um feroz panfleto anônimo contra Constâncio, esse escrito sagaz traz marcas claras de ter sido destinado à circulação relativamente sigilosa ou restrita. Com um interessante catálogo de imagens bíblicas a serem aproximadas ora de um bom governante, ora de um odioso, a manipulação de um repertório religioso tradicional com fins políticos no presente é expressamente trabalhada aí. Assim, se por um lado, na *Apologia ao imperador Constâncio* (1-4, 9, 10, 14, 15, 17, 18, 21, 22, 24, 25, 29, 32-34), Atanásio corteja o imperador com epítetos como "santíssimo Augusto" (εὐσεβέστατον Αὔγουστος), "amicíssimo-de-Deus Augusto" (θεοφιλέστατε Αύγουσθούς) — e muitos outros, como "sua Humanidade", "sua Adoração", "sua Excelência", "sua Clemência", "imperador mais zeloso nas investigações", "amante da verdade" —, por outro lado, na *História dos arianos* (9, 30, 32, 34, 40, 45, 46, 51, 53, 67–70, 74, 80), o bispo afirma que Constâncio é escravo dos seus próprios servos (bispos eusebianos), mostrando-se cruel com os seus parentes mais próximos, falso, astuto, um Faraó, um Saul, um Acabe, um Belsazar, mais cruel do que Pilatos ou Maximiano, inábil nos Evangelhos, um defensor da heresia, um predecessor do Anticristo, um opositor de Jesus, abandonado à futura condenação ao fogo[188].

Logo depois, Atanásio retoma essa "arte da campanha negativa", realizada frente às exigências do imperador Constantino de readmissão de Ário à comunhão em Alexandria, posto que foi restabelecido pelos sínodos de Jerusalém em 335, conforme informa o próprio Atanásio na *Apologia contra os arianos* (59; 84). Percebe-se que esse escrito perdeu seus capítulos iniciais e uma das hipóteses para explicar isso é que os copistas os tenham omitido por causa da sua grande semelhança com a *Apologia contra os arianos* (ERNEST, 2004, p. 359).

[188] Frente a essas duas representações, Ernest (2004, p. 366) escolhe afirmar que "certamente Atanásio queria influenciar Constâncio; mas os assuntos em que desejava fazê-lo diziam respeito à sua própria pessoa e à Igreja, não à conduta dos negócios imperiais fora dessas áreas". É obscuro a que outras áreas Ernest se refere, uma vez que Atanásio tentou por todos os meios aproximar o imperador dos negócios da Igreja, no que diziam respeito não só às conduções litúrgicas dos fiéis, mas a toda uma cadeia de relações sociais, econômicas e políticas.

Entretanto, se fossem realmente iguais, não haveria qualquer problema, posto que os escritos de Atanásio estão cheios de repetições e são transmitidos ainda assim. O que se pode saber é que esse livro foi escrito com o objetivo de dar continuidade à *Apologia ao imperador Constâncio,* fato que fica evidente nos capítulos 89, 90 (reeditados a partir do acréscimo dos *lapsi* de Ósio e Libério).

Por último, a *Carta sobre os sínodos de Rímini, em Itália, e Selêucia, em Isauria* ou simplesmente *Sobre os Sínodos.* Ele é subdividido em três partes: a primeira trata dos eventos ocorridos Remini e Selêucia (1-14); a segunda oferece alguns documentos arianos, com comentários seus (15-32); a terceira constitui uma seção mais teológica (33-54). Encontrando-se desde 356 em clandestinidade no Egito, Atanásio não dispunha de acesso aos arquivos e recursos da arquidiocese de Alexandria. Portanto, como é o último dos escritos do período da sua segunda fuga, ele reúne informações obtidas por meio de partidários que pertenciam ao seu *entourage,* detentores da sua plena confiança (ATANÁSIO, *História dos arianos*, 32)[189]. Sobre esse grupo aparece como destinatário de um trecho da sua *Carta Encíclica do concílio do* Egito, apresentada em sua *Apologia contra os arianos* (19), quando os instrui com as seguintes palavras:

> Invocamos vingadores para tamanha injustiça, evocando o apóstolo: "Afastem o perverso para longe de vocês". Realmente cruel é a conduta deles e indigna a sua comunhão. Não dê mais atenção a eles: mesmo se novamente por meio de nós escreverem contra o bispo Atanásio! (pois tudo o que procede deles é falso); (não nos leiam) nem que (suas cartas) tenham (nelas) nomes de bispos egípcios[190].

A presente citação demonstra a severidade das posturas de Atanásio, que pede vingança contra quem o confrontou e busca fundamentar os seus argumentos no texto bíblico. Outro ponto importante é o seu pedido para que se neguem a receber as cartas dos adversários. Atanásio faz tal solicitação em muitas outras ocasiões, buscando controlar o contato e o nível de informações que os seus apoiadores recebiam, como uma dimensão fundamental da sua própria força e representatividade junto dos seus partidários.

---

[189] Algo que o distingue do trabalho homônimo de Hilário de Poitiers, que, mesmo estando exilado, participou *in loco* de boa parte do que está posto na sua obra.

[190] ὑμᾶς γὰρ ἐκδίκους κατὰ τῆς τοιαύτης ἀδικίας ἐπικαλούμεθα, ὑπομιμνήσκοντες τὸ ἀποστολικόν·Ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν. Πονηρὰ γὰρ ἀληθῶς καὶ οὐκ ἄξιακοινωνίας τὰ παρ' αὐτῶν παραχθέντα. Οὐκοῦν μηκέτι προσέχετε, κἂν πάλιν ὑμῖν γράφωσι κατὰ τοῦ ἐπισκόπου Ἀθανασίου· (πάντα γὰρ ψευδή τὰ παρ' αὐτῶν) μηδ' ἂν ὀνόματα δὲ ἐπισκόπων Αἰγυπτίων.

Sobre os Sínodos data do ano de 359, pois foi escrito após a dissolução do último concílio de Rímini (realizado em outubro de 358). O capítulo 55 constitui uma espécie de *post-scriptum* no qual Atanásio fala da forma como o imperador recebeu mal a segunda parte das decisões tomadas pelos bispos que estiveram então reunidos em Rímini, obrigando-os a permanecerem no local sem poder retornar para as suas Sés por um tempo (SULPÍCIO SEVERO, *Crônica*, II, 43, 3). Dessa mesma forma devem ser encaradas também as seções 30 e 31, que se referem a acontecimentos posteriores a 359, como os Concílios de Constantinopla (360), Antioquia (361) e a morte de Constâncio (361).

A morte de Eusébio de Nicomédia (341) provocou uma rachadura na até então forte unidade eusebiana, que via suas posturas se fragmentarem em diferentes tipos de interpretação da palavra "semelhante" (*homoios*) (MARTIN, 1983, p. 529-531). Em um extremo, surgiu uma ala mais radical, os *anomeos*; no centro, uma mais moderada, formado pelos *homeos*; por fim, no outro extremo, os *homeousianos* (ver tabela no anexo I)[191]. Assim, é possível afirmar que as disputas político-eclesiásticas nos espaços orientais não se restringiam mais às disputas entre nicenos *versus* antinicenos, mas entre *homeousianos* contrapostos a *homeos* e *anomeos* (FERNÁNDEZ, 2019, p. 41). É de se conjecturar sobre a presença de Hilário em argumentos apresentados no *Sobre os Sínodos* de Atanásio (*Sobre os Sínodos*, 41), que também buscou uma aproximação aos *homoiousianos*, orientando seus partidários da seguinte forma:

> Mas quanto aos que estão recebendo tudo o que foi escrito (lit.: "renegado", uma discussão para dizer não às heresias) no sínodo, em Niceia, eles apenas duvidam da *homoousion (ὁμοούσιον, mesma essência)*, mas não devem ser considerados inimigos; de fato, nós mesmos não nos opomos a eles como fazemos com os "ariomaníacos" (Ἀρειομανίτας); não são inimigos, são pais de ocasião, e discutimos com eles de irmãos para irmãos, que pensam como nós, apenas discordamos nesse nome (*homoousion*)[192].

Primeiramente, o bispo alexandrino expõe os sínodos e fórmulas dos *homeos/anomeos* como algo sem sentido e interminável, tendo total falta de princípios na sua

[191] Os *anomeos* eram os clérigos mais próximos do arianismo radical, pois negavam totalmente a consubstancialidade (*homoiousios*) de Jesus em relação ao Pai, contando com representantes como Aécio e Eunômio. Esse entendimento diferenciava-se daquele apresentado pelos *homeos*, para quem Cristo seria semelhante ao Pai em tudo segundo as *Escrituras*. Por fim, havia ainda os *homoiousianos*, defensores de que Cristo seria semelhante ao Pai em tudo, segundo as Escrituras.

[192] Καὶ περὶ μὲν τῶν ἐξ ὅλου τὴν σύνοδον ἀρνουμένων ἀρκεῖ πρὸς ἔλεγχον τα ὀλίγα ταῦτα, πρὸς δὲ τους ἀποδεχομένους τὰ μὲν ἄλλα πάντα τῶν ἐν Νικαίᾳ γραφέντων, περὶ δὲ μόνον τὸ **ὁμοούσιον** ἀμφιβάλλοντας μὴ ὡς πρὸς ἐχθροὺς διακεῖσθαι. Καὶ γὰρ καὶ ἡμεῖς οὐχ ὡς πρὸς Ἀρειομανίτας οὐδ' ὡς μαχομένους πρὸς τοὺς πατέρας ἐνιστάμεθα, ἀλλ' ὡς ἀδελφοὶ πρὸς ἀδελφοὺς διαλεγόμεθα τὴν αὐτὴν μὲν ἡμῖν διάνοιαν ἔχοντας, περὶ δὲ τὸ ὄνομα μόνον διστάζοντας.

oposição ao credo de Niceia (33-40). Em seguida, contudo, ele volta-se aos *homoiousianos*, representados principalmente por Basílio de Ancira (atual Ankara na Turquia), com uma reivindicação séria e cuidadosamente planejada para os pressionar a chegarem a um consenso sobre a única expressão (ὁμοούσιον) capaz de erigir uma muralha comum contra o perigo dos arianos (eusebianos *homeos/anomeos*) (ATANÁSIO, *Sobre os Sínodos,* 41-54)[193].

Essa última parte do seu texto constitui a razão de ser de toda a narrativa, pois os relatos sobre os Sínodos não são o seu objetivo principal, mas sim a constituição de argumentos para atrair para a sua causa os clérigos que detinham representatividade diante do Império naquele momento. A exposição das instabilidades de uma parte do grupo eusebiano tinha por objetivo distinguir aqueles que Atanásio ambicionava ter como reforço para a sua própria causa[194].

Tais medidas respondiam à aproximação de Constâncio de tipos eusebianos mais combativos e dispostos a obter uma unidade político-eclesiástica à força. Não somente muitos dos *homoiousianos* concordaram com o ὁμοούσιον, mas deles surgiram os homens que conduziram a causa de Niceia à sua vitória final no Oriente[195]. Por fim, não se deve esquecer que nem Atanásio nem Hilário objetivavam apresentar um catálogo imparcial dos credos arianos, mas exibi-los como o fracasso da causa ariana.

1.3.2 – Hilário: vida, ascensão eclesiástica e escritos

A cristianização de Poitiers foi tardia, em parte devido à sua localização, posto que ficava a certa distância ao sul do Loire e ao norte do Garone, longe, portanto, das grandes rotas comerciais que também eram utilizadas pelos evangelistas cristãos (HENNE, 2006 p. 20;

[193] Outrora Atanásio falara que o mesmo Basílio estava entre os "advogados da impiedade" (ATANÁSIO, *Circular aos bispos do Egito e da Líbia,* 7,4). Basílio foi ordenado bispo de Ancira em substituição a Marcelo, deposto em 336. Antes tinha sido médico e era dotado de uma boa preparação literária. Ele destacou-se entre os personagens mais representativos dos eusebianos, tanto em Sérdica (343), quanto em Sírmio, em 351, quando sustentou a acusação que levou à deposição de Fotino. Atanásio classifica-o entre os seus adversários. Na verdade, porém, ele desenvolveu a sua doutrina no sentido nitidamente antiariano, em contraposição à retomada do arianismo radical (eusebianos *anomeos*) (335). Ele foi protagonista da reação homeousiana (338), quer com o Concílio de Ancira, quer com a ação junto a Constâncio, levando ao triunfo passageiro do Concílio de Sírmio de 358, contra os arianos (SIMONETTI, 2002b, p. 213).

[194] Tal processo fica evidente em *Sobre os Sínodos* (33-54).

[195] Basílio de Ancira foi acompanhado ao Sínodo de Selêucia e Constantinopla por um jovem diácono e asceta, que leu e acolheu o apelo de Atanásio: esse jovem teólogo era Basílio de Cesareia, que levaria a luta atanasiana à vitória final.

PETRI, 2007, p. 9-10). Assim sendo, deve-se ter em vista que os cultos tradicionais galo-romanos "preservaram em Poitou, até muito pouco tempo, um domínio bastante forte até mesmo nos círculos mais evoluídos, como aqueles aos quais Hilário poderia pertencer por nascimento. É difícil, na verdade, definir que lugar ocupavam, ainda no século IV." (DOIGNON, 1971, p. 39).

Hilário nasceu em princípios do século IV, provavelmente entre 310-320, em *Pictavium*[196], na Gália, na Aquitânia segunda (atual Poitiers, na França)[197]. Para conhecer a biografia de Hilário, os documentos mais importantes que chegaram até nós são o livro *Sobre los hombres ilustres* de Jerônimo, a *Vida de S. Hilário e Radegunda de Poitiers* de Venâncio Fortunato e, por fim, a *Cronica* e a *Vida de Martin*, ambas escritas por Sulpício Severo. Jerônimo (100), em *Vida dos homens ilustres*, faz a seguinte alusão: "Hilário, bispo da cidade de Poitiers, na Aquitânia, exilado na Frígia pelo sínodo de Béziers (356) por articulação da facção de Saturnino, bispo de Arles, escreveu doze livros *Contra os arianos*" (DOIGNON, 1971).

Henne (2006, p. 25), sem apoiar-se em documentos, afirma que Hilário pertencia a uma rica família "associada aos grandes proprietários de terras ou magistrados" e que, por certo, era pagã (MESLIN, 1969, p. 20; SIMONETTI, 1978, p. 42). Em *Comentários aos Samos* (118), Hilário adverte o leitor contra a opulência do mundo, as vaidades comuns da vida, os espetáculos de teatro e circo. Isso sugere que ele poderia ter crescido em um lar abastado e, portanto, desfrutado de tais prazeres. Contudo, não há documentos para comprovar a riqueza da *gens* de Hilário. De todo modo, sabe-se que ele completou a sua formação em um importante centro intelectual da Gália, algo possível de modo geral apenas às pessoas mais abastadas.

Todas essas passagens habitualmente citadas pelos estudiosos como indicações de que Hilário só foi convertido ao cristianismo mais tarde em sua vida são, portanto, frágeis e insuficientes para comprovar definitivamente tal argumento. Diante dessa lacuna documental, costuma-se supor que Hilário tenha aderido ao cristianismo como adulto, porque uma análise do modo pelo qual narra a sua caminhada até chegar ao cristianismo demonstra certa

[196] Antiga capital gaulesa, ela chamava-se Limonum. Os romanos lhe deram um nome derivado de seus habitantes: Pictavi tirado de Pictons. Os novos colonos aí erigiram três aquedutos, que alimentavam, entre outros, dois banhos. Dois templos pagãos foram descobertos, assim como um anfiteatro. Esse poderia acomodar por volta de 22000 espectadores. Tais informações podem nos ajudar a imaginar a importância dessa cidade" (HENNE, 2006, p. 21; GRIFFER, 1964, p. 218).

[197] Venâncio Fortunato (*Vida de S. Hilário e Radegunda de Poitiers*, I. 6) nos afirma que Hilário foi casado e teve uma filha de nome Abrè a qual escreveu uma pequena epístola de nome *Ad Abram Filiam.* Contudo alguns comentadores defendem que esse documento seja impúrio (LADARIA, 1986, p. 04. WICKHAM, 1997, p. 12).

maturidade. Além disso, Venâncio Fortunato (*Vida de S. Hilário e Radegunda de Poitiers*, I, 6), panegirista hilariano e importante poeta latino que terminou os seus dias como bispo de Poitiers, afirma que Hilário tinha uma vida tão admirável quando leigo, que até mesmo os bispos buscavam imitá-lo (DUVAL, 2001, p. 133).

Também é incerto se Hilário foi batizado precisamente em 345 ou em outra data, uma vez que não há nenhuma evidência documental para substanciar essa informação posterior. Estudiosos deduziram-na a partir de uma passagem em um dos trabalhos de Hilário, na qual fica sugerido que ele já seria adulto quando foi batizado (HILÁRIO, *Contra os arianos*, VI, 21). Em *Sobre os Sínodos* (91), ele dá uma indicação de que seu batismo ocorreu em idade já madura, com a sua consagração como bispo *pictaviense* ocorrendo alguns anos antes de 355. No entanto, essa passagem não oferece provas conclusivas ao problema. Tudo o que se pode concluir é que, de acordo com os testemunhos antigos, transcorreu um intervalo de tempo entre o seu batismo e a sua ascenão ao episcopado.

Mary Frances Buttel (1933, p. 24), na sua tese intitulada *The Rhetoric of St. Hilary of Poitiers*, afirma que no século IV a Gália era a casa dos retóricos, tendo nas suas escolas um ambiente florescente e um merecido reconhecimento pela excelência na formação de eloquentes panegiristas (provavelmente colegas de estudos do próprio Hilário). Bordéus era, na época, centro intelectual, político e econômico da Aquitânia (SIMONETTI, 2002f, p. 675-676; LADARIA, 2006, p. 6)[198]. Hilário, como boa parte dos eclesiásticos do século IV, também recebeu influência significativa dos escritos de Orígenes (DOIGNON, 1993, p. 59). Para Claudio Moreschini e Enrico Norelli (2000, p. 328), ele ainda retomaria "o legado da tradição teológica ocidental, formada por Tertuliano e Novaciano, [...] atualizando-a, confrontando-a com as últimas aquisições da teologia grega" (BORCHARDT, 1966, p. 16; BURNS, 1994, p. 284-285; HENNE, 2006, p. 81). Peter Brown (1998, p. 65), no seu livro *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, ajudou a entender a importância de tal formação ao afirmar que:

> Aqueles que tinham se servido dos ensinos de um retor teriam de adquirir uma inteligência mais viva, um discurso mais refinado e um comportamento mais harmonioso e respeitável que qualquer um que não os teve. Eles guardariam essa marca pelo resto das suas vidas. No fim do Império, o treino retórico, que floresceu no mundo grego deste o século IV, não tinha perdido em nada a sua importância.

[198] Havia no século IV dois centros de ensino das letras nas regiões da Gália Romana, Autun e Bordéus. Por volta de 298, Eumenes, um panegirista, pleiteava a reconstrução da cidade e a restauração das escolas, destruídas pela invasão de 269. Porém, mais de dez anos depois, por volta de 311, durante uma visita a Autun, o imperador Constantino verificou que as promessas de recuperar a cidade não haviam sido cumpridas e que a cidade ainda estava em péssimo estado (SAFFREY, 1969, p. 249).

Sobre o processo de adesão de Hilário ao cristianismo, o prólogo do seu *Contra os arianos*[199] apresenta um caminho mediante o qual ele chegou ao cristianismo, graças a um processo de dedicados estudos dos textos bíblicos (BARDY, 1947, p. 132-133; GRIFFE, 1965, p. 220-222; MARTIN, 1996, p. 4; STEAD, 2002, p. 188; SAFFREY, 1969, p. 261)[200]. Tal proêmio revela o seu recurso a importantes elementos da cultura clássica, que também eram fundamentais para a adesão de um romano ao cristianismo. Acerca disso Doignon (1971, p. 104) informa que:

> O favor concedido à fraseologia de Salústio e sua simbiose com certo modo de escrever ciceroniano pode ser explicado pelo autor do prólogo a *De Trinitate* por várias razões. Um retórico anônimo do século IV dá o prefácio a *Catilina* para o modelo dos prefácios, onde, como no prólogo do *De Trinitate*, a biografia do autor deve servir para introduzir o tema geral de uma obra. Por outro lado, os tratados de Salústio fornecem à retórica moral do século IV fórmulas vigorosas e fáceis de usar, como mostram as numerosas citações patrísticas de *Catilina*. Por fim, no que diz respeito à aliança entre Salústio e Cícero, justificada pelo parentesco da sua reflexão sobre honra e glória, parece que era praticada na cultura escolar do século IV, já que Agostinho cita uma frase do prefácio a *Calilina* no meio de um extrato do *De republica*.

Corroborando tais usos da retórica gentílica, Jerônimo afirma que Hilário era o "Ródano de eloquência latina" (JERÔNIMO, *Comentários sobre os Gálatas*, prol. 2). Em

---

[199] Doignon (1971, p. 100) informa que a função literária do prólogo do *Contra os arianos* é muito importante. Esse texto está sujeito às regras mais clássicas do exórdio, conforme definidas por Quintiliano (*Instituição Oratória*, 4, 1, 5). O estudioso afirma que o exórdio não tem outra finalidade senão preparar a mente de quem escuta: para isso, é preciso falar um pouco sobre si, sem descuidar do que o público espera, delineando as principais ligas do assunto.

[200] Antonio Peñamaría de Llano (1967, p. 258), em um importante artigo intitulado de "¿Es cierta la conversión de San Hilario de Poitiers?", afirma que os primeiros capítulos do *Contra os arianos* devem ser considerados destituídos de qualquer valor histórico. Para o autor, a metodologia mais elementar aconselha a renunciar a esses capítulos como criação autobiográfica que comprove a sua conversão ao cristianismo, mas, ao contrário, encontrar neles apenas a informação sobre a sua descoberta pessoal da religião cristã como indicação da sua adesão às mensagens cristãs. Especificamente, o que Hilário expõe nos capítulos II ao XIV no livro I do *Contra os arianos* consiste nas etapas da sua jornada de descoberta, um estudo dos textos bíblicos que revelou a verdade mediante a procura de Deus. Nada disso era novo, pois Lúcio Célio Firmiano Lactâncio nas suas *Instituições Divinas* (I, 1-5) já buscava demonstrar, pela argumentação, a verdade do cristianismo. Algo importante aqui é perceber que a conversão nem sempre significava uma mudança total da própria personalidade ou um desinteresse pelo mundo em que o convertido vivia, mas tão somente uma nova orientação de valores sociais (MORESCHINI & NORELLI, 1996, p. 33). Portanto, é preferível evitar falar de uma "conversão" de Hilário, como tanto fazem os seus biógrafos (pelo menos desde o século XVI). Em vez disso, convém recorrer àquilo que é exposto em primeira pessoa no prólogo do seu *Contra os arianos*, no qual ele defende que, por um desdobramento de reflexões moldadas pelos modos tradicionais da dialética (empregados para a exegese das Escrituras), alcançou uma verdadeira "regra de fé", a partir do progressivo conhecimento de Deus, que suscita junto ao ser humano um "novo nascimento" (DOIGNON, 1971, p. 20; MORESCHINI, 2004, p. 350; ANTONIO PEÑAMARÍA, 1967, p. 258).

Poitiers, possivelmente Hilário só teve as lições mais elementares, tendo precisado deslocar-se para Bordéus a fim de prosseguir nos seus estudos. Henne (2006, p. 23) evidencia que:

> O estilo das obras de Hilário revela uma sólida formação. Segundo o método da época, ele deve sem dúvida ter-se aplicado a imitar os grandes autores clássicos, principalmente Virgílio e Cícero. A leitura das suas obras abriu o seu espírito a certa reflexão filosófica, mas ele jamais teve contato direto com as obras das grandes escolas de pensamento ou dos grandes autores, como Platão.

Buttel (1933, p. 15, p. 19) pondera que as avaliações de Jerônimo sobre o estilo e o método de Hilário ocorrem em cartas ocasionais, estando sujeitas a drásticas mudanças, de acordo com os objetivos do autor. Ele às vezes deprecia o estilo de Hilário para elogiar o de um amigo (JERÔNIMO, *Cartas Paulinas, 58*); às vezes, elogia-o para defender as suas próprias tendências clássicas (JERÔNIMO, *Carta* 70, para Magno um orador de Roma); ora, sugere uma eloquência ciceroniana nos escritos de Hilário, a fim de evidenciar a sua própria simplicidade na fala (JERÔNIMO, *Comentários a Isaías,* 8) e superioridade na interpretação bíblica (JERÔNIMO, *Carta a Marcela,* 34); ora, ainda, Jerônimo invoca a autoridade de Hilário como escudo protetor para afastar de si as acusações dos seus inimigos (JERÔNIMO, *Carta para Vigilantius*, 61). Logo, é preciso estar alerta para as referências vindas do autor de Estridão, pois possuíam diferentes conotações a depender do contexto e das suas finalidades. Elas, inclusive, podem ser categorizadas em três tendências distintas, no que tange à sua crítica hilariana: a primeira reduz Hilário ao papel de simples imitador de Quintiliano; a segunda enaltece a sua oratória gaulesa; a terceira insiste na obscuridade do seu estilo, mesmo considerando que sua oratória apresentava traços da influência de Quintiliano (DOIGNON, 1969, p. 270, 278; ADKIN, 1996, p. 56)[201].

Para se entender o ambiente intelectual que Hilário teve parte da sua formação, as informações provindas da carta *Celebração aos Professores de Bordéus* de Décimo Magno Ausônio, nascido em torno do ano 310 e, portanto, provavelmente contemporâneo de Hilário[202].

---

[201] A tese de H. Kling (1909, p. 18-19; DOIGNON, 1969, p. 270; FONTAINE, 1969, p. 289), intitulada *De Hilario Pictaviensi artis rhetoricae ipsiusque ut fertur Institutionis oratoriae Quintilianae*, pretende verificar a validade do julgamento de Jerônimo sobre a imitação que Hilário fez do estilo de Quintiliano nos doze livros do *Contra os arianos*. Para tal, procura provar que numerosas imagens utilizadas nesse trabalho têm o seu protótipo na *Instituição Oratória*: imagens do porto, da encosta a percorrer para exprimir o andamento de escritos e uma série de outras metáforas detalhadas assim (HILÁRIO, *Contra os arianos*, I, 20; II, 08; QUINTILIANO, *Instituições Oratória*, 12, 10, 78; 6, 1, 52). Sem dúvida, essa não é a menor descoberta de Kling, pois muitos dos paralelismos de estilo que unem Quintiliano e Hilário supõem uma mediação, como a de Cícero ou Lactâncio, também apontada pelo estudioso.

[202] Décimo Magno Ausônio nasceu em Bordéus e ali faleceu por volta de 395. Em um primeiro tempo, foi professor e poeta na escola já famosa daquela cidade; cortesão cheio de títulos e honrarias (364-385). Chamado por

Nela, Ausônio informa que a formação proporcionada em Bordéus era rica em cultura clássica, uma vez que agregava os estudos de gramática e retórica, áreas bastante apreciadas por aqueles que desejassem se tornar doutos na arte da oratória. Assim, essa cidade possuía grandes retores que atuavam como panegiristas durante as eventuais visitas do imperador (HENNE, 2006, p. 23; BUTTEL, 1933, p. 14; SAFFREY, 1969, p. 249).

É razoável ponderar que Hilário deva ter iniciado os seus estudos na cidade de Poitiers, recebendo ali as suas primeiras lições. No entanto, não parece plausível que tenha existido nessa cidade um ambiente de estudos que lhe ajudasse a avançar na sua formação. Isso porque, segundo um testemunho de Ausônio, um antigo professor de gramática que trabalhava em Bordéus teve a ingrata ideia de se mudar para Poitiers:

> Cante também para Anastácio
> Uma canção lamentosa, ó Musa,
> E relembre a memória,
> Com uma nênia, daquele professor de gramática.
> Nasceu em Bordéus,
> Mas a ambição prevaleceu,
> E foi para Poitiers.
> Pobre aí e vestindo
> Um hábito curto e batido,
> Perdeu a pequena glória
> Tanto da pátria quanto da cátedra
> Como exilado na velhice.
> Ainda assim, nós rendemos
> Esta homenagem comemorativa,
> Para que seu túmulo não cubra,
> Ao mesmo tempo, seus ossos e seu nome.
>
> (AUSÔNIO, *Em memória dos professores de Bordéus. Aos gramáticos latinos e filólogos de Bordéus. Para Anastácio, Gramático de Poitiers,* X)[203].

Portanto, mesmo que Hilário tenha tido Anastácio como mestre de gramática, para fazer os seus estudos de retórica teria precisado ir a Bordéus. Com isso, é possível deduzir que, se em Bordéus existia uma quantidade satisfatória de estudantes para alimentar Anastácio, em

Valentiniano em Trier, Ausônio, o ilustre professor de Bordéus, foi confiado à educação do então futuro imperador Graciano (MARROU, 1980, p. 68-69; RIGGI, 2002, p. 198-199).

[203] Pange et Anastasio / flebile, Musa, melum/ et memora tenuem, / nenia, grammaticum. / Burdigalae hunc genitum / transtulit ambitio/ Pictonicaeque dedit. / Pauper ibi et tenuem/ victum habitumque colens/ gloriolam exilem / et patriae et cathedrae / perdidit in senio./ Sed tamen hunc noster, / commemoravit honos, / ne pariter tumulus/ nomen et ossa tegat.

Poitiers, eles seriam tão poucos que o professor ficou miserável[204]. Uma vez que não havia alunos suficientes para manter adequadamente um professor nessa região, todos que desejavam ter boas disciplinas acabavam indo a Bordéus (SAFFREY, 1969, p. 251).

Para avançar sobre o tipo de formação que se oferecia em Bordéus, a *Celebração aos professores de Bordéus* continua sendo um documento importante. Como se trata de uma homenagem aos professores bordaleses, esse panegírico afirma que havia nessa cidade "dois professores de gramática grega, cinco outros de gramática latina e ainda cinco de retórica que ensinavam a arte da oratória" (HENNE, 2006, p. 23; BARDY, 1941, p. 6)[205]. Jerônimo (*Carta para Paulino*, LVIII, 10) suplementa a ideia da sólida formação retórica de Hilário, ao afirmar o seguinte:

> O Santo Hilário é exaltado pelo coturno Gaulês: e, ainda que seja adornado com flores da Grécia, é envolvido por longos períodos e não oferece uma leitura fácil para os irmãos menos instruídos. Calo-me sobre os outros, ou mortos ou ainda vivos, a respeito dos quais os outros julgarão para o bem e para o mal depois de nós[206].

Na passagem, a capacidade oratória de Hilário é abertamente reconhecida — em seu emprego da tradição retórica dos gregos —, ainda que a sua erudição seja pouco acessível aos indoutos. Frente a tal ponderação, Henne (2006, p. 7; SAFFREY, 1969, p. 250; DOIGNON, 1971, p. 524) conjectura que a formação bordelense de Hilário lhe proporcionou estudos de gramática e retórica, oferecendo uma preparação para as carreiras administrativas e a advocacia. Isso é perceptível quando se avaliam as características do seu primeiro livro do *Contra os arianos* (I, 34):

> Mas o que sempre lembramos de observar em todo tipo de instrução é o seguinte: aqueles que, durante muito tempo, primeiramente praticam com um exercício simples, com um uso prolongado desse estudo se tornarão cultos; só então hão de ser enviados

[204] Os motivos da ida do Professor Anastácio a Poitiers não são convincentes, afinal, por que esse professor teria desejado sair da sua terra (Bordéus), onde seria reconhecido e teria um público suficiente de alunos, para migrar para Poitiers? Há algo mal explicado no poema de Ausônio, pois ele pode ter exagerado para exaltar as glórias e riquezas de Bordéus em detrimento das de Poitiers; em todo caso, parece haver uma espécie de ressentimento no poema, uma vez que o professor se preocupou mais com os seus ganhos pessoais do que com os seus alunos.

[205] O que era impressionante para uma cidade da Gália, pois uma grande *metropolis* como Constantinopla só obtinha o dobro disso. No entanto, é de se observar a proeminência de uma formação de cunho jurídico e a falta de instruções filosóficas, que só podiam ser obtidas em Roma e Atenas (HENNE, 2006, p. 23; SAFFREY, 1969, p. 250).

[206] Sanctus Hilarius Gallicano cothurno attollitur: et quum Graeciae floribus adornetur, longis interdum periodis involvitur, et a lectione simpliciorum fratrum procul est. Taceo de caeteris, vel defunctis, vel etiam adhuc viventibus, super quibus in utramque partem post nos alii judicabunt.

> às próprias coisas, para as quais praticaram. Desse modo, apenas quando já bem tenham feito os exercícios de guerra dos militares, os homens hão de ser levados para a guerra; ou, apenas quando tenham se experimentado em disputas nas salas de aulas, hão de ser enviados para as batalhas dos tribunais[207].

Tais prerrogativas possibilitam lançar a hipótese de que Hilário poderia ter sido funcionário do Império[208]. Trata-se de conjectura não documentada, mas abalizada por dois elementos constantes das fontes: o primeiro seria o de que ele "tinha um estilo mais de jurista do que de poeta"; o segundo, de que Poitiers ficava em uma região com o centro administrativo e jurídico da Gália, a Aquitânia segunda, que tinha Bordéus como centro provincial (HENNE, 2006, p. 20; BUTTEL, 1933, p. 24; DOIGNON, 1971, p. 487).

O *corpus* documental escrito por Hilário é composto por onze textos, divididos em diferentes gêneros, tais como composições litúrgicas, tratados teológicos e trabalhos exegéticos. Todos eles escritos em latim e na sua maioria bem preservados. Manlio Simonetti (1978, p. 50; DOIGNON, 1971, p. 527) destaca que, no âmbito da escrita do *Contra os arianos*, Hilário compôs também o *Sobre os Sínodos* em meados de 359[209]. Esse "abrigava a convicção de que a atitude dos ocidentais, que tachavam [...] de arianos todos que não aceitassem o *homousion* niceno, era demasiadamente expeditiva e inadequada"[210]. Assim sendo, Hilário (*Sobre os Sínodos*, 66, 81) demonstrava ter consciência de que, se o *homouosios* era antibíblico, o mesmo se poderia dizer do *homoiousios*[211]. Sobre tal acordo eclesiástico, Simonetti (1978, p. 50) afirma:

> O encontro com os *homeousianos* havia revelado que muitos orientais eram antiarianos e antinicenos, pois advertiam no *homoousion* o perigo do sabelianismo. Sem dúvida, a Hilário não escapava a diferença entre afirmar que Cristo é da mesma

[207] Quod autem in omni genere doctrinarum observari semper meminimus, ut si qui diu tenui primum exercitatione longoque usu humilioris studii fuerint eruditi, tum iam ad rerum ipsarum, quibus imbuti sunt, experimenta mittantur; ut cum iam bene luserint bella militaturi, in militiam protrahantur; aut cum forenses lites scholaris materiae tentaverint, tunc mittantur ad tribunalium pugnas.

[208] "A facilidade com a qual [...] constituiu os dossiês [...] poderia explicar o fato de ter se utilizado desse gênero de exercício, porque teria certa prática judiciária" (HENNE, 2006, p. 25).

[209] Rocher (1987, p. 17) afirma que muitos manuscritos apresentam o *Sobre os Sínodos* como o livro XIII do *Contra os arianos*.

[210] "De *homos* = igual, o mesmo, e *ousía* = essência, substância (lat. *Consubstantialis*)" (SIMONETTI, 2002, p. 695). Para Richard E. Rubenstein (2001, p. 109) o termo "*homoousios* poderia significar 'da mesma essência', mas também poderia significar da mesma 'substância', 'realidade', do mesmo 'ser', ou até do mesmo 'tipo'."

[211] *Sobre os Sínodos* de Hilário é um apelo para que os clérigos ocidentais entendessem que a interpretação *homoiousiana* de Niceia proposta pelos bispos orientais não era inadmissível (DOIGNON, 1971, p. 526).

> substância (*homoousion*) do Pai e considerar Cristo à semelhança do Pai segundo a substância (*homoiousios*).

Ademais, tal referência corrobora a hipótese defendida aqui, segundo a qual Hilário se posicionou de modo camaleônico nos embates trinitários. Isso permitiu-lhe propor diálogos entre os dois grupos clericais mais poderosos naquela conjuntura, com o objetivo de estabelecer concórdias que eram aspiradas tanto pelos clérigos, tidos por ortodoxos naquele instante, quanto pelo Império Romano.

Além disso, o *corpus episcoporum* hilariano contém ainda o *Primeiro livro a Constâncio* (356, antes de ser exilado), o *Livro segundo a Constâncio* (359, ao final do seu exílio) e o *Contra o imperador Constâncio* (MARROU, 1968, p. 25). Mais adiante, será proposta uma análise da relação de tais escritos com a política de Constâncio. Também nessa categoria encontra-se o livro intitulado *Fragmentos históricos* ou, como opta Pierre Coustant, *Coletânea Antiariana Parisiense*, que se trata de uma reunião de vários manuscritos sobre a controvérsia ariana (SMULDERS, 1995). Nessa obra,

> Hilário queria recolher em um único volume tanto os documentos de arquivos relativos às lutas de que estava participando pessoalmente quanto a narração dos fatos, a partir do momento do seu exílio. Tais livros históricos, apresentados de maneira moderníssima, como uma espécie de livro branco da ortodoxia, eram uma montagem de documentos integrais, interligados por um texto narrativo (MORESCHINI & NORELLI, 2000, p. 325).

Smulders (1995, p. 1, p. 6) informa que esse manuscrito foi encontrado por um jurista e humanista francês chamado Pierre Pithou, em 1590, em uma das numerosas bibliotecas de Paris. Tendo sido escrita antes do seu exílio, essa coletânea de textos (1900 linhas) foi costurada pela narrativa de Hilário (600 linhas) e subdividida em três partes. No início, existe a primeira carta dirigida a Constâncio; na segunda, os fragmentos relativos aos concílios de Rímini e Selêucia, bem como alguns dos seus desdobramentos (359-360); na terceira, por fim, um núcleo tardio (366-367), no qual Hilário se refere ao bispo ariano Germínio de Sírmio (SIMONETTI, 1978, p. 54-56; ROCHER, 1987, p. 17).

Hilário também legou escritos de caráter exegético. São os *Tratados sobre os Salmos*[212] (365) e o *Comentários sobre Mateus* (353-355), que é o primeiro comentário latino transmitido completo sobre esse texto (COLAUTTI, 2005, p. 11)[213]. Além deles, há ainda o *De*

[212] Não a todos os Salmos, mas aos de número 1, 2, 9, 13, 14, 51-69, 91, 118-150.

[213] Atualmente no *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* N. LXV, *Opera* IV.

mysteriis, no qual Hilário argumenta que toda a escritura se refere à encarnação de Jesus (SIMONETTI, 1978, p. 60; MORESCHINI & NORELLI, 2000, p. 323). Simonetti (1978, p. 61; MATOS, 2001, p. 60) afirma que "Hilário é o primeiro escritor cristão do Ocidente de cuja atividade como compositor de hinos se tem notícia"[214]. No entanto, tais hinos[215] chegaram fragmentados e o

> tema trinitário é exposto, sobretudo, nas relações de Cristo com o Pai [...]. A atividade hinográfica de Hilário encontra-se também no marco da controvérsia ariana. Durante o seu exílio no Oriente, conheceu os hinos compostos por hereges e ortodoxos para difundir suas doutrinas e combater as adversárias. Concebeu, pois, o projeto de se servir desse meio de propaganda na sua volta ao Ocidente (SIMONETTI, 1978, p. 62)[216].

O *corpus* documental do bispo de Poitiers fez dele uma referência nas querelas posteriores no mundo ocidental: "várias coleções foram compostas nos dois séculos após a sua morte. A mais importante dessas coleções, escrita pouco antes de 509, encontra-se no manuscrito semianônimo, agora pertencente aos Arquivos de S. Pedro no Vaticano" (SMULDERS, 1995, p. 1). Tais textos foram usados na Península Ibérica, por volta de 380, em tratados como o de *Wurzburg* atribuído a Prisciliano, personagem relacionado a uma heresia (PETRI, 2011, p. 183; HENNE, 2006, p. 140). As posturas político-eclesiásticas do bispo de Poitiers também influenciaram as celeumas cristãs durante o século IV, sobretudo em decorrência da reabertura dos debates trinitários gerados pela cristianização ariana/eusebiana dos povos germânicos (BRENNECKE, 2014, p. 119-120; WOLFE, 2014, p. 198).

Segundo Doignon (1971, p. 85), os códices mais antigos com esse livro são o

---

[214] Outro trabalho de Hilário nessa área é o intitulado de *Contra Dioscorum*, infelizmente perdido, que seria um tratado de música sacra contra as ameaças surgidas em Alexandria, a partir do ensino de um certo Dióscoro, incentivado pelo imperador Juliano a pôr em prática as teorias musicais pitagóricas (SAFFREY, 1969, p. 249).

[215] "Muito útil para tal propósito (a memorização dos ensinamentos) é o canto: 'aquilo que é cantado se prende melhor aos nossos sentimentos' diz Ambrósio [...], que lembra também que todos amam o canto dos Salmos, homens e mulheres, velhos e crianças; por meio dele, aprende-se sem fadiga e se conserva com prazer na memória aquilo que se aprendeu" (MORECHINI & NORELLI, 2000, p. 304-305).

[216] Theodore Johannes Haarhoff (1920, p. 238), em seu livro *Schools of Gaul: A Study of Pagan and Christian Education in the Last Century of the Western Empire*, afirma que o canto de hinos no período tardo antigo tem um interesse particular para a Gália porque está relacionado com os escritos de Hilário, que elaborou o *Liber hymnorum et mysteriorum*. Isso sugere que esse clérigo tentou introduzir hinos para avançar na catequização dos cristãos na Gália. Tal informação é corroborada pelas declarações de Isidoro de Sevilha "*Hymnorum carmine (Hilarius) floruit primus*"; o Quarto Concílio de Toledo (633), em seu Décimo Terceiro Cânon, referiu-se aos seus hinos como "*quos beatissimi doctores Hilarius atque Ambrosius ediderunt*". Tais hinos reforçavam as agendas de condutas que eram formuladas pelas doutrinas e dogmas. Eles exerciam, portanto, influência na formação de uma opinião pública, pois eram capazes didaticamente criados para serem memorizados e reproduzidos na vida cotidiana das comunidades.

Vaticanus Basilicanus[217] e o *Parisinus Latinus*, que foi reintitulado de *Collectanea antiariana Parisina*[218]. Na Itália, há uma cópia feita provavelmente por Cassiodoro no século VI, que é o *Veronensis*[219]. Já em 1494, esse texto foi editado no *Livro sobre escritores eclesiásticos* de Tritêmio. Em 1510, ocorreu uma nova edição dos seus escritos na *Coletânea Parisiense* (PETRI, 2011, p. 184). Ainda no século XVI, o *opus* de Hilário foi editado por Erasmo de Roterdã, despertando o interesse por seu caráter histórico, em vez de simplesmente hagiográfico (DOIGNON, 1982, p. 149). Com isso, tinha início a descoberta de uma nova dimensão erudita do trabalho de Hilário, frente ao

> juízo de Jerônimo sobre o seu escasso conhecimento de grego, observando que em algumas passagens de suas obras [...], ele confronta a versão latina das escrituras com a grega e discute com competência as diversas possibilidades de tradução (PETRI, 2011, p. 211)[220].

Algo que exemplifica a afirmação acima referida é o capítulo 45 do livro VI do *Contra os arianos*, no qual Hilário, tentando provar a divindade de Jesus, discute a diferença do emprego bíblico dos termos "seu" e "próprio", quando se diz "seu Filho" ou "o próprio Filho" (em referência a Deus). Para o bispo, o emprego de "o próprio Filho" demonstra que Jesus é o Deus unigênito. Mas o importante aqui é evidenciar que o bispo de Poitiers realmente não demonstra solidamente um profundo conhecimento do idioma grego, uma vez que, se o possuísse, não teria feito tão poucas referências aos escritos originais do Novo Testamento. Doignon (1971, p. 541-542) afirma peremptoriamente que Hilário se utilizava de um glossário greco-latino:

> Como Hilário resolve os problemas semânticos do grego por segunda mão, usando as definições prontas fornecidas por léxicos de autores acadêmicos como Cícero e Virgílio, devemos concluir que ele não detinha o domínio do grego. Também não conhecia o hebraico, segundo a confissão de Jerônimo, embora soubesse consultar a Onomástica hebraico-latina. Hilário não ignora nem o alfabeto grego, nem a morfologia grega, já que algumas das suas letras são citadas em tratados exegéticos, talvez provenientes de gramáticas comparativas (ao modo do tratado de Macróbio

[217] Encontra-se no Arquivo da Basílica de S. Pedro D 182.

[218] Na Biblioteca do Arsenal, em Paris.

[219] No capítulo III desta tese, é realizada uma análise mais completa desse documento.

[220] Em *Homilias aos Salmos* (CXXXVIII, 43), Hilário demonstra não dominar a língua hebraica. Jerônimo afirma que ele pedia a ajuda de um presbítero chamado Heliodoro para algumas notas dos textos de Orígenes e, por isso, achou que ele também não soubesse grego. Essas notas, contudo, eram as que estavam em hebraico, não em grego (SCHAFF, 2007, p. 8).

> intitulado *De differentiis et societatibus graeci latinique uerbi*). Na verdade, ele está ciente das possibilidades oferecidas ao grego pelo uso do artigo e que são inexistentes em latim por falta dele. Ele sabe reconhecer um passivo grego, onde há um depoente em latim, um modo impessoal em grego correspondendo a um modo pessoal em latim, ou mesmo um nome masculino grego traduzido por um nome feminino latino. Deve-se então supor que Hilário usou um livro didático de fonética e morfologia. Mas a noção de acento em grego parece lhe escapar, porque ele não distingue entre ἐρεῖς e ἔρεις. Em qualquer caso, esse manual, se alguma vez pertenceu a Hilário, ensinou-lhe um grego da κοινή.

No século XX, os estudos dos escritos de Hilário de Poitiers têm sido dominados, mormente pelos teólogos de vertente católica, mas também por alguns estudiosos da filologia e da história da Igreja e dos dogmas. Uma dessas referências pode ser encontrada nas pesquisas do arcebispo e Jesuíta Luis Francisco Ladaria Ferrer, que estuda os seus aspectos cristológicos e dogmáticos. Cumpre destacar a sua tese, intitulada *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers* (1975), a sua importante tradução lançada pela Biblioteca Autores Cristianos, em 1986, do *De Trinitate* e ainda o seu livro *La cristología de San Hilario de Poitiers* (1989). Segundo os estudos de Ladaria, não há dúvida de que as posturas de Hilário sempre foram nicenas e frontalmente opostas a Constâncio. Ou seja, para esse estudioso, as posturas do bispo eram lineares e coerentes, algo de que a presente tese discorda taxativamente, pois ao exagerar o papel que Hilário teve frente aos arianos, tais estudos negligenciam uma das suas características de maior destaque: a sua sagacidade teológica (como dizem os teólogos), ou seja, as suas posturas camaleônicas (como diria um historiador)[221].

Tentando salvaguardar a imagem de Atanásio como um magnânimo apaixonado pela verdade, justiça e caridade cristãs, as teses de Martin e Doignon, apesar das suas eminentes acribias, pecam sobretudo por se negarem a fazer a crítica em relação às estratégias político-eclesiásticas de Hilário. Os seus posicionamentos, portanto, estão longe de ser plenamente satisfatórios. A tese do francês Doignon (1971), intitulada *Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV^e^ siècle*, é uma das pesquisas fundamentais para qualquer pesquisador que queira estudar os escritos de Hilário, pois, com acuidade magistral, faz uma análise profunda dos seguintes pontos: os meios culturais e religiosos pelos quais Hilário se formou e aderiu ao cristianismo; o nível de conhecimentos demonstrados pelo bispo, sobre os conflitos orientais, quando escreveu os seus *Comentários a*

[221] Tais posturas hagiográficas são muitas vezes fruto de certa exaltação patriótica na situação particular da Igreja da França durante a outorgação de Hilário como Doutor da Igreja pelo Papa Pio IX, em 1851. A defesa de uma ortodoxia que parecia tão ameaçada quanto esteve no século IV, e a interpretação anacrônica da relação entre Igreja e Estado Romano distorceu a figura do bispo de Poitiers, reservando-lhe um lugar inflacionado no desenvolvimento da crise ariana durante os anos essenciais de 357-360 (MESLIN, 1968, p. 19).

Mateus; o contexto conflituoso de Béziers, como motivador de alguns dos seus escritos, na época da sua aparição pública. É de se frisar, portanto, que essa pesquisa é respeitável, ainda que não seja tributária do procedimento crítico documental obrigatório em qualquer pesquisa historiográfica moderna.

Cumpre mencionar ainda a importância do livro *La Doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers: étude précédée d'une esquisse du mouvement dogmatique depuis le Concile de Nicée jusqu'au règne de Julien (325-362),* escrito pelo americano Pieter Frans Smulders e publicado em 1944 pela *Analecta Gregoriana*. Esse trabalho pontua as estratégias exegéticas de Hilário para formular a sua teoria trinitária, mas não apresenta as maneiras pelas quais a sua proposta político-eclesiástica foi se modificando ao longo dos debates com os arianos. Assim, como os trabalhos de Martin e Doignon, também o de Smulders apresenta uma profunda erudição, embora impressione pela falta de perspectiva histórica. Em vez de explorar as ações de um Hilário histórico, camaleônico e capaz de se adaptar às situações, mudando de posição e apresentando propostas diferentes segundo as especificidades de cada contexto, faz justamente o contrário: defende que a sua proposta — concebida em termos monolíticos e inalteráveis — foi capaz de moldar as crenças do período a partir da força e da pertinência do seu próprio posicionamento. A percepção sobre tais estudos é a de que procuram corroborar um tipo de memória nacional, ou comunitária, na qual a imagem de tais "santos" precisa transcender as suas historicidades a fim de formar um véu capaz de dar liga à identidade fictícia de tais grupos (BEAUJARD, 2000, p. 25).

Levando-se em conta apenas as perspectivas de Hanson (2005, p. 472-506) ou Smulders (1944, p. 163), Hilário teria sido predestinado a se tornar uma figura histórica essencialmente estática, experimentando o exílio apenas como um estímulo para se posicionar a partir de algo já construído e pronto previamente, não como um motivador fundamental para que ampliasse as suas perspectivas em relação ao instante que os cristãos viviam no século IV. Infelizmente, grande parte da historiografia que se debruça sobre esse material ainda permanece devotada à velha dicotomia "heresia/heterodoxia versus ortodoxia", o que inviabiliza a compreensão dos debates doutrinários como eventos em que se disputavam diferentes perspectivas com pretensão de se tornarem hegemônicas sobre as demais, e não como o processo de afirmação de uma verdade apostólica pré-estipulada frente às tendências que buscavam deturpá-la com a novidade[222]. Uma questão central que seria preciso destacar é que

[222] Teja (2006, p. 474) afirma que Atanásio de Alexandria dedicou todos os seus esforços durante o seu muito longo episcopado (328-373) a defender a sua própria imagem pessoal intimamente associada à "ortodoxia" proposta em Niceia, com o feliz resultado de que a sua versão dos eventos acabou se impondo à posteridade. Prova

tais estudiosos subordinam todas as posturas político-eclesiásticas de Hilário (acontecimento complexo), àquelas apresentadas no livro *Contra Constâncio II* (evento elementar)[223].

Guiando-se por operações historiográficas construtivistas, a presente pesquisa lança olhares diferentes sobre as posturas de Hilário e Atanásio, analisando as suas carreiras e obras a partir dos seus interesses em consolidar suas autoridades e legitimidade, em vista dos quais recorreram à tradição judaico-cristã não como algo fixo e estipulado, mas como um repertório negociável em termos interpretativos com aqueles que detinham poder e representatividade perante as suas comunidade e o imperador Romano (BROWN, 1983, p. 116). Logo, a legitimação de uma só ortodoxia se vinculou intimamente à construção de uma só memória judaico-cristã e a reponsabilidade por construir essa memória foi disputada abertamente por diferentes atores históricos e só foi decidido ao fim de um complexo processo de negociações, atritos e enfrentamentos.

Diacronicamente, tais posturas buscavam se legitimar por meio dos usos político-eclesiásticos de eventos formativos do passado (textos bíblicos), reempregando-os como testemunhas (*testimonis*)[224], tidos como elementos promotores de autoridade aos argumentos. Sincronicamente, tais tecelagens narrativas ambicionavam "presentificar" de modo coerente os extratos do passado judaico-cristão, fazendo-os reviver no presente por meio dos seus sistemas doutrinários e dogmáticos, que, ao fim e ao cabo, almejavam lançar perspectivas capazes de unificar os padrões de comportamento das comunidades cristãs, segundo os padrões desejados pelo Império Romano.

disso é que todos os historiadores eclesiásticos da Antiguidade cuja obra sobreviveu — não é o caso de Gelásio de Cesaréia e, em grande parte. de Filostórgio — desconhecem, por exemplo, que Ário, depois de Niceia, foi reabilitado e declarado ortodoxo por concílios/sínodos eclesiásticos em duas ocasiões diferentes, em 327-328 e em 335. Da mesma forma, os próprios historiadores não sabem que Constantino foi batizado no momento de sua morte pelo bispo Eusébio de Nicomédia: a única exceção conhecida foi Jerônimo, que não era historiador e cujo pouco espírito diplomático é bem conhecido, embora as suas informações tenham sido praticamente ignoradas.

[223] O acontecimento complexo é um todo composto por partes; já o evento elementar é parte de um todo mais complexo. Pode-se afirmar que o evento elementar é o não concludente, um episódio no âmbito de um todo ainda em movimento (ALARCÃO, 1996, p. 17).

[224] Hilário, *Contra os arianos*, IV, 7, 11, 14.

1.4 – Em busca do Atanásio e do Hilário históricos: especificidades, similaridades e disparidades

Grande parte das disputas ocorridas no século IV estiveram relacionadas ao ambiente eclesiástico oriental, com papel predominante da cidade de Alexandria (MESLIN, 1973, p. 535-536). As duas epígrafes citadas no início deste capítulo revelam algo que ainda será aprofundado no final desta pesquisa, mas de antemão é de se afirmar que ambas evidenciam os diferentes níveis de envolvimento, tolerância e flexibilidade para negociação nos posicionamentos de Atanásio e Hilário. Esse aspecto torna-se mais evidente no contexto específico da escrita dos dois documentos aqui analisados. Atanásio, dando uma demonstração de força perante os seus adversários, mostrou-se disposto a dialogar, enquanto Hilário, contrariamente, dispôs-se a propiciar a ligação entre os nicenos ocidentais e os eusebianos orientais menos radicais (HILÁRIO, *Sobre os Sínodos*, 5). Possuindo uma enorme capacidade de articulador, Hilário conquistou um lugar estratégico na relação entre os bispos ocidentais e os orientais. Guillou (1968, p. 44; HANSON, 2005, p. 464; SIMONETTI, 1978, p. 50) corrobora a importância desse aspecto ao destacar as seguintes informações:

> No Concílio de Selêucia (359) Hilário estava presente; ele tinha sido convocado por um funcionário público e expôs nessa assembleia a doutrina ocidental. Desde então, Hilário teve uma posição que lhe permitia falar. Ele era aos olhos dos orientais aquele que representava a tradição ocidental, aquele das Gálias.

Fica bastante claro em que se diferenciavam os bispos, quando se comparam os seus escritos: notam-se, então, as diferenças entre os seus objetivos, os seus envolvimentos com a política imperial e as suas responsabilidades perante públicos e grupos de interesses. Hilário não tinha ao seu dispor uma arquidiocese ambicionada e à sua ascensão ao posto de bispo não foi questionada, ao contrário de Atanásio, que teve um episcopado turbulento, durante um período com disputas intensas e alianças constantemente renovadas para se manter no cargo. Por outro lado, o engajamento de Atanásio não lhe ofereceu as oportunidades necessárias, ao contrário de Hilário, para realizar um trabalho puramente exegético, uma vez que o seu emprego das imagens Apostólicas tinha objetivos funcionais e, portanto, direcionados para refutar concorrentes, orientar apoiadores e apresentar as suas propostas no âmbito das polêmicas daquele tempo (ERNEST, 2004, p. 25).

Ainda assim, há pontos comuns importantes entre esses dois bispos, principalmente no que diz respeito ao emprego das Escrituras como *magistra vitae*. Isso significa que os seus

argumentos são tecidos com a linguagem bíblica, que lhes ofertava enorme poder persuasivo junto aos seus pares e ao público de fiéis. Em Atanásio e Hilário, verifica-se um uso sistemático das Escrituras e sua interpretação com o objetivo de reforçar certos comportamentos e valores por meio de ensinamentos apostólicos escolhidos para esse fim. Essa estratégia demonstra estar em jogo uma disputa para obter a legitimidade e o poder para "presentificar" um passado judaico-cristão específico e funcional para o presente.

Nos escritos dos dois bispos, existe ainda algo que Cameron (2001, p. 14) chama de *"renovatio"* e que se desenvolve tanto pela seleção e manuseio de eventos do passado, quanto por uma operação que retoma categorias mentais e meios expressivos da retórica clássica. Tal releitura ocorria como processo de ressignificação do passado interessado em oferecer reflexões sobre problemas reais do presente. Os usos de eventos do passado, principalmente os bíblicos, eram vistos como prerrogativa dos bispos do século IV, ainda que tal artifício viesse acompanhado por uma luta ferrenha pelo reconhecimento de cada interpretação como "a correta" em vista da situação de momento.

Todo esse processo criativo era atravessado pelo intenso recurso a uma "dupla *bibliotheca sacra*", que subsidiava as suas narrativas, tanto com uma releitura das Escrituras e da tradição eclesiástica, quanto com uma retomada criativa de regras e estilos da tradição retórica greco-romana, porquanto não houve rejeição pura e simples, mas incorporação seletiva de parte do legado pagão (CAMERON, 2001, p. 14; MORESCHINI & NORELLI, 1996, p. 32; GONÇALVES, 2020, p. 195). Cumpre destacar que os bispos utilizavam o mesmo tipo de estratégia para se apropriar do material dos seus oponentes, estigmatizados como heréticos, e dos escritos da cultura clássica greco-romana (pagã). Frente a ambos, a narrativa clerical da Antiguidade Tardia forjava uma máscara de repulsa, a ser lançada *prima facie*, embora se faça acompanhar por um olhar atento para os seus adversários — dos quais se apropriam em maior ou menor medida, seja por meio da negação, seja por meio da incorporação —, conquistando a legitimidade para os seus próprios posicionamentos.

Em *A topography of heresy: mapping the rhetorical creation of arianism*, Rebecca Lyman (1993, p. 55) afirma que todo esse arcabouço argumentativo trabalhava com o objetivo de rotular os grupos ditos arianos como antítipo dos cristãos, associando-os a outros movimentos já reconhecidamente condenados. A ligação incisiva dos seus concorrentes com essas genealogias malquistas induziu grande parte da historiografia a empurrar as propostas arianas para as margens, estigmatizando-as como crenças extremas, falsas e dispostas a destruir a ortodoxia que se dizia a guardiã da tradição apostólica. Assim,

> espelhar-se nos outros para definir quem eram os cristãos foi desde o início o principal método utilizado pelas lideranças cristãs para construir fronteiras identitárias. Definir um antítipo para se autodefinir foi a maneira encontrada para levar a cabo esta tarefa (GARCIA & SELVATICI, 2020, p. 210).

No entanto, é preciso compreender que Atanásio — diferentemente de Hilário — foi bispo de uma arquidiocese poderosa e influente que congregava no seu seio uma série de experiências cristãs potencialmente capazes de conquistar o *status* de ortodoxo e que, portanto, lutavam constantemente por tal espaço de poder. Pela documentação legada, não parece que Atanásio tenha tido muito espaço para se estabilizar no cargo, desenvolver uma vida pastoral, com exceção dos intervalos entre os anos de 345-353 e 366-373, ano da sua morte. A única "diplomacia" que estava disponível, em grande parte da sua carreira eclesiástica, era a que se praticava de modo indireto, recorrendo às argumentações dos seus adversários para construir as suas propostas e erigir consensos. A posição ocupada por Atanásio foi disputada desde o início, com a sua elevação ao cargo, passando pela sua defensa do credo erigido em Niceia, até a disputa pelo apoio das virgens, viúvas e monges que formavam as bases principais para qualquer poder religioso em Alexandria.

Não se deve deixar de destacar que o grau de envolvimento, adesão e capacidade de mobilização do clero e dos fiéis por parte de Atanásio em Alexandria também era muito maior do que o de Hilário. O seu poder foi bem controlado durante os seus quatro afastamentos da direção do bispado, quando ele mesmo não tendo o *status* de bispos ainda contava com a fidelidade de companheiros para o proteger contra arianos/eusebianos, melicianos e a própria administração imperial. Portanto, as histórias das suas fugas e esconderijos são importantes, pois dão evidência do nível de apoio popular que ele detinha (ATANÁSIO, *Cartas Festais, 35, História "Acephalus"* e *Índice Siríaco de Cartas Festais*, 13; SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, V, 6).

Atanásio, assim como Hilário, buscou sempre construir e manter bases para se sustentar no seu cargo. Com esse fim, ele organizou uma jornada em visita a grande parte das comunidades do Egito e da Líbia, buscando manter certa proximidade com um dos principais movimentos religiosos do seu tempo, o monaquismo (ver mapa 3). Atanásio tornou-se próximo de Antão, que tinha respeito pelo clero e veio a Alexandria durante as turbulências que precederam o seu segundo afastamento (339), para negar os rumores espalhados pelos arianos de que ele os apoiava (ATANÁSIO, *A vida e condutas de S. Antão*, 67-69; *Cartas Festais*, 10). Em 330, Atanásio visitou a Tebaida, tendo sido recebido por Pacômio e seus monges, com quem se manteve em contato desde então. Os pacomianos apoiavam Atanásio na disputa com

Gregório, por isso é bem possível que tenham lhe oferecido um refúgio durante a sua terceira fuga (356), e talvez também na sua quarta.

No início do século XX, Luis Coulange (1922, p. 185) escreve o único trabalho de que se tem notícia aqui a refletir sobre o uso de um importante conceito pelos dois bispos aqui examinados. Intitulado “Métamorphose du Consubstantiel: Athanase et Hilaire”, esse artigo é professadamente hagiográfico, mas lança uma reflexão que atenta para um detalhe importante, qual seja, o de que Atanásio “pensava como os orientais, mas falava como os ocidentais”. Nada é mais esclarecedor do que essa pequena frase, posto que o conceito de “consubstancial” criou muito mais problemas do que resolveu e foi abandonado ou criticado pela maioria absoluta dos falantes de língua grega. Mesmo nos escritos de Atanásio posteriores a 325, o conceito não volta a aparecer. Contudo, entre os ocidentais, essa palavra permaneceu e desfrutou de prestígio por muito mais tempo.

Capítulo II

ATANÁSIO, HILÁRIO E AS INTERFERÊNCIAS IMPERIAIS: UMA ANÁLISE DAS DISPUTAS ECLESIÁSTICAS EM ALEXANDRIA E NA GÁLIA (336-361)

> Mancomunados os hereges e o imperador Constâncio, mal-intencionado: ele, com com a desculpa de ser bispo, abusa da autoridade para satisfazer caprichos; você exige compensação, pode coagir e ninguém dirá que é abusador! Como soberano, deter o poder absoluto, permite a você conspirar até onde chega sua ambição! [...] Pode-se considerar essa atuação como uma comédia apresentada no palco, estrelada por eles! Os então chamados bispos são dissimulados, pois Constâncio é o "mandatário", o pau-mandado, que manda neles no sentido contrário, igual Heródias com Herodes! [a mulher coage o rei, o subalterno força a autoridade] No reverso retornam ensaiando intrigas que resultam no despatriamento e na morte dos santos ligados ao Senhor. (ATANÁSIO, *História dos arianos*, 52, 99, 1-2)[225].

2.1 – Reajustes de forças: os bispos, as comunidades cristãs e a *auctoritas* imperial

Como se pode perceber na epígrafe, a relação entre os bispos, principalmente a de um bispo não favorecido, e um imperador contrário às suas posições era muito conturbada. Atanásio nesse momento busca desqualificar Constâncio, primeiro no presente, ligando-o às ações de heréticos, como alguém manipulado por eles e capaz de ambicionar o poder absoluto; em segundo lugar, Atanásio aproxima o imperador e seus concorrentes das relações malquistas de Herodes e Heródias, tentando desqualificá-los como responsáveis por ataques aos santos ligados ao Senhor. O bispo alexandrino deixa claro o nível de sua oposição, pois tem a audácia de lançar tais palavras contra a própria imagem do imperador romano. Algo pior certamente

[225] συνῆλθον γὰρ αἱρετικοὶ καὶ βασιλεὺς Κωνστάντιος, ἵνα κἀκεῖνος, τὴν ἐπισκόπων ἔχων πρόφασιν, τῇ ἐξουσίᾳ καθ' ὧν ἂν ἐθέλοι, πράττῃ, καὶ διώκων μὴ λέγοιτο διώκτης· καὶ οὗτοι δὲ, τὴν βασιλέως ἔχοντες δυναστείαν, ἐπιβουλεύωσιν οἷς ἂν ἐθέλωσι· θέλουσι δὲ τοῖς μὴ ἀσεβοῦσιν, ὡς αὐτοί. Τοῦτο δὲ ὡς ἐπί σκηνῆς ἄν τις ἴδοι κωμωδούμενον παρ' αὐτοῖς· καὶ τοὺς μὲν λεγομένους ἐπισκόπους ὑποκρινομένους, τὸν δὲ Κωνστάντιον τὰ ἐκείνων ἐνεργοῦντα, καὶ πάλιν ἐπαγγελλόμενον τοῦτον, ὡς Ἡρώδης τῆς Ἡρωδιάδος· τούτους δὲ πάλιν ὀρχουμένους τὰς διαβολὰς ἐπὶ ἐξορισμῷ καὶ θανάτῳ τῶν εἰς τὸν Κύριον εὐσεβούντων.

está reservado contra os seus adversários. Mas, um ponto fundamental aqui é refletir sobre o nível de representatividade que os bispos alcançaram neste momento no século IV a ponto de ter coragem de tentar agredir a representação do próprio regente imperial.

Harold Allen Drake (2002, p. 72), em *Constantine and the Bishops: the politics of Intolerance*, afirma que a maior capacidade dos bispos, durante a Antiguidade Tardia, consistiu em sua flexibilidade e versatilidade, já que o seu cargo prosperou com tarefas administrativas, exercidas desde o início do período apostólico, com trabalhos internos de supervisão (*episkopein*) ou mesmo de guarda-livros da comunidade, para ir progressivamente acumulando posições, responsabilidades e poderes[226]. Assim sendo, os bispos foram cruciais no desenvolvimento organizacional e institucional do cristianismo, uma vez que foram os responsáveis por impedir que as comunidades "se dividissem em tradições cada vez mais diversificadas e independentes. Os bispos eram os portadores da continuidade; eles eram a cola que os segurava juntos quando em movimento" (DRAKE, 2002, p. 73). Para Cameron (2001, p. 82; KANNENGIESSER, 2006, p. 673). Sendo homens de estudo a maior parte deles possuía uma conscienciosa educação tradicional ao moldas das escolas romanas conforma os outros integrantes da aristocracia do Império romano. Os seus sermões eram pronunciados em grandes acontecimentos públicos, como o funeral de um imperador". Em concordância, Marrou (1980, p. 67) afirma que:

> Homens que assimilaram plenamente a cultura intelectual de seu tempo na sua forma mais elevada e mais completa. Neles e por eles se forjou uma síntese, que os séculos hão-de mostrar indissolúvel, entre a fé cristã e a cultura clássica [...]. Esses grandes pensadores cristãos, ou provêm de famílias aristocráticas, ou entraram, pela qualidade de sua formação intelectual no ambiente da classe dirigente. São homens cultos, e dos melhores de seu tempo. No campo da eloquência ou no da filosofia, é com armas iguais que combatiam os últimos defensores do paganismo.

Marrou (1980, p. 121) afirma que tais clérigos detinham o domínio da língua e das técnicas mais avançadas da retórica clássica, de modo que as aplicavam por uma "variedade de tons, desde o lirismo dos prefácios até as antíteses prudentemente equilibradas das orações", o que lhes proporcionou uma "densidade doutrinal com discrição e sobriedade"[227]. Os bispos

[226] Deve-se notar que a terminologia na documentação permaneceu vaga até o século IV. Tanto em latim quanto em grego, os termos *sacerdos* e *hiereus* podiam significar padre ou bispo e o contexto narrativo e social quase sempre não ajudava a determinar com que sentido específico o termo era empregado. Tais ambiguidades linguísticas permaneceram até o Código Teodosiano (438) e só foram claramente distinguidas no Código Justiniano, um século depois (RAPP, 2000, p. 381).

[227] Sobre o estilo da escrita do bispo de Poitiers, Doignon (1971, p. 102-103) afirma que como Lactâncio fez para retratar os esforços e desilusões da busca pela verdade, também ele escolheu um tom alto: para isso, recorreu a

eram, no século IV, agentes do poder que viviam e faziam prosperar, segundo Jacques Fontaine (1970, p. 10), "sob o signo de uma dupla cidadania literária". Tais clérigos eram homens letrados e dedicados à arte da escrita e da oralidade (TEJA, 1999, p. 76-77). Assim, para Hilário, tais atividades podiam ser entendidas da seguinte forma: "A necessidade do meu cargo, pois (sendo eu) bispo da Igreja, devo o mistério da pregação evangélica; contudo, por causa disso, estive mais inclinado ao cuidado de escrever" (HILÁRIO, *Contra os arianos*, VI, 2)[228].

Todavia, Claudia Rapp (2000, p. 385) e Arnold Hugh Martin Jones (1964, p. 923) discordam de Cameron e Marrou, pois, defendem: primeiro, que os bispos também podiam vir de origens familiares bem diversificadas; segundo, que ninguém era deixado de ascender ao episcopado por causa de origens humildes; por fim, que tais prerrogativas eram comuns mesmo no período após Constantino, quando a Igreja obteve maior prestígio e capacidade econômica (BURCKHARDT, 1996, p. 349). Nesse sentido, mesmo alguém tão crítico aos bispos quanto Amiano Marcelino traz a informação suplementar de que bispos provinciais eram "puros e veneráveis" (AMIANO MARCELINO, *História*, 27. 3-15). Rapp (2000, p. 386), em seu livro *Holy Bishops in Late Antiquity: the nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, enumera algumas

> leis de meados do século IV ao meio do V que mencionam *coloni*, comerciantes, suinocultores, padeiros, colecionadores de peixes e outros membros de corporações ao lado de membros da classe curial que buscavam a ordenação e seus privilégios associados. O fato de essas leis terem sido emitidas repetidamente mostra que grande número de homens assalariados e independentes dos séculos IV e V foram atraídos para o clero. Deve-se notar, no entanto, que essas leis se referem ao clero em geral, incluindo diáconos e padres. Como esses homens não possuíam nenhuma das qualificações mundanas habituais – nem ancestralidade nobre, nem riqueza, nem educação – para se recomendar, devemos assumir que eles foram escolhidos por causa das suas notáveis reputações espirituais.

No entanto, a ascensão ao cargo de bispo era o ápice do *cursus honorum* eclesiástico, incluindo normalmente, ainda que nem sempre, uma progressão de leitor, diácono e presbítero, para só então ascender a bispo (NORTON, 2007, p. 119). Esse processo usualmente favorecia

---

frases amplas, ao vocabulário mais seleto, a figuras de estilo oratório. Hilário, no seu prólogo, também adotou a mesma escrita: um grande período abre a peça, então o argumento se desenvolve de acordo com uma regularidade muito estudada — fato que destaca os pontos de articulação lógica — e, por fim, a preocupação com o arranjo harmonioso das palavras rege a estrutura das frases, que são pontuadas por ricas cláusulas. Para mais informações sobre estilo de Hilário, principalmente em relação aos hinos: "La poesia di Sant'Ilario di Poitiers", de Michele Pellegrino (1947).

[228] mei [...] officii necessitatem, qua hoc Ecclesiae episcopus praedicationis evangelicae debeo ministerium; tamen eo propensior cura ad scribendum fuit.

mais aqueles indivíduos que detinham maiores posses e/ou provinham das mais distintas famílias (RAPP, 2005, p. 183; TEJA, 1999, p. 77). David Hunt (1998, p. 264; CASTELLANOS, 2016, p. 105) assegura que os *curiales* foram realmente os que ocupavam a maior parte dos cargos da Igreja durante o IV século[229]. Destarte, deve-se reconhecer que, se, por um lado, não era fácil se tornar bispo, por outro, também não o era manter-se no cargo. O que isso nos induz a pensar que o caminho para se adquirir tal notoriedade era mais propício àqueles detentores de posses e meio político-econômicos do que aos humildes e desfavorecidos (BROWN, 1961, p. 9-10; JONES, 1964, p. 923-924; GAUDEMET, 1958, p. 177).

Uma dessas competências é apresentada por Hadot (2010, p. 33), que nos induz a pensar no termo *"bricolage"* como uma dessas habilidades exigidas de um pretendente ao episcopado. Afinal, um bispo precisava continuamente desenvolver suas aptidões de gestão para reforçar estruturas preexistentes por meio de adaptações e readequações ao tempo presente. Marrou (1980, p. 25) chama esse processo de "pseudomorfose", que seria o ato de se reutilizarem estruturas pré-formadas a partir de interações com algo presente para levar à criação de um terceiro elemento, completamente novo, funcional e ajustado às necessidades atuais. Observando todas essas mutações, seria possível concluir que elas foram responsáveis por constituir a Antiguidade Tardia, baseando-se muito na ideia de uma transformação criativa do que de uma descontinuidade abrupta (MARCONE, 2008, p.05; MARTIN, 1976, p. 266).

Os bispos precisavam ser hábeis mestres para levar a cabo esse complexo processo de negociação. Teja (1999, p. 75) compara-os a "uma espécie de poliedro" e complementa dizendo o seguinte sobre cada um deles: "segundo o ponto de vista do observador, [...] aparece como um sacerdote, um político, um retor, um jurista, um juiz, porém o resultado final é uma junção de todas elas"[230]. Norton (2007, p. 3) em *Episcopal Elections 250-600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*, por sua vez, defende que já no início do século V, existem bispos reclamando do excesso de tarefas administrativas exigidas pela Igreja, bem como das constantes arbitragens judiciais em casos civis que eles eram quase obrigados a julgar informalmente (LAMOREAUX, 1995, p. 143; HUMFRESS, 2011, p. 375-376). Assim, achavam-se arrastados a "disputas mesquinhas ou sérias, e ocasionalmente poderiam se

[229] Jones (1970, p. 93) defende que, no final do IV século, havia duzentos e cinquenta mil *curiales* em todo o Império Romano, em comparação com apenas dois mil senadores.

[230] A variedade imensa de assuntos tratados em seus escritos atesta a amplitude dos poderes possuídos pelos bispos na vida quotidiana das comunidades: moral, direito canônico, ordenamento social, tarefas educacionais, serviços assistenciais; todos os setores da vida cristã, pessoal, familiar e social, estão sujeitos à sua autoridade (MUNIER, 2002, p. 200).

alistados pelos ricos para ajudar a roubar os pobres, ou, inversamente, pelos pobres contra as depravações dos ricos e poderosos" (NORTON, 2007, p. 3).

De um modo ou de outro, o corpo episcopal da Igreja sempre se ateve a estabelecer mecanismos que organizassem a condução de uma eleição ao episcopado, porém foi somente com o advento do século III e muito mais com o apoio do imperador Constantino, no início do século IV, que tal legislação se estabeleceu com a ambição de ter ampla capacidade de subordinação de todas as comunidades a tal regimento. Norton (2007, p. 20-21) destaca dois Concílios como basilares para a constituição de tal regimento. O primeiro deles foi o de Arles, ocorrido em 314, e o segundo, o de Niceia, em 325. O cânon 20 de Arles promoveu a obrigatoriedade da presença de oito bispos no cerimonial de ordenação de um novo bispo ou — havendo extrema dificuldade para os reunir — o encontro presencial de um mínimo absoluto de três bispos. O quarto cânon de Niceia complementava, reafirmando a importância dos oito clérigos, mas exigindo o envio de cartas dos cinco ausentes. Além disso, delimitava que todo esse procedimento devia ser supervisionado pelo bispo metropolitano da região (NORTON, 2007, p. 20-21).

Frente a isso, entende-se que a escolha de tais homens para uma diocese metropolitana como Roma, Alexandria, Antioquia e Constantinopla era realmente relevante não apenas para aquelas comunidades, mas também para a própria administração romana. Eram também cargos políticos que proporcionavam notoriedade e atraíam muitos candidatos, como sugere a própria sucessão de Alexandre de Alexandria, na qual Atanásio, mesmo sendo a escolha óbvia do bispo falecido, não conseguiu desfrutar de uma sucessão tranquila, tendo sido contestado e acusado de várias irregularidades.

O batismo e o desempenho de cargos eclesiásticos não significavam, e não podiam de modo algum significar naquele contexto, a abdicação da cultura clássica, uma vez que foi exatamente o diálogo com essa cultura que potencializou o cristianismo (JAEGER, 2002, p. 97). No âmbito desse processo, novos homens das grandes famílias do Império eram atraídos e incentivados a colaborar com o desenvolvimento da Igreja (MAIER, 1980, p.49). Brown (1998, p. 16-17) complementa essas ideias afirmando que tais bispos

> eram "realmente" filósofos. Eles encarnavam a antiga ideia de homens sábios, corajosos e francos, mas, repetindo esses velhos papéis, eles intervinham com peso enorme nas novas significações. A forte colaboração religiosa das suas intervenções deu nascimento a um novo mundo de valores, caracterizado pela fé em sanções sobrenaturais, no interior de um sistema de regulação que era, até aquele momento, absolutamente profano. Os homens "formados pela paideia" tiveram como principal preocupação a manutenção de uma classe governamental que respeitasse as noções

> clássicas de "conveniência". Os bispos e os monges, por contraste, partilhavam da fúria e da piedade de um novo grande Deus.

Arnaldo Momigliano (1989, p. 23; BROWN, 1961, p. 5) define que a Igreja foi, nesse período, capaz de incorporar personalidades cada vez mais doutas e influentes, "as mentes mais criativas: Ambrósio, Jerônimo, Hilário de Poitiers e Agostinho no Ocidente; Atanásio, João Crisóstomo, Gregório de Nazianzo e Basílio de Cesareia no Oriente". Esses, de acordo com o estudioso, cobiçavam o poder e sabiam que o encontrariam mais na Igreja do que no Império, de modo que "um homem poderia escapar da autoridade do Estado se adotasse a carreira eclesiástica" (MOMIGLIANO, 1989, p. 23; RAPP, 2005, p. 167). Sulpício Severo (*Crônica*, II, 32) afirma que os primeiros cristãos buscaram "o martírio acompanhado de morte gloriosa com maior avidez do que a ambição repreensível com a qual agora os bispos têm se apetecido" [231]. Entretanto, segundo Eusébio de Cesareia (*Vida de Constantino*, 4.27.2), o imperador Constantino afirmava que os bispos eram mais dignos de confiança do que os magistrados. Para Momigliano (1989, p. 23-24), esses eles

> combinavam a teologia cristã com a filosofia pagã e a habilidade política mundana com uma fé segura nos valores imortais. Poderiam dizer tanto aos cultos como aos incultos como deveriam comportar-se e, consequentemente, transformaram os aspectos externos e os significados internos da vida cotidiana de um número cada vez maior de pessoas.

Da perspectiva assumida na presente pesquisa, essa formulação de Momigliano precisa ser analisada criticamente, primeiro porquanto não há uma fronteira tão clara entre filosofia cristã e filosofia pagã quanto ele sugere; segundo, porque as habilidades mundanas de fazer política eram fundamentalmente as mesmas que acompanhavam os regentes eclesiásticos, desde pelo menos o século II. O problema principal é que uma fórmula como essa parece sugerir a existência de um mundo cristão e outro pagão, sem nenhuma intersecção ou qualquer fluidez fronteiriça entre eles, como se ser cristão estivesse em completa contradição com ser romano.

Carlos Roberto Galvão Sobrinho (2013, p. 5) considera, no seu livro *Doctrine and Power: theological controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire,* que tais disputas estavam fortalecendo um novo estilo de liderança no seio das comunidades cristãs. De modo que para cada agente, o que estava em jogo nas querelas trinitárias não era apenas a definição correta da relação entre Jesus de Nazaré e Deus, mas fundamentalmente a forma, a

[231] Quippe certatim gloriosa in certamina ruebatur multoque auidius tum martyria gloriosis mortibus quaerebantur, quam nunc episcopatus prauis ambitionibus appetuntur.

identidade, a autoridade, a legitimidade e o modo pelo qual os próprios bispos se relacionavam com o Império Romano. E tal ascensão foi tão forte que

> no final, foram os bispos que julgaram os mártires e decidiram quais apologistas eram ortodoxos, e não o contrário. Ao definir o cânone cristão e os critérios para a santidade, apropriando-se do prestígio dos mártires e das habilidades dos apologistas, servindo em suas próprias pessoas como a dobradiça entre que já era cristão e o que ainda não era. Embora raramente tão carismáticos como mártires ou tão eloquentes quanto apologistas, os bispos eram mais significativos do que qualquer um deles, porque constituíam o poder efetivo da Igreja. Os bispos eram os jogadores (DRAKE, 2002, p. 109).

Brown (1972, p. 97) assinala que grande parte dos bispos na Antiguidade Tardia teve a sua base de formação em elementos da cultura greco-romana. Esses eclesiásticos teriam estudado os escritos pagãos e lido os escritos de Homero, Platão e Aristóteles (BARNES, 2001, p. 11; STEAD, 1976, p. 126-127). Cameron (1994, p. 23) e Flower (2013, p. 6) argumentam que, além disso, os seus discursos incorporaram tais técnicas retóricas, canalizando-as para desenvolver seus sermões e escritos que foram lançados a toda sociedade romana, que, cada vez mais se submetia aos seus ensinamentos.

Figuras de proa desse debate, os bispos se apropriavam de diferentes modos dos enunciados bíblicos. Para Flower (2013, p. 78), o pano de fundo necessário para se compreender o objetivo das retóricas eclesiásticas no século IV surge quando se responde a duas questões: primeiro, quais artifícios laudatórios foram utilizados pelos cristãos para tratar o imperador, cristão e/ou pagão; segundo, como eles atacavam e/ou criticavam um imperador que eventualmente apoiasse um tipo de cristianismo e negasse a legitimidade a outros. A resposta a tais questões vem do próprio Flower (2013, p. 6 e 78), mas também de Kenneth M. Setton (1941, p. 71-72), sugerindo que foram criados catálogos de imagens ideais para qualquer bom imperador. Apresentava-se, portanto, uma agenda comportamental a ser seguida por esse regente, que consistia em hierarquias de virtudes a serem obedecidas por aqueles que desejassem ser benquistos, assim como conjuntos de contraexemplos (personagens malvistos) a serem aplicados aos soberanos que se comportassem mal[232]. Atanásio (*Apologia ao imperador Constâncio* 20, grifo nosso), por exemplo, aplica essas técnicas ao tentar persuadir Constâncio da sua inocência nas várias acusações que sofrera:

[232] Classificações e rótulos não são categorias abstratas ou essenciais, mas declarações de poder que buscam obter controle institucional. Um rótulo é um esforço que procura estabilizar uma realidade desconhecida e se ajustar a uma classificação existente (LYMAN, 1993, p. 47).

> Pois um dia, até Doik (o "duvidoso") prevalecera sobre os sacerdotes de Deus! **Mas Saul, que já era de má índole, atendeu a ele.** E a fuxiqueira *(diabalousa)* da Jezabel foi capaz até de difamar um escrupulosíssimo devoto de Deus, Nabot; **mas o perverso Acaab, o apóstata, esse tem boa reputação. Já o sacrossanto Davi – aliás, o exemplo dele casa contigo – e todos rezam por isso**; porque ele (Davi) não tolera gente assim (que nem Doik, Saul, Jezabel, Acaab… os não tementes a Deus): ele os põe para correr como se faz com cães raivosos, dizendo: "o caluniador traiçoeiro do seu próximo, esse já está condenado, sem direito à defesa"[233].

Tais técnicas de elogiar e culpar eram utilizadas nos seus escritos que tinha por base as tradições provindas das perseguições e dos martírios, tanto bíblicos quanto romanos. Em "La Bible miroir des princes du IV au VII siécle", Marc Reydellet (1985, p. 432) alerta que "a influência da Bíblia sobre a imagem do príncipe cristão se exerce de duas formas: por preceitos e pelo que se poderia chamar de imagens ou exemplos". E, no século IV, quem manipula tais imagens com cada vez mais criatividade e audácia eram os bispos. Para isso, recorriam a esses exemplos, no âmbito de uma tradição panegírica que remontava a práticas de autores pagãos (TORRES PRIETO, 2013, p. 90-92; ERNEST, 2004, p. 2013). Marrou (1975, p. 485) assevera que tais perspicácias "não foram elaborações [...] apenas de dados da revelação, mas representam, tecnicamente, uma adaptação [...] da cultura dos cristãos gregos, já completamente impregnada de elementos clássicos". Frente à erudição dos panegiristas e exortadores cristãos,

> já não se pode dizer, como pretendia fazer Celso em 177-180, que a Igreja só escolhia ao seus entre os simples, os ignorantes e as pessoas mais grosseiras; desde então incluía e incluirá cada vez mais os homens que têm assimilado plenamente a cultura intelectual de sua época em sua forma mais elevada e completa. Neles e por eles se leva a cabo uma síntese que os séculos revelarão indissolúvel, entre a fé cristã e a cultura clássica (MARROU, 1980, p. 66)[234].

Finley (1991, p. 42-46; BRAKKE, 1995, p. 396) afirma que o controle dos cânones era necessário à organização dos sentidos fundamentais e estruturantes de uma política religiosa eficiente, pois o estabelecimento de hierarquias estava, segundo o historiador, centrado no monopólio da reflexão sobre esse material. Os indivíduos dessas sociedades sujeitavam-se em

---

[233] σχυσε γάρ ποτε ἡ τοῦ Δωὴκ κατὰ τῶν ἱερέων τοῦ Θεοῦ· ἀλλ' ὁ ἀκούσας Σαοὺλ ἦν ὁ ἄδικος. Καὶ Ἰεζάβελ δὲ διαβαλοῦσα ἠδυνήθη βλάψαι τὸν θεοσεβέστατον Ναβουθαί· ἀλλὰ καὶ Ἀχαὰβ ὁ πονηρός καὶ ἀποστάτης ὁ ἀκούων. Ὁ δὲ ἁγιώτατος Δαβὶδ, οὗ μιμητὴν εἶναι σε προσήκει, καὶ πάντες εὔχονται, τους τοιοὺτους οὔτε προσίεται, ἀλλὰ καὶ ὡς λυσσῶντας κύνας ἀπεστρέφετο, λέγων· "Τὸν καταλαλοῦντα λάθρα τοῦ πλησίον αὐτοῦ, τοῦτον ἐξεδίωκον.

[234] Para mais informações sobre Celso, ver o documento *El discurso verdadero contra los cristianos*, uma obra por muito tempo tida como perdida, mas refeita a partir dos muitos fragmentos citados pelos seus adversários. O principal deles foi Orígenes, que em *Contra Celso* procura responder a cada crítica lançada por esse contra os cristãos.

grande medida à sua interpretação. Conceitos como "certo" ou "errado" estavam submetidos às regras de comportamento definidas e vigiadas por este sistema doutrinal, que continuamente almejava controlar e reger a vida cotidiana (MARROU, 1934, p. 7). Nessa linha, José Fernández Ubiña (2000, p. 439) ressalta que:

> convertido na religião dominante do Império [...], a sua hierarquia e os seus adeptos tiveram que se comprometer com a realidade do seu tempo de maneira menos especulativa e mais pragmática, especialmente com tudo o que afetava a segurança do Estado[235].

Para Gonzalo Bravo (2015, p. 27-28), a Igreja cristã passou por várias etapas para desenvolver um sistema de poder suficientemente hierarquizado e, assim, estabelecer uma ortodoxia, uma base social que abrangesse cristãos orientais e ocidentais e, por fim, atrair o apoio e as benesses do Império Romano[236]. Tal conquista de prestígio e *status* sociopolítico só faz algum sentido quando se percebe que, principalmente com o governo de Constantino, o bispo foi transformado cada vez mais em liderança citadina, cujas tarefas podem ser concebidas nos seguintes termos:

> Administrava a justiça, cuidava das finanças, supervisionava a construção da Igreja, lidava com as mulheres na congregação (especialmente a ordem das viúvas e as virgens consagradas), supervisionava a distribuição de caridade para os necessitados, cuidava dos prisioneiros resgatados, organizava ajuda de emergência em tempos de fome, negociava com membros do conselho da cidade e, ocasionalmente, viajava até a capital imperial para apresentar uma petição em nome da sua cidade. (RAPP, 2000, p. 382).

Cameron (2001, p. 65) defende que o forte controle dos encargos fiscais continuou no período posterior ao Império de Diocleciano. Para essa estudiosa, nas administrações de Constantino e Constâncio, tal austeridade passou por duas mudanças importantes: a primeira foi a isenção dos clérigos nas tarefas e nos encargos fiscais, ampliando proporcionalmente a

[235] Concorda-se aqui com Fernández Ubiña no estrito sentido de que os clérigos, mediante o apoio do Império, tiveram que trabalhar projetando também propostas que abarcassem a manutenção e/ou a criação de uma ordem pública muito mais ampla do que antes. Mas cumpre também se contrapor ao estudioso na medida em que os bispos, envolvidos em questões pragmáticas, como fugir de perseguições, zelar por viúvas, virgens, crianças e pobres e, sobretudo, criar conexões com o passado judaico-cristão que os ajudasse a suportar as tensões das suas comunidades no presente, tinham importantes preocupações locais que eram dirimidas, frequentemente, a partir de um quadro especulativo também.

[236] Cumpre salientar que a *Preparação Evangélica* de Eusébio de Cesareia já tinha como foco principal explicar o cristianismo a Constantino, Constantino à Igreja e o cristianismo tardio em plena ascensão aos pagãos, portanto, o foco não era mais se o cristianismo era ou não uma crença legítima, mas sim o fato de que ele estava se tornando cada vez mais predominante e adaptado ao modelo do Estado Romano.

população; a segunda foi a utilização do clero, em detrimento dos decuriões, como mão de obra qualificada. Ambas as medidas agradaram muito, principalmente aos *curiales*, afinal "essa brecha conveniente [...] lhes permitia manter a sua fortuna familiar intacta para as gerações futuras, em vez de gastá-la em serviços obrigatórios para a sua cidade" (RAPP, 2000, p. 390). Assim, essas figuras de alto nível econômico e intelectual entenderam que a

> carreira eclesiástica era agora uma opção que competia com as oportunidades do mundo secular [...]. O fato é que o meio cultural e social que nutriu as classes altas urbanas da Antiguidade Tardia não distinguia os futuros bispos dos futuros burocratas; e qualquer incompatibilidade percebida das respectivas *militiae* existia mais nas sutilezas dos regulamentos eclesiásticos do que no mundo real (HUNT, 1998, p. 265).

Teja (1999, p. 76) descreve que a partir do século II os clérigos já estavam produzindo uma reflexão literária engajada em delimitar claramente o papel dos grupos de cristãos e as suas competências internas e externas. Mas foi apenas a partir da segunda metade do século IV que tais bispos organizaram as suas imagens episcopais, definindo as suas funções políticas, sociais e religiosas em relação a outros poderes concorrentes no Império Romano (TEJA, 1999, p. 76). Por volta da década de 350, os clérigos formavam uma força política importante para auxiliar o Império a alcançar a almejada estabilidade. E realizariam tal tarefa utilizando-se de poderes provenientes também do monopólio, cada vez mais completo, da mediação entre o onipotente Deus cristão e os homens comprometidos com as causas clericais (DODDS, 1975, p. 25; DRAKE, 2002, p. 110).

Manuel Ferreira (1995, p. 54) afirma, no seu livro *Fé e profecia em S. Hilário de Poitiers*, que Ambrósio denominava o sistema doutrinal da Igreja como "*medicamentum"*, enquanto como "*doctor"*, no sentido de "médico", o pregador[237]. Não tão taxativo quanto Ambrósio, o bispo *pictaviense* empregava comumente o termo "profeta" no sentido de "médico" e, nos seus sermões, a Igreja era vista como "medicina" (FERREIRA, 1995, p. 54)[238]. Nesse sentido, Ferreira (1995, p. 55) aponta que

[237] Nascido em Trier, no ano 339 ou 337, conforme a interpretação diversa que alguns dão de uma passagem da *Epistola* 59, 4, estudou retórica, exerceu depois a profissão de retor na prefeitura de Sírmio e pelo ano de 370 foi nomeado *consularis Liguriae et Aemiliae*, com sede em Milão. Foi batizado e, uma semana depois, consagrado bispo (MARA, 2002, p. 83).

[238] Alguns importantes trabalhos utilizam a cura e a doença como imagens da ortodoxia e da heresia. Como documento, o *Panárion* ou *Adversus Haereses* de Epifânio de Salamina é um importante documento. Como historiografia, há o livro *Pureza e Perigo* (2012), de Mary Douglas (2015), e o artigo *The legend of Arius*'s *death: imagination, space, and filth in Late Ancient Historiography*, de Ellen Muehlberger.

> Hilário usa também a imagem do Mediador. E esta põe o profeta tanto na relação vertical com Deus, como na horizontal com os homens [...] ele intercede pelos homens, oferecendo-se, expondo-se mesmo aos golpes da ira do Senhor por eles ofendido. Torna-se então, como um oásis, uma promessa, no meio da grande tempestade em que a coleta divina ameaça submergir a humanidade naufragada.

Sabendo-se do total engajamento em disputas internas e externas na Igreja, cumpre analisar as narrativas clericais desse período como testemunhas parciais de uma série de disputas por legitimidade, pelo monopólio e pelo *status* de ortodoxia, não como evidências de uma heroica batalha que salvou a Igreja de se contagiar pela heresia. Hilário e Atanásio não eram historiadores, no sentido moderno do termo, mas ambos foram importantes cronistas participantes dos acontecimentos, assim como intérpretes dos textos-chave da sua época, participando da reunião e organização de grande parte dos documentos utilizados pela história eclesiástica a partir dos escritos de Sócrates, Sozômeno, Teodoreto e Epifânio de Salamina (WEEDMAN, 2007, p. 1)[239]. Jean-Marie Leroux (1974, p. 147) sugere o seguinte:

> os relatos dos historiadores do século IV são quase totalmente inspirados nos documentos de Atanásio. Esses documentos são complementados pelos documentos ocidentais, em particular os textos de Hilário, que se situam na mesma luz que os documentos de Atanásio.

Atanásio ou Hilário não tinham compromisso com a imparcialidade, pois eram bispos totalmente comprometidos a vencer as lutas de que participavam e que definiriam a continuidade ou a extensão das suas próprias concepções do que era ou deveria ser o cristianismo (BECKWITH, 2008, p. 31). Com tais colocações, não se sugere que esses clérigos fossem falsos interesseiros, dispostos a ora enaltecer, ora reprovar o imperador (ou qualquer outra figura pública), pois ser capaz de se adaptar era algo fundamental nesse contexto.

Um aspecto instigante das narrativas de ambos os bispos é quando eles apresentam os seus conflitos a partir daqueles que figuram nas Escrituras, buscando tornar o passado bíblico um presente ordenador, funcional e legitimador de poderes no presente (FLOWER, 2013, p. 23). Municiando-se de modelos e esquemas bíblicos, os bispos catalogaram todo um arsenal de técnicas retóricas para enaltecer, admoestar, instar e criticar os seus associados, concorrentes e até o próprio imperador. Lançando mão da apóstrofe, Hilário incorporava aos seus debates as

[239] Se, por um lado, Leroux (1974, p. 147; p. 155) afirma a pouca probabilidade de falsificação nos escritos de Atanásio, por outro, a pesquisadora também defende que é fundamental sublinhar o seu caráter apologético e, consequentemente, partidário; contém lacunas sérias e profundos erros de julgamento. Portanto, é preciso fazer sérias reservas quanto à objetividade de um sempre veemente bispo de Alexandria.

cenas bíblicas, dando nova vida ao discurso da autoridade passada, uma vez que assumia um espaço de poder e legitimidade, questionável somente pelo mesmo ato de "presentificação" seletiva, ordenada e estratégica da autoridade bíblica. Como se pode averiguar abaixo:

> Mas eu tremo com essa palavra, e esse discurso inusitado me agita. Ouço "e Deus era o verbo", ao qual os profetas anunciaram um único Deus. Mas para que, além disso, a minha agitação não possa avançar, responde, meu pescador, a economia de tão grande mistério[240] e remeta todas as coisas para um único, sem violência, sem abolição, sem tempo. Diz: "por isso, no princípio, estava perto de Deus" (Jo. 1, 2). Por isso, quando estava no princípio, não é contido pelo tempo. Como é Deus, não se volta para a voz; quando está perto de Deus, nada se ofende nem se dispersa: pois não só é suprimido no outro, mas também se proclama que está perto de um único Deus unigênito, do qual é o próprio único Deus unigênito (HILÁRIO, *Contra os arianos*, II, 16)[241].

Por conseguinte, as narrativas bíblicas eram tidas como chaves validativas de autoridade, que, capazes de pacificar discórdias entre as comunidades, promoviam estabilidade, ordem e legitimidade, algo bastante desejado tanto por grupos com pretensões à ortodoxia, quanto pelo imperador romano, que percebia a igreja cristã como parte do Império, e, portanto, obrigada a contribuir com a concórdia e afastar as calamidades (SILVA, 2003b, p. 85). Trabalhar com esses reencadeamentos de pontuais eventos do passado bíblico era como manejar artefatos sagrados, que reencenavam estrategicamente "belas memórias" da história judaico-cristã, consolidando continuidades e desqualificando concorrentes como ameaças de ruptura com personagens e eventos desse passado monumental (CAMERON, 1991; LIM, 1995; FLOWER, 2013).

O livro *Civitas Confusionis: De la participation des fidèles aux controverses religieuses dans l'antiquité*, de Michel-Yves Perrin (2017, p. 117), é direcionado a se contrapor às afirmações de Adolf von Harnack de que tais debates doutrinários eram algo pensado e elaborado somente pelos e para os clérigos, pois eram incompreensíveis, irrelevantes e pouco

[240] Hilário refere-se à economia da salvação com o termo *dispensatio.* Outras vezes, usa a palavra *dignatio*. Nesse ponto específico, o bispo está utilizando a *dispensatio* para expressar as relações intratrinitárias entre o Pai e o Filho. A igualdade de natureza entre o Pai e o Filho pertencem à *dispensatio* da fé, encontram-se unidas pela natureza e não pela economia. Para Hilário, a economia culmina na encarnação do Filho que existia na forma de Deus e assume a forma de servo. É a economia da salvação ou a economia de mediador (*dispensatio mediatoris*), que se inicia, segundo Hilário, no nascimento de Jesus e termina com a sua ressureição (LADARIA, 2006, p. 111).

[241] Sed trepido in dicto, et me isolens sermo commovet. Audio *et Deus erat Verbum*, cui unum Deum prophetae nunciaverunt. Sed ne quo ultra trepidatio mea progredi possit, redde sacramenti tanti piscator meus dispensationem, et refer ad unum omnia sine contumelia, sine abolitione, sine tempore. Ait: *Hoc erat in principio apud Deum* (Joan. 1, 2.). Cum hoc erat in principio, non tenetur in tempore; cum Deus est, non refertur ad vocem; cum apud Deum, nihil nec offenditur, nec aufertur: nam nec aboletur in alterum, et apud unum ingenitum Deum, ex quo ipse unus unigenitus Deus est, praedicatur.

práticos para os fiéis. Trabalhando com documentos de origem ocidental e oriental, que cronologicamente se estendem do início do século III até o primeiro terço do V, Perrin (2017, p. 47) analisa muitos sermões que promoviam uma unicidade cristã comunitária definida positivamente pelo seu apego a um núcleo de crenças agregadoras e, negativamente, pela sua aversão aos seguidores de outras religiões ou cristãos acusados de desvio na doutrina. Não se pode esquecer que desde o início foi

> hábito da Igreja tomar emprestado e adotar as estruturas e os padrões relacionais das comunidades e sociedades das quais emergiu e das quais faz parte. As formas de encontrar, interagir, construir comunidades foram marcadas nas primeiras comunidades cristãs pelo uso de formas judaicas e pagãs estabelecidas [...]. Os usos das práticas romanas tradicionais continuaram e aumentaram à medida que a Igreja cresceu nos seus primeiros séculos para um tamanho que exigiu uma série de estruturas e processos padrões para funcionar como uma grande organização (STEPHENS, 2015, p. 4).

Na sua pesquisa, Perrin (2017) centraliza os seus argumentos em dois momentos. No primeiro, os bispos disciplinaram, por meio da preparação para o batismo, uma série de ensinamentos que definiam os princípios constitucionais da ortodoxia e, no segundo, consolidaram essa filiação comunitária, possibilitando uma identificação de todos os desvios que caracterizavam uma heresia. Para isso, valeram-se de uma pedagogia retórica e adequaram as engenhosidades da exegese bíblica ao nível de compreensão e reprodução dos leigos, que as absorvendo, transmitiram a outros.

Silva (2001, p. 102; ANDRADE, 2021, p. 21) destaca que é necessário perceber não somente os aspectos teológicos de tais movimentos religiosos, mas também analisá-los como "movimentos sociais" capazes de filiar e mobilizar a participação popular nos debates internos das suas próprias comunidades cristãs[242]. O que se opõe aqui são as incertezas quanto ao interesse, à capacidade e à compreensão dos fiéis, em termos de autonomia, e a posição preponderante dos bispos e dos próprios imperadores. Silva (2001, p. 102-113) ainda ressalta o seguinte:

> supor que o interesse das camadas populares na questão ariana fosse o resultado de um mero esforço propagandístico dos líderes religiosos significa negar que as mesmas tivessem sido capazes de produzir uma interpretação particular acerca da polêmica e

[242] Tais sistemas teológicos também eram propostas político-sociais substancializadas por liturgias, doutrinas e dogmas. Eram sistemas organizacionais que produziam grandes efeitos sociais e políticos, tanto internamente, nas comunidades cristãs, quanto àqueles que ainda não eram cristãos. Com o apoio de Constantino e depois de Constâncio II, o poder e a disputa por tê-lo aumentaram drasticamente.

> de empreender em qualquer grau uma ação política autônoma, o que nos parece uma conclusão por demais temerária. Talvez fosse mais prudente inverter o argumento e considerar que se o arianismo mobilizou tantas pessoas durante cerca de sessenta anos, isso se deve justamente à ressonância popular, ao fato de o assunto ser relevante para os segmentes urbanos da sociedade oriental.

É necessário destacar a grande capacidade desses clérigos de mobilizar as massas de fiéis para defenderem as perspectivas doutrinárias que organizavam, estabilizavam e coordenavam toda a sociabilidade de tais núcleos comunitários. Os bispos eram líderes citadinos e, portanto, almejavam instituir regras comportamentais estruturantes e estruturadas por sistemas doutrinais que regessem as vidas daquelas pessoas congregadas numa comunidade de valores (CASTELLANOS, 2016, p. 111). Logo, os motins devem ser observados

> como uma expressão política própria aos discursos e aos gestos dos atores, que são animados pela convicção partilhada de defenderem os direitos tradicionais e os costumes, e de serem aprovados pelo conjunto da comunidade [...]. O motim não é mais percebido como desordem e sim como um restabelecimento da ordem, uma petição dirigida à autoridade [...]. Existe, de fato, uma racionalidade própria das formas de ações populares, que se funda numa experiência plurissecular (JULIAN, 1998, p. 223).

O objetivo dos trabalhos de Atanásio e Hilário era constituir uma comunidade de interesses que se filiavam a uma rede comunicacional partilhada. No entanto, tais ambições faziam parte de um círculo político-eclesiástico de elites, composto por membros com interesses diversos e sempre em tensão, negociando e lutando entre si para ratificar as suas propostas político-doutrinárias como as verdadeiras (BARRY, 2016, p. 3). Tais propostas eram enunciadas frequentemente em narrativas negociadas e validadas/invalidadas por aqueles que compartilhavam dessa mesma *paideia*. Essa, por sua vez, era substancializada em um corpo narrativo cristão que detinha a fisionomia de corpo retórico clássico (pagão), mas encarnados por imagens ressignificadas de eventos das narrativas bíblicas, aplicados a acontecimentos vivenciados no seu tenso presente. Dentro desse ambiente cultural poderia haver constantes buscas por pontos de interconexão que congregavam os diferentes e concorrentes círculos, permitindo-os assim obter a concórdia por meio de uma concórdia circunstancial e transitória.

2.2 – A *auctoritas* imperial romana no IV século e suas interferências nas disputas eclesiásticas

A composição do sistema de poder chamado de *Dominato* caracterizou-se por um intenso processo de centralização em praticamente todos os campos, marcado por uma crescente especialização das tarefas e pelo monopólio dessas nas mãos do *comitatus*[243]. Sob a direção de Constâncio, o Império Romano distinguiu-se pela crescente potencialização de tais fatores (SILVA, 2015, p. 39). Nesse sistema, o imperador assumia "competência suficiente para estabelecer paradigmas de comportamento religioso a serem seguidos por toda a sociedade romana" (SILVA, 2003b, p. 276; GONZALO BRAVO, 1991, p. 8-9; SETTON, 1941, p. 57; MARAVAL, 2001, p. 24). O *Dominato* organizou todo um ritual simbólico que atribuía uma *virtus* (ou uma *maiestas*) ao soberano que o elevou ao *status* de *nomos empsychos* (lei encarnada) e a *mimesis* terrestre da divindade (HEIM, 1991, p. 190). Daí a ideia de que "o que o imperador faz no seu reino é o que o *logos* faz no mundo: funda, cria, organiza, governa, protege e dirige. Como ele, o imperador é salvador, providente e governador" (ROSA, 2008, p. 13).

A Antiguidade Tardia foi marcada pelas crescentes percepções da existência de divindades cada vez mais transcendentais, fortemente ligadas ao monoteísmo e/ou henoteísmo (SILVA, 2015, p. 17; DODDS, 1975, p. 21; MARROU, 1980, p. 29). A fim de monopolizar a interação dessa divindade com os homens, alguns indivíduos intensificaram as suas disputas, dentre eles o próprio imperador, para monopolizar a intermediação entre as divindades e o mundo sublunar (VOGT, 1968, p. 58-59; DODDS, 1975, p. 25; BROWN, 1984, p. 77; ATHANASSIADI, 1992, p. 58-59; SILVA, 2015, p. 30).

Para Moses I. Finley (1997, p. 40), com a formação "do Estado e dos cultos estatais, a religião tornou-se um fator que garantia legitimidade ao sistema como um todo: o efeito psicológico de uma permanente, maciça e solene participação nos ritos do Estado". Hilário Franco Júnior (2001, p. 15) acrescenta que a Igreja "era um prolongamento da romanidade, com seu caráter universalista, com o cristianismo, transformado em religião do Estado, e com o latim que, por intermédio da evangelização, foi levado a regiões antes inatingíveis".

[243] Órgão diretor máximo do Império, constituído pelo imperador e seus auxiliares de chancelaria, ele implementa uma série de medidas no sentido de impor um controle estrito sobre as instâncias administrativas civis e militares distribuídas pelas prefeituras do pretório, dioceses, províncias e cidades do Império e sobre a sociedade como um todo, de modo a permitir ao imperador e a seus auxiliares diretos a supervisão das atividades rotineiras de governo, o acesso a qualquer informação relevante para a condução dos assuntos públicos e a pronta intervenção em caso de necessidade (SILVA, 2015, p. 30-31).

As várias comunidades cristãs, comumente reunidas sob o nome singular de cristianismo, receberam junto às benesses imperiais a obrigação de instituir uma unidade doutrinal (GALVÃO SOBRINHO, 2013, p. 87; VAN DAM, 1997, p. 266-267)[244]. Ou seja, quando Constantino e a geração de imperadores posteriores apoiaram os clérigos cristãos, exigiram deles, à guisa de contrapartida, o comprometimento com a manutenção da coisa pública, aos moldes ditados pela administração romana (DRAKE, 2002, p. 235). Importante observar que

> quando o equilíbrio do poder entre Atanásio e o Império é revertido para o benefício dos arianos e dos seus aliados melicianos, como entre 339 e 345, em 351 ou entre 356 e 361, eles afirmam precisamente que o trigo seja retirado dos atanasianos e dado a eles. Portanto, cumpre reconhecer que a ortodoxia e o direito à assistência andavam de mãos dadas (MARTIN, 1979, p. 23).

Para obter tais privilégios, os clérigos precisaram comprometer-se com o estabelecimento de mecanismos que naturalizassem entre as comunidades cristãs uma relação das doutrinas cristãs e uma concórdia comunitária regida pela política imperial romana[245]. Em primeiro plano, estava o lento processo de obnubilar as imagens de perseguição de outrora e, em seguida, o estabelecimento de uma boa imagem para o Império e o imperador Romano na tradição judaico-cristã (BERGER, 1985, p. 47; GRUEN, 1998, p. 173; PETERSON, 1999, p. 68; BOURDIEU, 2013, p. 69).

Drake (2002, p. 76) alerta para o fato de o cristianismo ser um movimento social capaz de produzir mudanças de longo prazo na sociedade, com propósitos colocados em prática por meio de agendas formadas em conjunto com outras ordens institucionais e políticas já existentes. Para isso, recorria ao apoio das pessoas e, assim, tornava-se um movimento de massa. Cumpre destacar que grande parte das medidas deliberadas por um bispo, mesmo que metropolitano ou participando de um concílio, não possuía por si, um poder vinculativo obrigatório, mas uma dimensão tão somente consultiva (HAAS, 1958. p. 38-40). Assim sendo,

[244] Entre os privilégios com que gratificou a Igreja, Constantino havia atribuído a cada cidade subsídios anuais, em dinheiro ou em isenções, retirados de encargos públicos para a subsistência de virgens, viúvas e clérigos (MARTIN, 1979, p. 23).

[245] A gradual adesão ao cristianismo no Império Romano certamente não pôs fim às lutas religiosas e à violência. O acesso dos cristianismos ao poder político e econômico significava que as disputas entre as comunidades cristãs podiam levar a tanto derramamento de sangue quanto qualquer conflito anterior com os pagãos, com a complicação adicional de que aqueles que realizaram perseguições violentas eram agora chamados de cristãos GADDIS, 2015, p. 70; GARCÍA ÁLVAREZ, 2014, p. 59).

> os cânones [do século IV] não eram considerados "legalmente" de uso obrigatório pelos bispos que os promulgaram, mas envolviam uma obrigação moral de observância de seus autores e daqueles a quem representavam no conselho. [...] O direito canônico cumpria uma posição de poder limitado e não jurídico, pelo qual órgãos do direito canônico agiam como um concílio de recomendações (STEPHENS, 2015, p. 176).

Ao longo século IV, houve um aumento considerável nas reivindicações de tais agendas político-eclesiásticas, buscando consolidar a sua coesão interna para servir também a uma série de funcionalidades externas. Ao favorecer os cristãos, o Império Romano tardio exigia, em contrapartida, cada vez mais dos seus mentores a orquestração de medidas que corroborassem a ordem político-social (CAMERON, 1998, p. 83). Desse modo, o cristianismo de tipo clerical buscava constantemente estabilizar a sociedade, defendendo que ir contra essa ordem, proposta por um grupo de bispos e legalizada ou não pelo imperador, seria "sempre arriscar-se a mergulhar na anomia [...], aliar-se às forças privadas da escuridão." (BERGER, 1985, p. 52). Nesse sentido, Clifford Geertz assegura que as religiões "não são meras intérpretes dos processos sociais e psicológicos em termos cósmicos [...]. As disposições e motivações que uma orientação religiosa produz lançam uma luz derivativa, lunar, sobre os aspectos sólidos da vida secular de um povo" (GEERTZ, 2008, p. 90). Nesse mesmo sentido, Raymond Van Dam (1997, p. 267) argumenta o seguinte:

> As doutrinas teológicas foram modelos para vários aspectos da sociedade humana; mas, uma vez formuladas, essas doutrinas podiam se tornar modelos para o comportamento humano. As doutrinas não eram simplesmente declarações ou crenças sobre Deus. Como a religião era uma linguagem simbólica, um idioma, um meio, uma lógica de classificação e uma forma de conhecimento, as doutrinas também ajudaram as pessoas a encontrar significado e identidade nas suas vidas diárias e a se representarem nas suas comunidades. Os clérigos e os crentes comuns não pensavam apenas em Deus; além disso, eles pensavam em Deus como categoria simbólica. Falar sobre Deus era uma estratégia para articular um eu, uma comunidade e uma sociedade[246].

Cumpre atentar para as consequências político-religiosas das propostas de Ário e daquela aprovada em Niceia (325). Isso porque, uma vez que se admitisse ter sido Jesus criado

[246] Galvão Sobrinho (2013, p. 5) afirma que o argumento central do seu estudo é que a controvérsia ariana desenvolveu um papel importante no estabelecimento de um novo estilo de liderança na Igreja, emergindo das ações concretas que os prelados tomaram para confrontar um ao outro enquanto se engajavam na disputa. Para o estudioso, o seu argumento pode ser resumido da seguinte forma: à medida que a controvérsia ariana aumentava, primeiro em Alexandria, depois em outros lugares, estava em jogo não apenas a definição ortodoxa de divindade, mas também a autoridade dos homens da Igreja, cuja legitimidade se baseava na sua disposição para abraçar e validar essa definição.

do nada, algo secundário à causa primeira, implicar-se-ia "que qualquer profeta humano inspirado que se sinta possuído pelo Espírito Santo não é realmente diferente, em espécie, do próprio Cristo" (LEACH, 1972, p. 9). Assumindo-se isso, "implicava-se que a trindade seria uma hierarquia de pessoas separadas com diferentes graus de eficácia", o que favorecia a aceitação de uma ordem eclesiástica e imperial na qual a legitimidade das ações se baseava na autoridade delegada direta e exclusivamente do topo da pirâmide, ou seja, do próprio Deus (LEACH, 1972, p. 8-9)[247].

Desse modo, entende-se que as doutrinas cristãs eram capazes de compor um conjunto de agendas e novos padrões comportamentais a serem seguidos por quem acreditava que os seus líderes possuíam relações especiais com a divindade (GALVÃO SOBRINHO, 2013, p. 6). Portanto, a presente pesquisa parte do pressuposto de que, se, por um lado, as doutrinas, entendidas como sistemas, eram capazes de conservar, dar equilíbrio e auxiliar na manutenção de uma concórdia social perpetuadora dos valores caros àquela sociedade, por outro, também podiam reforçar valores danosos ao sistema e, portanto, desorganizadores dos regimes de poder (WILLIAMS, 2010, p. 32-33; BERGER, 1985, p. 46).

Para Robert Austin Markus (1997, p. 13), no livro *O fim do cristianismo Antigo*, "a comunidade cristã se viu muito cedo na sua história forçada a se perguntar o que era ela afinal", com discussões frequentes sobre as suas divergências político-eclesiásticas. De um modo ou outro, os primeiros cristianismos buscaram desde cedo reger-se por padrões de condutas, mesmo que no âmbito interno dos seus pequenos núcleos, a partir do que ditavam os seus líderes sobre as crenças corretas e aquelas que não eram (FAIVRE, 2011, p. 107; CROSSAN, 2004, p. 403).

Esse processo foi acelerado no século IV, uma vez que os diferentes modos de voltar aos traços do passado evangélico e gerar consciência político-religiosa eram sistematicamente ordenados e unificados. Criavam-se, assim, mecanismos que ambicionavam estabelecer e consolidar as fronteiras internas e externas, moldando um tipo ideal de conduta para as comunidades cristãs (padrão e modelo de resiliência, segundo Atanásio na *Apologia contra os arianos*, 90). Tal processo foi mediado pelos bispos, uma categoria que se tornava cada vez mais poderosa no Império, que ambicionavam monopolizar o máximo possível de ascendência sobre as relações dos fiéis com a divindade, assim como a sua representação perante o regente romano (ROUGIER, 1995, p. 81; BARNES, 1981, p. 208).

[247] Marrou (1980, p. 77) afirma que, unidos acerca de Deus, os homens sentem-se unidos pelo essencial. Sem esse acordo, nenhuma comunidade religiosa é possível e fica ameaçada a própria comunidade humana.

Esse desejo, entretanto, enfrentava algo que era um elemento do cristianismo, qual seja, o seu caráter descentrado. Uma vez que a multifacetada evangelização cristã não se desenvolveu de modo contínuo e unívoco, porquanto desde os primeiros séculos nunca houve a imposição de uma monossemia aos ensinamentos de Jesus e às mensagens apostólicas (CHEVITARESE, 2011; EHRMAN, 2009; PIÑERO, 2012, STARK, 2006, p. 217). Destarte, das multiplicidades de sentido igualmente validadas e implementadas pelos vários intérpretes das mensagens cristãs, germinaram verdadeiras miscelâneas de identidades e posturas político-religiosas no âmago do que se convencionou chamar de cristianismo tardio romano (LIEU, 2004, p. 72; PERRIN, 2017, p. 16; SANDWELL, 2007, p. 5).

Os debates conciliares do século IV buscavam unificar as comunidades cristãs a partir de uma institucionalização/monopolização das recepções dos descontínuos fragmentos das mensagens apostólicas. Essa concentração efetivamente buscava produzir uma continuidade coerente com as distintas comunidades cristãs que seriam ajustadas para ter uma unívoca relação com o Império romano[248]. Esse trabalho chamou a atenção até mesmo de quem não era cristão. Por exemplo, Amiano Marcelino narra as interferências de Constâncio II, que, tendo interesse na resolução de tais conflitos, disponibilizava, às expensas do poder Imperial, o *cursus publicus* romano aos bispos para se movimentarem entre as muitas reuniões realizadas no território do Império:

> Confundir a religião cristã, que é completa e simples, com uma superstição antiquada, gerou muito enfado por investigar mais do que reformá-la, e até encorajou esses enfados com disputas verbais. Além disso, como **havia um grande número de bispos que iam e vinham no serviço de transporte para ir ao que chamam de sínodo**, enquanto tentavam organizar todos os costumes religiosos, ele cortou as asas para esse serviço (AMIANO MARCELINO, *História,* XXI, 16. 18, grifo nosso)[249].

[248] Entende-se que a recepção seja um elemento social e histórico, porquanto mesmo que a leitura ou a interpretação possam ser concebidas como atos individuais, elas só ganham sentido socialmente, quando a sua historicidade é inserida em uma comunidade de outras pessoas. Assim, houve até o século IV múltiplas e contrastantes recepções do que seriam os ensinamentos de Jesus: inicialmente, a recepção oferecida pelos próprios Apóstolos; em seguida, a das diferentes comunidades que os recepcionaram de acordo com as suas experiências histórico-culturais; paulatinamente, essas diferentes recepções começaram a conhecer atritos e conflitos pela hegemonia; no século IV, essas recepções foram organizadas dentro de um sistema legitimador (embora os atritos e conflitos não tenham acabado). Algo imposto como a interpretação correta dos ensinamentos de Jesus deve ser visto como o resultado de um longo processo, coordenado por clérigos de alto escalão, buscando centralizar, monopolizar e produzir uma verdade única e absoluta para a Igreja e o Império Romano. Isso desencadeou a fixação de fronteiras "rígidas" no âmago do próprio cristianismo.

[249] Christianam religionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens, in qua scrutanda perplexius quam conponenda gravius, excitavit discidia plurima, quae progressa fusius aluit concertatione verborum, ut catervis antistitum iumentis publicis ultro citroque discurrentibus per synodos, quas appellant, dum ritum omnem ad suum trahere conantur arbitrium, rei vehicularie succideret nervos.

A presente tese parte do pressuposto de que o cristianismo, mesmo sendo um fenômeno eminentemente plural, proporcionava orientações que ultrapassavam as prerrogativas habitualmente entrincheiradas no campo religioso (VAN DAM, 1997, p. 267). Defende-se que, ao compor as doutrinas e os dogmas, os bispos, simultaneamente, edificavam modelos de condutas e comportamentos, responsáveis por estabelecer uma concórdia sócio-política comprometida com a ordem pública romana.

> Nessa maneira de ver, a religião será um dentre os numerosos constituintes que, tomados juntos, constitui uma "cultura": um padrão, historicamente transmitido, de sentidos incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas pelas quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem o seu conhecimento sobre a vida e a sua atitude para com ela (MARKUS, 1997, p. 25)[250].

As doutrinas cristãs não foram erigidas com desinteresse pela ordem política, mas, muito antes pelo contrário, estabeleciam-se como elementos capazes de suscitar tanto comportamentos mantenedores da ordem, quanto, eventualmente, condutas capazes de promover a desintegração do tecido social (HUNT, 2008, p. 241; JAEGER, 1999, p. 11). Na primeira metade do século IV, não havia consenso entre as comunidades cristãs sobre os padrões de condutas em relação a vários pontos, mas o principal ponto de discordância era quanto ao grau de divindade de Jesus e o tipo da sua relação com Deus (CÂNDIDO, 2006, p. 5). Junto a isso, as possíveis aproximações entre eles e o imperador Romano. Tal questão era necessária, uma vez que o imperador na Antiguidade Tardia buscava "legitimar o seu poder mediante a associação de si e seu regime com os poderes místicos do universo" (HOPKINS, 1981, p. 231; SILVA, 2015, p. 25).

Em *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos da Basiléia 337-361*, Gilvan Ventura da Silva (2001, p. 99) ressalta que tais questões se intensificaram cada vez mais, porquanto os partícipes desses debates acreditavam convictamente que o credo religioso devia ser uno. O processo de cristianização, assim como o de romanização, não se produziu de modo unilinear e impositivo, mas a partir de disputas, negociações e ressignificações (INGLEBERT, 2010, p. 8).

A centralização político-religiosa não se absteve de violências, tanto simbólicas, quanto físicas, uma vez que o clima tenso dos debates deu azo não apenas a discussões teóricas entre os letrados eclesiásticos (SILVA, 2003c, p. 132). Os bispos, os laicos e os monges no

[250] Para avançar nesse debate, ver GEERTZ, 2008. p. 65-92.

Oriente envolveram-se nas discussões, eventualmente intervindo com violências e provocando desordens nas cidades, com participação de massas enfurecidas e armadas (HAHN, 2015, p. 380). Atanásio, em *História dos arianos* (VII, 60, 26-28), descreve a grande violência sofrida por aqueles que se opunham aos arianos:

> Aconteceu de verdade: raptaram um homem – imitando os citas – Eutíquio ("bom-destino"), o subdiácono, um perfeito funcionário da Igreja! Fizeram (o couro dele, a pele) das costas ser fatiado por (chicote) feito de couro de touro, até ele desmaiar; aí, deportaram-no para a região das minas para ali ficar exilado; e não simplesmente qualquer mina, mas a do Faino: ali, até um assassino sentenciado conseguirá sobreviver só uns poucos dias, e com muito sofrimento. Isso é o que é paradoxal: nem poucas horas lhe permitiram para curar as feridas! Sem perder tempo, já fora deportado e eles diziam: "Se a gente fizer desse jeito, todos ficarão aterrorizados, e no futuro estarão do nosso lado". Não chegou muito longe dali e, não conseguindo ir até a região das minas, por causa da dor nas feridas, morreu na estrada[251]. Porque ele obteve seu fim na alegria, ganhou a glorificação do martírio![252]

É de se notar que os enfrentamentos doutrinais entre os clérigos cristãos eram cada vez mais importantes para a estabilidade da *Res Publica*, posto que esse tipo de motim constituía uma ameaça à já instável *Pax Romanorum*[253] (MAIER, 1980, p. 42-43; SILVA, 2015, p. 87). Esses conflitos, outrora resolvidos em âmbitos regionais, entre as comunidades cristãs locais, passaram a ser vistos — principalmente sob o governo de Constâncio — como questão importante para a manutenção do equilíbrio da *Res Publica*, exigindo medidas severas do próprio imperador Romano (ZURUTUZA, 2012, p. 8). Dessa forma, sabe-se que as relações entre autoridade imperial e os concílios episcopais intensificou a construção de traços que os

[251] As minas de Phæno ficavam na extremidade sul do Mar Morto (Palestina). Ela foi um lugar de punição dos confessores na perseguição maximiniana.

[252] Καὶ γάρ καὶ τοὺς Σκύθας μιμουμενοι, ἥρπασαν Εὐτύχιον ὑποδιάκονον, ἄνδρα καλῶς ὑπηρετοῦντα τῇ Εκκλησίᾳ· καὶ ποιήσαντες εἰς τὰ νῶτα ταυρέαις ἴσα θανάτῳ κατακοπήναι, ἠξίωσαν εἰς μέταλλον ἀποσταλήναι, καὶ μέταλλον οὐχ ἁπλώς, ἀλλ' εἰς τὸ τῆς Φαινὼ, ἔνθα καὶ φονεὺς καταδικαζόμενος ὀλίγας ἡμέρας μόγις δύναται ζῆσαι. Καὶ τὸ παράδοξον, οὐδὲ κἂν ὀλίγας ὥρας ἐπέτρεψαν αὐτόν θεραπευθῆναι διὰ τὰς πληγάς· ἀλλ' εὐθὺς ἐποίησαν ἀποστολήναι, φάσκοντες· "Εἰ τοῦτο γένηται, πάντες φοβηθήσονται, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσονται λοιπόν". Οὐ πολὺ δὲ διέστη, καὶ μὴ δυνηθεὶς εἰς τὸ μέταλλον φθάσαι διὰ τὸν πόνον τῶν πληγῶν, ἀπέθανεν ἐν τῇ ὁδῷ. Καὶ ὁ μὲν ἐτελεύτα χαίρων, ἔχων τὸ καύχημα τοῦ μαρτυρίου.

[253] Exemplo notório de tal violência foi o linchamento de "Jorge de Laodicéia, oriundo da Capadócia de tendência ariana, foi instalado à força na sede episcopal de Alexandria no início de 357, em lugar de Atanásio, por vontade do imperador Constâncio. Inaugurou imediatamente uma política de terror contra os partidários de Atanásio, submetendo-os a violências de todo gênero. Até pagãos tiveram de sofrer de sua parte vexames e arbitrariedades, de tal forma que uma revolta, explodida pelos fins de 358, o obrigou a abandonar Alexandria, para onde voltou em [...] 26 de novembro de 361, quatro dias depois da notícia da morte de Constâncio, seu protetor, foi vítima de outra revolta popular em que participaram pagãos e cristãos. Levado para a prisão, em 24 de dezembro o povo dali o tirou à vida força e o linchou, junto com dois funcionários da administração imperial (RUBENSTEIN, 2001, p. 19 - 20; HAAS, 1991, p. 281 - 283).

aproximariam, chegando a transformar o antigo conceito de *pax deorum* no de *Pax Dei* (MARCOS, 2004, p. 55). Ainda assim, o cristianismo e o culto ao imperador Romano passaram por um reordenamento, de modo que o imperador não perdeu o *status* de favorecido pela divindade com o advento do cristianismo (SETTON, 1941, p. 71-72; DANIÉLOU & MARROU, 1966, p. 253; GUARINELLO, 2003, p. 14)[254]. Filostórgio, por exemplo, conta o seguinte sobre certos cristãos:

> Aquilo era uma luta com os deuses, porque ofereciam sacrifícios a uma imagem de Constantino colocada sobre uma coluna revestida de púrpura e a honravam com lâmpadas acesas e incenso, e ofereciam votos a ela como a um deus, e faziam súplicas a ela para afastar as calamidades[255] (FILOSTÓRGIO, *História Eclesiástica*, II, 17)[256].

Morris Keith Hopkins (1981, p. 262), em *Conquistadores y Esclavos*, esclarece que, entre os romanos (o que não exclui os cristãos), o culto ao imperador teria se convertido em um fator agregador do seu sistema político, de modo que era essa

> marca que permitia a um romano reconhecer outro romano como membro integrante

[254] Brown (1986, p. 303) afirma, no seu artigo "From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D", que em qualquer caso, não pode haver dúvida de que tanto os bispos cristãos quanto os panegiristas pagãos se uniram para reconhecer o imperador na Nova Roma como a autoridade suprema e última, tanto dentro quanto fora da cristandade. Esse consenso forneceu uma base forte para o governo de Constantino e foi sublinhado pela deificação de Constantino e seus sucessores até Valentiniano. Sabe-se por uma importante inscrição de *Hispellum* que Constantino eliminou explicitamente os sacrifícios da celebração do culto imperial; mas igualmente sabe-se que, por ocasião da sua morte, moedas comemorativas representavam a sua ascensão à esfera celestial de uma maneira que dificilmente era diferente da deificação de Constâncio, seu pai. O falecido Constâncio é visto nas moedas subindo ao céu em uma carruagem, com uma grande mão descendo do alto para recebê-lo. Como o seu panegirista afirma explicitamente, esta mão é a mão de Júpiter. "Nas moedas de Constantino que foram emitidas após o seu sepultamento na Igreja dos Apóstolos em Constantinopla, uma mão muito semelhante se estende de cima para receber o falecido imperador, que está sendo puxado para o céu em uma carruagem. Mas Eusébio nos diz que nessas moedas que comemoram a morte de Constantino, a mão é a mão de Deus."

[255] A estátua de um imperador não era considerada simplesmente um monumento sem vida ou um adorno que enfeitava uma praça pública. Escravos, litigantes e até magistrados iam até ela em tempos difíceis como se estivessem tratando com o próprio imperador, como se a estátua pudesse dar-lhes proteção e justiça que o próprio imperador poderia estar administrando (HOPKINS, 1981, p. 255). A homenagem (com velas) era prestada à estátua de Constantino, que segurava uma lança na mão direita e na esquerda um globo, portando uma coroa de sete raios. A imagem era talvez deliberadamente ambígua, sendo normal na representação imperial, mas também sugestiva do deus-sol ou Mitras. A estátua era celebrada anualmente com hinos, aclamações e uma procissão em uma cerimônia que talvez apenas gradualmente assumisse um caráter indiscutivelmente cristão (AMIDON, 2007, p. 35; BOWERSOCK, 1972, p. 180-181). As ofertas de votos ao imperador foi uma prática religiosa realizada tão somente no século IV, pois somente os deuses eram dignos de recebê-los ao longo do Principado, o que reforça a proposta de que, na Antiguidade Tardia, o culto imperial não foi abolido, mas, sim, reformulado (SILVA, 2015, p.110).

[256] οὗτος ὁ θεομάχος καὶ τὴν Κωνσταντίνου εἰκόνα, τὴν ἐπὶ τοῦ πορφυροῦ κίονος ἱσταμένην, θυσίαις τε ἱλάσκεσθαι καὶ λυχνοκαΐαις καὶ θυμιάμασι τιμᾶν, καὶ εὐχάς προσάγειν ὡς θεῷ καὶ ἀποτροπαίους ἱκετηρίας τῶν δεινῶν.

> da sociedade. Na verdade, a lealdade ao imperador, considerada divino ou favorecida pelos deuses, talvez tenha sido o único símbolo universal de pertencimento que os romanos tinham à sua disposição e que estivera ao alcance de todos os grupos sociais em todas as províncias do Império (HOPKINS, 1981, p. 262).

Durante a administração de Constâncio, os clérigos continuaram a receber incentivos, dentre eles, a construção de magníficos templos e a doação de riquezas à Igreja (BROWN, 1972, p. 29; CARRIE & ROUSSELLE, 1999, p. 230). Houve a progressiva transferência de benefícios que outrora eram exclusivas dos sacerdotes pagãos (PALANQUE, BARRY & LAMBRIOLLE, 1950, p. 29; JOHNSON, 2001, p. 94; VILLACAÑAS, 2016, p. 395). Portanto, não há motivos para se pensar que os bispos trabalhassem no sentido de negar que a autoridade imperial fosse privilegiada diante do seu Deus cristão. Júlio Fírmico Materno (*Methesis*, II, 30, 5), um erudito pagão convertido ao cristianismo na época de Constantino, oferece um testemunho que confirma tal raciocínio:

> Mas nenhum astrólogo pode definir algo verdadeiro sobre o destino do imperador, pois só o imperador não está sujeito ao curso das estrelas e, em seu destino, as estrelas não têm o poder de decidir. Pois, como ele é o senhor de todo o globo, o destino dele é governado pela vontade do Deus altíssimo, porque o espaço terrestre de todo o globo está submetido ao poder do imperador e ele próprio está estabelecido no número desses deuses que a divindade principal estabeleceu para fazer e conservar todas as coisas[257].

Desse modo, deve-se compreender que Constâncio pertencia a uma geração de imperadores que já não possuía a memória da desvinculação entre os poderes da Igreja e do Império (DRAKE, 2006, p. 112; MAIER, 1980, p. 70). A sua formação foi direcionada para ter o cristianismo como parte integrante do Estado, portanto, submisso e comprometido aos interesses desse (ARCE, 1979, p. 81; FEAR, 2015, p. 45). Assim, ele regeu com grande familiaridade os ritos cristãos:

> No imaginário político cristão, o imperador começa a ter um cariz diferente, tornando-se cada vez mais vinculado à divindade e ao conceito do *Logos* a ponto de aparecer como uma imagem do dito Deus como supremo soberano do céu [...]. O título de Jesus, Cristo, o *Logos*, funde-se com o seu homólogo terrestre, identificando assim o imperador com o conceito "rei dos reis". [...] Desse modo, haverá uma aproximação gradual entre as estruturas de poder celestes e terrestres, criando símiles vantajosos

[257] Sed nec aliquis mathematicus verum aliquid de fato imperatoris definire possit; solus enim imperator stellarum non subiacet cursibus et solus est, in cuius fato stellae decernendi non habeant potestatem. Cum enim fuerit totius orbis dominus, fatum eius dei summi iudicio gubernatur, et quia totius orbis terrenum spatium imperatoris subiacet potestatibus, etiam ipse in eorum deorum número constitutus est, quos ad facienda et conservanda omnia divinitas statuit principais.

> para o imperador em que sua figura foi assimilada à de Cristo, a fim de dotá-lo de uma primazia entre o resto dos homens (ALBA LÓPEZ, 2011, p. 49-51).

No entanto, deve-se advertir que Constâncio não foi um déspota ou um cesaropapista, posto que os seus métodos, assim como os de Constantino, eram guiados pela busca de concórdia entre os membros da Igreja (DAGRON, 2007, p. 336; SILVA, 2015, p. 87; PIETRI, 1987, p. 149)[258]. Outrora, o seu pai entendeu que os bispos vinculados ao credo de Niceia poderiam realizar essa tarefa, mas Constâncio já não reconhecia a capacidade nicena de estabelecer essa concórdia entre as comunidades cristãs e, talvez por isso, apoiava os bispos *homoianianos* (semiarianos/eusebianos) (GWYNN, 2007, p. 149; SIMONETTI, 1975, p. 213). O imperador Romano almejava, frente às infindáveis disputas político-eclesiásticas, a resolução de duas demandas centrais: a manutenção da estabilidade da *Res Publica*; a vinculação do imperador à sua divindade, conferindo-lhe legitimidade bíblica (ALENCAR, 2007, p. 133). Nesse sentido, Hopkins (1981, p. 232) defende que o poder político e a legitimidade do regente não podiam se dar somente pela imposição da força bélica, mas também pela consolidação da crença de que a autoridade imperial era sagrada e emanava de Deus (BALANDIER, 1982, p. 7). Para Daniélou e Marrou (1966, p. 253-254):

> Unificado sob a sua autoridade todo o mundo romano, o mundo do civilizado, o poder imperial aparece como imagem terrestre da monarquia divina. Manifestação visível de Deus sobre a terra, verdadeira teofania, o "piíssimo" imperador, "bem-amado", sente-se responsável diante dele pela salvação dos seus súditos e não mais apenas pelo bem-estar temporal dos mesmos.

Kenneth Meyer Setton (1941, p. 66) reforça tal entendimento afirmando que, enquanto em *Mathesis* Fírmico Materno apresentava o imperador claramente como uma divindade, no seu *O erro das religiões profanas* (13, 1; 3, 2; 6, 1; 7, 7; 8, 4; 16, 3-4; 20, 7; 24, 9; 25, 4; 28, 6; 29, I, 3-4), ele o entendia como uma santidade, fato que corrobora a ideia da mutação sofrida pela imagem do imperador junto a certos círculos cristãos. Nesse livro, Materno utiliza duas vezes a expressão "imperadores sacrossantos", treze vezes chamando-os

[258] Gaddis (2015, p. 73) defende que ao contrário de cesaropapismo, na verdade, seria muito mais preciso afirmar a proposição oposta: a Antiguidade Tardia pode ser vista como um período em que a nova devoção do Estado ao cristianismo permitiu que autoridades religiosas cristãs, sejam bispos ou santos carismáticos, reivindicassem um grau sem precedentes de afinidade com a aristocracia, o poder político e econômico. Mais significativamente, os bispos que a autoridade imperial aceitou como legítimos poderiam empregar o aparato coercitivo do Estado para os seus próprios fins. A aproximação de um imperador Romano de um culto não estava isenta de interesses, mas a novidade estava entre os clérigos, que, de modo inédito, passavam a usufruir da autoridade romana. Logo, seria mais preciso ainda afirmar a existência de uma troca mútua de influências.

de "imperadores mais sagrados"[259]. Silva (2003a, p. 103) esclarece que o poder político-religioso erigido por Constâncio pode ser caracterizado como uma *realeza sagrada*, pois se apresentava como *taumaturgo* e *Sumo Pontífex Maximus,* possuindo as seguintes fundamentações místicas:

> I) aquilo que poderíamos definir como *teologia política,* ou seja, a concepção de que o regime político (no caso, a monarquia) reproduz em alguma medida o que ocorre nas esferas celestes ou foi dado a conhecer aos homens por intermédios das potestades sobrenaturais e que a legitimidade do rei para governar é de origem sobrenatural; II) a ação do soberano em face do sagrado, o seu direito de intervir em assuntos religiosos ao mesmo tempo em que se incumbe das tarefas ordinárias de defesa e da justiça; III) a existência de todo um repertório de atributos visíveis e invisíveis que expresse a inserção do soberano no mundo divino. Com isso, o rei surge como um polo radiador de sacralidade, uma hierofania que organiza todas as demais hierofanias.

É preciso atentar para o fato de que esses dois imperadores não eram confessos cristãos, mas também não eram incrédulos manipuladores, ainda que fossem hábeis negociadores e administradores de um Império tendo a tradição romana como fator orientativo (PALANQUE, BARRY, LAMBRIOLLE, 1950, p. 28-29). Portanto, entendiam que o papel precípuo de um sistema religioso — no caso, o cristianismo — era contribuir para o bem-estar público auxiliando o Império a se manter unido (GONZALO FERNANDEZ, 1983, p. 129; BARNARD, 1977, p. 423; DRAKE, 2006, p. 122-123).

As sucessivas tentativas de integrar as comunidades cristãs em um só sistema doutrinal e dogmático não foram nada fáceis, visto que, com apoio do imperador, tais disputas, ocorridas desde antes, geraram uma infinidade de doutrinas em conflito (ENTRINGER, 2009, p. 1-2). As comunidades diferenciavam-se nas suas inclinações político-eclesiásticas, voltando-se frequentemente contra aqueles com que não concordavam, tachando-se de falsos profetas e hereges. No entanto, sabe-se que tais querelas já se faziam presentes no meio judaico-cristão desde a época de Paulo de Tarso (1Coríntios 01: 10; 11: 17 – 19), que exortava a sua comunidade com as seguintes palavras:

> Irmãos, por meio do nome do nosso Senhor Jesus Cristo, a fim de que o mesmo diga com todos e não haja rasgos entre vocês, sejam unidos igual à trama[260] de tecido: na

[259] Barnes (1981, p. 211-212) informa que o único elemento tradicional suprimido do culto imperial foram os rituais que envolviam os sacrifícios sangrentos.

[260] Aqui, Paulo lançava mão da sua liberdade poética para criar imagens: neste caso, o sentido de restaurar ou recosturar o fio puxado, relacionando a expressão com a ideia de se estar preparado e pronto para enfrentar problemas. Aliás, ele era um verdadeiro artesão de costuras.

> mesma mente e no mesmo julgamento. [...] Este é o ensinamento: não elogio as assembleias, vocês se reúnem não para o melhor, mas para o pior. Em primeiro lugar, quando se reúnem entre vocês dentro da igreja, fiquei sabendo das cisões; parcialmente creio nisto. Pois deve haver também heresias entre vocês, desse modo os qualificados podem ser destacados entre vocês[261].

Giovanna Entringer (2009, p. 2) defende que tais embates eram fruto da inexistência de uma autoridade eclesiástica suficientemente poderosa e capaz de impor uma resolução final às frequentes contendas. Por esse motivo, tal autoridade foi paulatinamente atribuída ao imperador, que intervinha com o objetivo de constituir uma unidade político-religiosa capaz de, por um lado, outorgar o *status* de ortodoxo a um grupo específico e, por outro, constituir um vínculo entre a autoridade romana e as comunidades cristãs (DRAKE, 2006, p. 124; HUNT, 2008, p. 238). Nesse processo, consequentemente, todas as outras formas de praticar o cristianismo eram arrastadas para o espaço da clandestinidade e se afirmava-se um único entendimento como o hegemônico e o único legítimo.

Grande parte dos imperadores, ao longo da Antiguidade Tardia, foram vistos como mantenedores de uma relação privilegiada com a divindade cristã (GAUDEMET, 1958, p. 173; HOPKINS, 1981, p. 243; HEIM, 1991, p. 17). Com uma inspeção mais atenta, é possível perceber que a política eclesiástica apoiada por Constâncio não era a ariana (Ário), como muito frequentemente se diz, mas sim aquela de cunho eusebiano (Eusébio de Nicomédia), mais moderada e flexível (no sentido de buscar um pouco mais a concórdia e a mediação, em vez do confronto direto)[262]. Os sistemas religiosos desenvolvidos pelos arianos e nicenos eram radicalmente opostos e excludentes, demonstraram durante todo o governo de Constantino a sua incapacidade de estabelecer o consenso religioso desejado pela *Res Publica* romana. Logo, a consagração de Úlfila como bispo dos Godos, por Eusébio de Nicomédia, em 338 (FILOSTÓRGIO, *História Eclesiástica*, II, 5) serviu para alertar Constâncio da capacidade dos

[261] ἀδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες, καὶ μὴ ᾖ ἐν ὑμῖν σχίσματα, ἦτε δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοὶ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ. [...] Τοῦτο δὲ παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλὰ εἰς τὸ ἧσσον συνέρχεσθε. πρῶτον μὲν γὰρ συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν, καὶ μέρος τι πιστεύω. δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι· ἵνα [καὶ] οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν.

[262] Comumente, a historiografia afirma que o imperador Constâncio teria apoiado os arianos. No entanto, o termo "ariano", se entendido como referência direta ao presbítero Ário, não diz muita coisa, uma vez que nunca houve um grupo que se auto identificasse como ariano. O termo é muito mais um guarda-chuva conceitual utilizado por diferentes personagens e com objetivos bastante específicos. Atanásio e Hilário utilizam-no para atacar qualquer um que se opusesse a eles, afirmando que são arianos e não cristãos, seguidores de Ário, não de Jesus (LYMAN, 1993, p. 47; WILLIAMS, 2010, p. 270; GWYNN, 2007, p. 146).

arianos moderados (eusebianos, *homoiosianos*) de liderar uma campanha de unificação político-doutrinária em todo o Império (PARVIS, 2014, p. 50).

Peter Brown (1972, p. 24) defende que o Império Romano foi uma sociedade vasta em movimento. A isso, Norberto Guarinello (2015, p. 17; HOPKINS, 1981, p. 262) acrescenta que o Império "representava um mosaico de povos com línguas, tradições, costumes e religiões diferentes, cuja unidade centralizava-se, política e simbolicamente, na figura do imperador", com uma organização a partir de complexos e heterogêneos elementos articuladores. É preciso compreender que essas redes de poderes conectavam as várias cidades, povos e etnias numa totalidade sim, mas uma totalidade sempre tensa. Nesse mesmo sentido, Franz Georg Maier (1980, p. 42-43) assinala que se estabeleceram no século IV novas relações entre a política imperial e as comunidades cristãs, de modo que

> em princípio, desenvolveu-se na Igreja como uma disputa teológica e um conflito interno, e acabou impactando a política interior do Império. Certamente, o cristianismo poderia atuar como um fator de unidade no Império e como um apoio ao absolutismo imperial, mas, da mesma maneira, poderia se tornar um elemento de desintegração. Quando a Igreja se dividiu nas grandes controvérsias teológicas da época. Essa divisão também penetrou no campo político, ameaçando provocar uma guerra civil.

As crenças religiosas, apregoadas em dogmas e doutrinas, representam mecanismos de organização com grande capacidade de mobilização política. Tais elementos instituidores de padrões de comportamentos são direcionados a privilegiar certas posições políticas, uma vez que,

> como corpos sociais [...], difundem um ensinamento que não se limita às ciências do sagrado e aos fins últimos do homem. Por toda a vida, pregaram uma moral individual e coletiva a ser aplicada *hic et nunc*; por toda a vida, proferiram julgamentos em relação à sociedade, advertências, interdições, tornando um dever de consciência para os fiéis se submeter a eles. (COUTROT, 2003, p. 334).

Com efeito, as disputas trinitárias possuíam também o fito de outorgarem legitimidade às estruturas do poder político, o que estimulava os regentes imperiais a terem atenção a tais debates, pois, ao fim e ao cabo, eles estavam constituindo as bases da aliança entre Império e Igreja (VAN DAM, 1997, p. 250; PETERSON, 1999, p. 89). Assim, essa convergência de interesses desencadeou ingentes lutas entre os clérigos para ocupar tais cargos, uma vez que, com a legitimação de tais lideranças — entendidas aí como "verdadeiros

depositários do sagrado" —, o Estado passava a ter instrumentos suplementares para agir com rigor e força no "intuito de salvaguardar a ordem frente ao caos" (SILVA, 2000a, p. 191).

A presente pesquisa entende que Constâncio apoiava, para realizar essa tarefa, uma vertente do cristianismo chamada de arianismo moderado, ou melhor, os eusebianos. Essa corrente clerical travou, primeiro no Oriente e depois no Ocidente, lutas político-eclesiásticas que almejavam a hegemonia e a formação de uma ortodoxia. A sua meta era consolidar a concórdia religiosa e estabelecer as lideranças legítimas frente à miríade de cristianismos então existentes, todos concebidos por seus próprios praticantes como legítimos e fiéis à tradição apostólica.

Assim sendo, no ambiente imperial e eclesiástico das décadas centrais do século IV, as doutrinas cristãs desempenhavam também funções propagandísticas, voltadas estrategicamente para o objetivo de se harmonizar com "uma filosofia política [...], concernente ao poder monárquico, na organização político-institucional e, enfim, na sua organização social e econômica" (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 20). Essas promessas levaram os imperadores pós-Constantino a dar cada vez mais importância aos debates clericais como importantes espaços de poder.

2.2.1 – Uma reflexão sobre as relações político-eclesiásticas de Atanásio e Hilário com o imperador Constâncio II

A meta do presente tópico é repensar as figuras políticas dos bispos Atanásio e Hilário em relação tanto às medidas deliberadas por Constâncio, quanto à inserção de Hilário como representante máximo do credo niceno no Ocidente. A abordagem pretende se contrapor aos estudos que categorizam Hilário como um niceno e aos que afirmam que as suas posições e as de Atanásio sempre foram de ferrenha oposição e nunca de cooperação com a política imperial de Constâncio. Esse exame pode auxiliar a desconstruir a ideia de que ambos os bispos seriam figuras político-religiosas inexpugnáveis, fundamentalmente coerentes, apresentando-os como capazes de desenvolver uma "diplomacia eclesiástica".

Um movimento posterior a Hilário filiou-o aos eclesiásticos que se tornariam ortodoxos. No entanto, parece mais certo acompanhar os apontamentos de Leslie W. Barnad (1974, p. 127) e Marie-Joseph le Guillou (1968, p.44), que compreendem que o bispo alexandrino e o gaulês procuraram posições mais agregativas do que combativas, mais cooptativas do que inflexíveis e bem mais estrategicamente políticas do que dogmaticamente

rígidas. Os estudiosos frequentemente preferem enfatizar as situações em que eles se posicionaram como detentores de uma verdade única e monolítica do que aqueles em que se propuseram a dialogar e negociar as suas posições.

Uma das mais importantes características desses clérigos para se manterem como articuladores de uma nova relação entre a Igreja e o Império foram as suas habilidades de administração de conflitos e agenciamento de mediações entre posturas conflitantes e, frequentemente, inegociáveis[263]. Há um desequilíbrio nos estudos referentes aos escritos de Hilário e Atanásio, pois grande parte das pesquisas têm apresentado abordagens extremistas, confessionais e historicamente inverossímeis. Apenas com a aproximação do século XX é que se percebe com mais clareza que "o ódio pertinente de alguns foi equilibrado pela admiração entusiasta de muitos", como dizia Henry Melvill Gwatkin (1900, p. 75). Suas vidas têm sido analisadas por historiadores, teólogos e linguistas que continuam a assumir uma desnecessária dicotomia. Esta tese, por outro lado, busca rastrear os negociadores e não os impositivos pregadores de verdades inquestionáveis.

Para tornar-se bispo de uma cidade importante era necessário participar astutamente de um complexo jogo de poder, adotando posições camaleônicas sempre que necessário, a fim de conseguir impor os próprios interesses em certos momentos. Atanásio e Hilário tinham consciência disso e, se às vezes reclamaram da ingerência imperial em questões eclesiásticas (*Contra Constâncio* e *História dos arianos*), em outros momentos, solicitaram a arbitragem do imperador como apoio aos seus próprios posicionamentos (*Carta ao imperador Constâncio* e *Apologia de sua fuga*). Os escritos dos dois bispos foram compostos, em grande parte, como ações e reações perante a política imperial, participando de uma etapa importante do processo de institucionalização da Igreja. Eles evidenciam ainda de que modo as suas experiências de exílio (ou fuga) ajudaram a conformar a imagem posterior do imperador para a Igreja. É de se notar que a tensão no meio eclesiástico ocidental aumentou substancialmente depois que Constâncio assumiu a administração de todo o Império e iniciou um processo de apoio à unificação político-doutrinária cuja reação mais imediata foi a reivindicação da *libertas ecclesias* por parte dos partidários do credo niceno (ALBA LÓPEZ, 2013, p. 31; FAIBRE, 2011, p. 79).

Para se ter uma imagem mais histórica do que apologética das propostas político-eclesiásticas de Atanásio e Hilário é fundamental destacar comparativamente os momentos em

[263] Exemplo de tamanho esforço para mediar os conflitos entre nicenos ocidentais e eusebianos orientais encontra-se nos fragmentos da *Apologética resposta* (V) de Hilário, nos quais ele se defende de nicenos (principalmente Lúcifer de Cagliaris) da acusação de ter sido muito conivente com os "arianos".

que ambos foram obrigados a se posicionar em conjunturas favoráveis e desfavoráveis perante os poderes imperiais e eclesiásticos. Isso porque os deslocamentos (motivados por diferentes graus de coerção e instabilidade social) podem indicar de que modo as relações entre os bispos da Antiguidade Tardia realmente inspiraram algumas das suas posturas.

Tal abordagem, básica para historiadores modernos, não tem sido proposta por boa parte dos especialistas. Parece haver mais interesse em afirmar Atanásio como ponta de lança de um levante no Oriente e Hilário como o maior baluarte dessa vertente nicena independentista no Ocidente. Não se defende aqui esse entendimento, que constitui uma generalização pouco crítica, talvez mais própria de abordagens nacionalistas e hagiográficas do que históricas (MESLIN, 1969, p. 19). No entanto, não se pode negar que esses bispos atuaram em várias oportunidades como árduos opositores da política eclesiástica apoiada por Constâncio.

Para estudiosos como Ladaria (1989, p. 17), "o nome de Hilário vai ser ligado indissoluvelmente ao de Atanásio, na luta antiariana". Tal aproximação é um expediente político para se aproximar o bispo de Poitiers de uma proposta cristã que se tornaria vencedora. Alba López (2011, p. 160) afirma que isso "contrasta de maneira evidente com o modelo ideológico proposto por Eusébio de Cesareia com respeito ao papel desempenhado pelo monarca no seio da Igreja". Não se pode concordar com essas afirmações por dois motivos: primeiro, porque a *II Carta a Constâncio,* enviada por Hilário, nega tais posições; segundo, como já foi proposto em dissertação defendida anteriormente, o *Contra os arianos* de Hilário também é um tratado político cuja proposta avança uma legitimidade específica ao imperador. Urge lançar um novo olhar sobre as relações político-doutrinárias realizadas pelos bispos de Alexandria e Poitiers.

O maior problema de entendimentos como os supracitados é que aceitam a *História dos arianos* e o *Contra Constâncio* como as representações mais significativas das posturas de Atanásio e Hilário, esquecendo-se de que houve tentativas de negociação, aproximação e até mesmo orientação do imperador acerca dos ocorridos religiosos. Os dois livros *Sobre os Sínodos* fornecem subsídios suficientes para afirmar que praticamente nenhum dos bispos foi totalmente inflexível com relação à política imperial e, no caso específico de Hilário, chegou a demonstrar autonomia perante as posturas mais rígidas dos defensores de Niceia.

Equilíbrio religioso e unidade política foram fatores que, ao longo da primeira metade do século IV, estiveram intrincadamente associados e os recursos dispensados pelo imperador Romano — nesse caso, Constâncio —, promovendo a intermediação amiúde em assuntos religiosos, evidenciam que tais debates, sobre a consubstancialidade ou não de Jesus, não importavam somente para a organização interna das igrejas cristãs, mas também do próprio

Império (GALVÃO SOBRINHO, 2013, p. 2; NORDERVAL, 1988, p. 115; BROWN, 1995, p. 40)[264]. Teja (1999, p. 76) afirma que o bispo na Antiguidade Tardia se apresentava como uma figura herdeira da política do mundo clássico greco-romano. Sabendo disso, não há motivo para se entender que os bispos de Alexandria e Poitiers fossem exceções. Suas imagens constituíram-se também nesse ínterim de sucessivas negociações e tentativas de cooptar o maior número de apoiadores ao que defendiam, avançando por dois frontes: com seus iguais, outros bispos, e com a autoridade imperial, que era quem nessa conjuntura chancelava o que se definiria como ortodoxo ou não.

Dentre os muitos fatores importantes que marcaram a conjuntura político-religiosa em voga quando esses bispos surgiram na cena pública, o que de pronto cumpre ressaltar é o fim da marginalidade do cristianismo e os crescentes benefícios provindos da autoridade imperial. Não houve muito espaço de tempo para o amadurecimento entre as comunidades cristãs antes da sua legalização e os intensos apoios do Império. Isso provocou uma espécie de colapso no sistema eclesiástico, que, fortemente fomentado por um poder externo, acabou precisando acelerar o processo de unificação das suas identidades cristãs e, portanto, de marginalização/estigmatizacão de algumas das igualmente válidas interpretações do cristianismo primitivo. Sobre tal sentimento de mudança, Basílio de Cesareia, na *Carta* 66, enviada a Atanásio, oferece o seguinte testemunho:

> Ninguém fica triste, tanto quanto eu sei, com a situação que se faz presente nas Igrejas, ou melhor: com a confusão que aí reina; para falar mais exatamente: você compara o quadro presente com o de antigamente e calcula a diferença entre eles, separa um do outro. Aí você diz a si mesmo que, se as coisas continuarem a decair na mesma velocidade para o pior, nada impedirá as Igrejas de, ao assumir outra face em outro tempo, de se transformar completamente. Aqui está a questão que muitas vezes pensei quando me debrucei sobre mim mesmo: se a depravação das Igrejas é um fato, então o que o espírito da pessoa que conheceu a "Antiga Estabilidade (εὐσταθείας, lit.: "melhor firmeza") das Igrejas de Deus", em que prevalecia a unidade da fé, deve fazer, diante desta conjuntura tão lamentável?[265]

[264] Silva (2015, p.51) confirma tal afirmação ao dizer que os debates trinitários eram tão importantes para Constâncio a ponto de dividir sua atenção com o conflito com a Pérsia.

[265] Οὐδένα τοσοῦτον ἡγοῦμαι λυπεῖν τὴν παροῦσαν τῶν ᾽Εκκλησιῶν κατάστασιν, μᾶλλον δὲ σύγχυσιν, εἰπεῖν ἀληθέστερον, ὅσον τὴν σὴν τιμιότητα συγκρίνοντα μὲν τοῖς ἀρχαίοις τανῦν καὶ παρὰ πόσον ταῦτα ἐκείνων ἐξήλλακται λογιζόμενον καὶ ὅτι, εἰ κατὰ τὴν αὐτὴν ὁρμὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπορρέοι τὰ πράγματα, οὐδὲν ἔσται τὸ κωλύον εἴσω ὀλίγου χρόνου πρὸς ἄλλο τι σχῆμα παντελῶς μεθαρμοσθῆναι τὰς ᾽Εκκλησίας. Ταῦτα πολλάκις ἐπ᾽ ἐμαυτοῦ γενόμενος διανοήθην, ὅτι, εἰ ἡμῖν οὕτως ἐλεεινὴ τῶν ᾽Εκκλησιῶν ἡ παρατροπὴ καταφαίνεται, ποίαν τινὰ εἰκὸς ἔχειν ἐπὶ τούτοις ψυχὴν τὸν τῆς ἀρχαίας εὐσταθείας καὶ ὁμονοίας περὶ τὴν πίστιν τῶν ᾽Εκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ πεπειραμένον.

Nesse excerto, Basílio procurava aproximar-se de Atanásio, chamando-o para que juntos mediassem uma concórdia frente aos inúmeros conflitos responsáveis pela desagregação das comunidades polarizadas entre Oriente (eusebiano) e Ocidente (nicenos). Desse modo, é de se destacar que Atanásio e Hilário realmente vivenciaram outras relações com o Império, quando comparados com os seus predecessores: Cipriano, Tertuliano, Orígenes. Hilário (*Opus Historicum*, III, 4) também traz um testemunho que revela a tensão vivida naqueles tempos:

> Também por causa disso a quietude é enfraquecida nos negócios do Império Romano: o imperador está inquieto, o palácio ferve, os bispos correm em volta, os oficiais chefes correm por aqui e por ali, agita-se com pressa contra os varões apostólicos de todos os ofícios. Assim ocorre em toda parte, agita-se, vai-se, de modo que claramente o esforço de manter com cuidado mostrou a iniquidade dessa afirmação[266].

Nesse contexto de transformação e readequação, o imperador não podia mais ser qualificado diretamente como perseguidor, pois estava, pelo menos parcialmente, favorecendo os cristãos e era até chamado por alguns de "o mais devoto imperador", como o próprio Hilário confessa na *Carta ao imperador Constâncio* (1)[267]. Downey (1957, p. 53) ressalta que a relação estabelecida por Constantino com os clérigos cristãos contribuiu com uma das maiores mutações na sociedade romana, porque "todos os aspectos da vida, pública e privada, foram afetados pelas mudanças que ocorreram". Portanto, nessa nova conjuntura para os cristãos, os dois clérigos tiveram que recriar novas estratégias para lidar com um soberano que ainda não era totalmente cristão, mas que tinha as questões da Igreja como algo importante para a estabilidade do Império (DRAKE, 2002, p.108). Constâncio chegou, em várias oportunidades, a controlar a nomeação dos bispos para as sedes episcopais mais importantes (SÓCRATES, *História Eclesiástica*, II, 16; TEODORETO, *História Eclesiástica*, II, 26, 31; RUFINO, *História Eclesiástica*, I, 24).

Hilário escreveu três obras endereçadas ao imperador Constâncio. A primeira foi a sua defesa antes do exílio (*Carta ao imperador Constâncio*), na linha do que Atanásio também realizou com a *Apologia de sua fuga.* No entanto, desse escrito de Hilário só nos chegou uma carta coletiva, que, segundo a tradição, seria do Concílio de Sárdica (343), endereçada ao imperador, alertando-o dos acontecimentos desse encontro e das possibilidades de cismas

---

[266] hocque quo etiam in Romani imperii negotiis quies carpitur, rex angitur, palatium fervet, episcopi circumcursant, officiales magistri volitant, adversus apostolicos viros officiorum omnium festinatione turbatur. Ita ubique agitur, trepidatur, instatur; ut plane iniquitatem hujus assertionis obtinendi labor et cura prodiderit.

[267] Piissime imperator.

futuros. Ao que tudo indica, a esse mesmo texto — onde Hilário descreve os acontecimentos do sínodo de Milão (355) (MORESCHINI & NORELLI 2000, p. 325-326; SIMONETTI, 1978) — parece

> ter pertencido um proêmio, no qual teriam sido narrados os acontecimentos de que Hilário tomou parte, a começar pelo sínodo de Arles de 353. Seguir-se-iam então, constituindo um segundo núcleo de documento histórico, os fragmentos relativos ao Concílio de Rímini e Selêucia e aos fatos que imediatamente o precederam (359-360) [...]. Seguir-se-iam, por fim, constituído como que um terceiro núcleo, três trechos que dizem respeito ao bispo ariano Germínio de Sírmio: são os mais tardios e remontam a 366-367 (MORESCHINI & NORELLI, 2000, p. 325).

Os outros dois textos são formados por duas cartas escritas no fim do seu exílio. Na segunda delas, *Carta ao imperador Constâncio* (2), Hilário reconhecia a autoridade de árbitro do imperador no âmbito eclesiástico. Sendo ainda influente na região da Aquitânia, assegurava continuar "administrando a comunhão por meio dos [s]eus presbíteros"[268], durante o exílio, uma vez que, permaneceu como bispo de gaulês durante esse período (SULPÍCIO SEVERO, *Crônica*, II, 39, 7).

Algo que permeou a formação da imagem de Hilário e Atanásio diz respeito a abordagens que ora os colocam como rigoristas e inflexíveis defensores do credo niceno, ora os apresentam como articuladores habilidosos que buscavam o poder. Barnes (1981, p. 230) é, sem dúvida, um dos estudiosos que compreende Atanásio como um "gângster moderno", tendo um poder independente do imperador. No outro extremo, há o ponto de vista de Almudena Alba López (2010, p. 25), que entende as ações dos clérigos pró-nicenos como algo frontalmente "oposto [...] à ideia de um soberano cristão exercendo as funções de um bispo, por um motivo de *libertas ecclesiae*".

Nem os bispos eram totalmente submissos ao bel-prazer do imperador, nem eram totalmente independentes dele. Havia uma espécie de acordo, com negociações para suscitar uma coalizão, que, naquele momento, fortalecia certa aliança entre uma parte dos clérigos e a autoridade romana. Contestações às interferências do imperador só surgiram quando iam contra os seus interesses. À exceção de situações assim, os bispos mostravam-se abertos a clamar pela arbitragem do regente (SETTON, 1941, p. 80; ARNOL, 1989, p. 181). Hilário em sua *Opus Historicum* (II, 3) revela ora a condição daqueles que obtinham o apoio do imperador, ora os seus ressentimentos por não ter conseguido isso, apesar das tentativas:

[268] Per presbyteros meos communionem distribuens.

> Com isso, foi-me oferecida a possibilidade, como foi oferecida a outros, de florescer nas coisas boas deste mundo, de desfrutar do conforto doméstico, de abundar em todos os tipos de vantagens, de alardear a familiaridade do imperador, de viver sob o espúrio título de bispo, de se tornar, tanto publicamente quanto em particular, para todos e diversos, formidável no domínio da Igreja. Com esta condição, entretanto, que eu corrompa a verdade do Evangelho pela falsidade, que eu aplacarei minha consciência culpada pela pretensão de ignorância, que mantenho um julgamento corrupto sob a desculpa de que a sentença foi proferida por outros, que eu evito a culpa pelo crime de heresia aos olhos dos ingênuos e ignorantes — senão em minha própria fé, o que certamente seria responsável, que simule a honestidade sob o pretexto de que o assunto oficial é de difícil compreensão. Este amor de Cristo, que pela fé e esperança habita no coração sincero, não podia suportar[269].

Mesmo não tendo uma unidade político-doutrinária na Antiguidade Tardia, a Igreja, composta pelas comunidades espalhadas por todo o Império, possuía núcleos internos que se comportavam de modo suficientemente organizado para fazer frente àqueles que consideravam ameaçadores das suas crenças. Outro ponto importante é a tolerância dos magistrados imperiais com a população e a fidelidade dessas para com os seus bispos. Desde o Concílio de Arles (314), a comunidade perdera espaço de livre escolha do seu bispo para as deliberações do próprio corpo episcopal. No entanto, o apoio e a lealdade desses fiéis ainda eram fundamentais para que o clérigo se mantivesse no cargo (NORTON, 2007, p. 20).

Formou-se no século IV uma conjuntura na qual as comunidades cristãs estavam sendo direcionadas a viver um cristianismo episcopal e organizado, gerenciado por um sistema institucional, que precisava ser legítimo o suficiente para as conectar a padrões de orientação, que, por sua vez, deviam ser capazes de repelir todos aqueles elementos discordantes e congregar o máximo possível contribuindo assim com estabilidade ao Império. Boyarin (2004, p. 21-22) chama essa oportunidade de "delimitação de fronteiras", na qual "ortodoxia e heresia precisaram ser realocadas conjuntamente no espaço discursivo: não como coisas, mas noções que devem sempre definir-se reciprocamente".

Ocorreu nesse período uma grande quantidade de disputas na parte oriental do Império. Como exemplo do nível de tais acirramentos, Sozômeno (*História Eclesiástica*, III, 6, 10-11; ATANÁSIO, *História "Acephalus" e Índice Siríaco de Cartas Festais*, 11) informa que

[269] cum quo florere nobis, saeculi otio domestico frui, commodis omnibus redundare, familiaritate regia gloriari, et esse falso episcopi nomine, singulis universisque et publice et privatim in Ecclesiae dominatu gravem effici, par, ut caeteris, potestas dabatur; si modo veritatem evangelicam falsitate corrumperem, conscientiae reatum blandimento ignorantiae consolarer, judicii corruptelam excusatione alieni arbitrii defenderem, haereseos piaculo non fide mea, quae utique esset obnoxia, sed simplicitate ignorantium non tenerer, probitatem sub difficultate publicae intelligentiae mentirer. Haec enim simplicitatem cordis per fidem et spem Christi charitas manens non tulit.

em 339 ocorreu uma tentativa de capturar Atanásio em Alexandria, embora ele tenha escapado em meio a uma cerimônia religiosa. O que se segue à nomeação de Gregório ao bispado de Alexandria é uma série de motins entre os favoráveis e contrários a Atanásio (ATANÁSIO, *Epístola encíclica aos bispos de todo o mundo*, 22; EPIFÂNIO, *Panárion*, 69, 3. 3; RUFINO, *História Eclesiástica*, I, 24). Tal é o relato de Atanásio (*Apologia de sua fuga*, 7) sobre a violência sofrida por aqueles que o apoiavam:

> Quarenta homens foram torturados, de um jeito inovador e surpreendente! Com varas (verdes) recém-cortadas da floresta de palmeiras, deixadas com farpas pontudas, foram esfoladas as costas deles, de sorte que em alguns, os cirurgiões tinham que remover uma a uma as farpas, enquanto alguns outros chegavam a morrer. Todos, sem exceção — inclusive as mulheres — foram banidos em um comboio apertado até os confins das Grandes Cidades (coptas) do Deserto (da Líbia)! Os corpos dos falecidos não foram enviados para os seus — o que deveria ter sido feito bem antes — mas eram camuflados grosseiramente, largados insepultos, com o pensamento leviano de que, logo, até eles próprios iam esquecer tamanha crueldade[270].

Cumpre salientar que se trata de um relato *ex-parte*, vindo de um discurso construído em ambiente de fuga e por um personagem que possuía todos os motivos para desqualificar aqueles que lhe opunham resistência. Entretanto, não é possível evitar a reflexão de que, se esse tipo de violência foi realmente empregado pelos concorrentes de Atanásio, talvez expedientes análogos não fossem de todo estranhos à resistência atanasiana.

Gregory Duncan Woolf (2015, p. 332) chama atenção para esse mesmo ponto ao afirmar que houve nessa oportunidade a "asserção de uma nova identidade social baseada unicamente na filiação religiosa e que transpõe as fronteiras sociais". Não se compartilha aqui, contudo, dessa formulação, pois grande parte das identidades cristãs não eram sentidas ou vistas como em contradição com as romanas. No caso específico da Antiguidade Tardia, os clérigos, sob os estímulos do Império, estabeleceram as suas fronteiras internas e externas a partir da aproximação e do compromisso com a ordem social romana de forma cada vez mais evidente. E tal processo esteve sob a liderança tanto de uma elite episcopal, quanto da própria administração romana, interessada em se apoiar nos bispos como auxílio para a manutenção da estabilidade e da paz romana.

---

[270] Ἀνδρας δὲ κρατήσας τεσσαράκοντα, καινοτέρῳ τρόπῳ κατέκοψε· ῥάβδους γὰρ τὰς ἀπὸ τῶν φοινίκων εὐθὺς τεμὼν, ἐν αὐταῖς ἐχούσαις ἔτι τοὺς σκόλοπας τὰ νῶτα τούτων οὕτως ἐξέδειρεν, ὡς τινὰς μὲν πολλάκις χειρουργηθῆναι διὰ τοὺς ἐναποπαγέντας ἐν αὐτοῖς σκόλοπας, τινὰς δὲ καὶ μὴ φέροντας ἀποθανεῖν. Πάντας μὲν οὖν τοὺς περιληφθέντας ἀθρόως, καὶ τὴν παρθένον, ἐξώρισαν εἰς τὴν μεγάλην Ὄασιν· τὰ δὲ σώματα τῶν τετελευτηκότων οὐδὲ τοῖς ἰδίοις κατὰ τὴν ἀρχὴν ἀποδοθῆναι πεποιήκασιν, ἀλλ' ἔκρυψαν ὡς ἠθέλησαν, ἄταφα βαλόντες, ὑπὲρ τοῦ δοκεῖν αὐτοὺς λανθάνειν τὴν τοσαύτην ὠμότητα.

Duas grandes confusões surgem quando se busca analisar o processo de formação dessas identidades romanas cristãs tardia. A primeira consiste em entendê-las como algo desvinculado da sociedade não cristã e das diretrizes do governo romano então vigente. A segunda é pensar a constituição das identidades cristãs dentro de uma lógica binária — ou dicotômica —, como cristão/pagão, cristão/herético ou até cristã/judeu. O posicionamento aqui defendido considera que a identidade cristã se constituiu por processos cambiantes, dotados de extrema fluidez, com aproximações/afastamentos e permanências/mudanças em relação a elementos ressignificados a partir de outros padrões orientativos. A identidade cristã é formada entre o fluxo e o refluxo das agregações e dissociações manifestas com outros sistemas.

Gonzalo María Fernández Hernández (1986, p. 132) alerta no seu artigo intitulado "El edicto de Arles de 353. Estudio de la política religiosa de Constancio II en relación a la Iglesia Occidental" que, a partir de 353, Constâncio intensificou o seu apoio aos eusebianos que então começavam a implementar as suas propostas político-eclesiásticas também no Ocidente a partir do Concílio de Arles. Tal concílio indica que a postura política doutrinária na Gália era bem menos dilatada do que no Egito de Atanásio. Os clérigos gauleses se dividiam entre nicenos, eusebianos e aqueles que buscavam se posicionar entre esses dois grupos (MESLIN, 1967, p. 29).

Diante desse panorama, o ambiente de Hilário era mais propício a uma postura de mediação do que aquele de Atanásio. Porém, há de se ressaltar que os dois eram habilidosos mediadores, ainda que o ambiente do alexandrino exigisse maior perspicácia no trato com as posturas concorrentes. Se não foi sempre que Atanásio demonstrou isso, certamente existiram situações onde suas condutas promoveram uma atenta intermediação de interesses conflituosos.

A partir do momento em que o imperador Constantino conferiu liberdade de culto e implementou sucessivas benesses aos cristãos, esses passaram a ter obrigações com a unidade simbólica do Império (ATANÁSIO, *Apologia ao imperador Constâncio*, 7). Com Constâncio, essas obrigações aumentaram, como poderiam provar os sucessivos sínodos e concílios ocorridos no Ocidente sob a tutela dos bispos Saturnino de Arles, Ursácio de Singidunum e Valente de Mursa, interessados em estabelecer uma unicidade de crença entre os grupos cristãos que ali se reuniam (FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, 2009, p. 439). Sobre o trabalho desses "bispos palacianos" — como eram chamados pelos rivais —, Hilário (*Contra os arianos*, VI, 1) informa que "já por quase todas as províncias do Império romano, muitas igrejas estão infectadas pela peste dessa pregação"[271] e continua: "Impiamente, a Galácia nutriu muitos para

[271] multis jam per omnes ferme romani imperii provincias ecclesiis morbo pestiferae hujus praedicationis infectis.

a profissão[272]. Alexandria iniquamente proferiu por quase todo o orbe os dois deuses que ela nega[273]. Panónia defende[274], de modo pestífero, que Jesus nasceu de Maria" (HILÁRIO, *Contra os arianos*, VII, 3)[275].

Não se pode entender que em um primeiro momento Hilário tenha se posicionado como se tivesse perdido a disputa pelo apoio do imperador Constâncio II, pois em uma carta o bispo revela uma nítida tentativa de se aproximar do regente; foi na ocasião do sínodo em Constantinopla (360): "Eu devo falar com você tudo o que faz progredir a paz do Oriente e do Ocidente com honra do teu reino e da tua fé, perante a consciência pública, perante um sínodo dividido, perante um debate notório" (HILÁRIO, *Carta ao imperador Constâncio*, II, 10)[276].

Nessa referência não se encontra qualquer alusão à tão ferrenha oposição de Hilário, logo, deve-se ter o esmero de observar o lugar, o espaço, o momento e para quem o estratégico bispo de *pictaviense* estava escrevendo, pois tal contexto definia bastante as suas posições político-eclesiásticas. Ao contrário, ele parece, nesse momento, um bispo preocupado com a paz do Império e da Igreja, buscando orientar o seu "mais amado" imperador e o instruir a tomar as decisões capazes de levá-lo a honrar o Império e a sua própria fé. É interessante observar tal postura, porquanto a historiografia especializada a tem negligenciado e/ou esquecido. Contudo, essa faceta do Hilário histórico, atento aos problemas do seu tempo, é muito mais verossímil do que a de um hagiográfico, onisciente dos rumos futuros seguidos pela sua sociedade.

Desse modo, a tentativa de aproximação com o imperador, por parte de Hilário, tem sido interpretada simplesmente como um ato de inocência. Para Alba López (2011, p. 220), por exemplo,

> [a] ingenuidade do bispo de Poitiers é evidente: Hilário estava convencido de que Saturnino de Arles tinha transmitido ao imperador um relato errôneo do sucedido e que, através de mentiras e enganos, o mesmo [...] tinha buscado a sua ruína. [...]. O que Hilário não sabia é que, do acontecido em Béziers e do seu exílio, era Constâncio o único responsável.

[272] Provavelmente refere-se a Marcelo de Ancira (LADARIA, 1986, p. 303).

[273] Segundo Ladaria está se referindo aqui a Ário (LADARIA, 1986, p. 303).

[274] Refere-se aqui a Fortino, bispo de Sírmio (LADARIA, 1986, p. 302).

[275] Impie multos ad professionem Galatia nutrivit. Male in totum paene orbem quos negat duos deos Alexandria protulit. Pestifere natum Jesum Christum ex Maria Pannonia defendit.

[276] Locuturus tecum sum cum honore regni et fidei tuae, omnia ad Orientis et Occidentis pacem proficientia, sub publica conscientia, sub synodo dissidenti, sub lite famosa.

Posturas como essa têm dominado a análise dos escritos e a imagem de Hilário. Essa abordagem e a de Ladaria não apresentam as disputas político-doutrinárias como um livre processo de concorrência pela autoridade de imposição (ou tentativa de imposição) de um só cristianismo. Esquecem, ou querem fazer esquecer, que havia visões, igualmente legítimas, sobre o que deveria se tornar o legado dos Apóstolos. Eram disputas abertas, não havia os verdadeiros herdeiros das mensagens apostólicas se defendendo heroicamente contra os maus cristãos que queriam irreligiosamente deturpar a perfeita tradição. Todavia, todos eram coparticipantes de algum modo do movimento que, nascido com outras vertentes judaicas, veio a ser chamado de cristianismo.

Assim sendo, quando Hilário escreveu a Constâncio uma carta, com tons encomiásticos semelhantes aos de um panegírico[277], para lhe solicitar uma audiência com o objetivo de desmascarar o seu concorrente Saturnino de Arles, ele demonstra a sua capacidade de negociação. Que se leve em conta trechos como este em que Hilário (*Carta ao imperador Constâncio*, 1, 2, 3, 4, 8, 10) adjetiva o imperador:

> Ó mais devoto imperador [...] tu és bondoso e religioso [...] a oportunidade da tua presença [...] devoto imperador [...] o mais digno imperador [...]. Outrora, ó melhor e mais religioso imperador [...]. Na medida que eu verdadeiramente te admiro, imperador Constâncio, senhor da vontade religiosa e santa [...]. Imploro essa audição sincera da tua honra [...]. Não tanto para mim eu imploro uma audição, mas para ti e para a Igreja de Deus [...]. Escute, eu imploro, essas coisas que estão escritas sobre Cristo, que essas coisas não sejam proclamadas perante aquelas que não foram escritas. Abre teus ouvidos para essas coisas que estou para falar sobre os livros[278].

Tais palavras de modo algum pertencem a um bispo ingênuo, como afirma Alba López, mas sim a um hábil negociador eclesiástico, que vivenciava o cristianismo ao modo romano, de modo intrinsecamente associado à política imperial. Com a mesma estratégia de Hilário, Atanásio, seguindo com rigor o gênero apologético e a perspicácia de um habilidoso negociador, implorou a Constâncio, a fim de obter o seu apoio:

---

[277] Os primeiros panegíricos de que se tem notícia provêm da Grécia Antiga: eram discursos, geralmente públicos, durante grandes encontros, com caráter encomiástico ou laudatório. No Império, o que se chamou de panegírico era uma exposição oral pronunciada diante do regente imperial (RODRÍGUEZ GERVÁS, 1991, p. 12).

[278] Piissime imperator [...] sis bonus ac religiosus [...] praesentiae tuae opportunitas [...] imperatorem pium [...] dignantissime imperator [...]. olim, optime ac religiosissime imperator [...] ln quantum ego nunc beatae religiosaeque voluntatis vere te, domine Constanti imperator, admiror [...] dignationis tuae sinceram audientiam rogo [...]. Non tam mihi autem rogo audientiam, quam tibi atque ecclesiis Dei [...]. Audi, rogo, ea quae de Christo sunt scripta: ne sub eis ea quae non scripta sunt praedicentur. Submitte ad ea, quae de libris locuturus sum, aures tuas.

> É sabido* [...] quanto a ti [...], ó Augusto, amantíssimo de Deus [...], venturoso Constâncio, Augusto que é tementíssimo a Deus! [...] Rezemos pela salvação do mui piedoso Augusto, Constâncio! [...] Religiosíssimo Augusto! [...] Quanto a ti, mui piedoso Augusto, tu viverás muitos percursos de anos, e tu celebrarás a Dedicatória (lit.: "terminará a festa de inauguração"). As orações comuns oferecidas pela tua salvação em nada se opõem à solenidade da Dedicatória [...], religiosíssimo Augusto […], religiosíssimo Augusto […], religiosíssimo Augusto! (ATANÁSIO, *Apologia ao imperador Constâncio,* 1, 3, 10, 14, 18, 24, 25, 32, 34)[279].

No final da década de cinquenta do século IV (358-361), os clérigos eusebianos e os nicenos[280] eram os grupos de maior representatividade e estavam em disputa aberta no Ocidente. Entretanto, de forma geral, todos os bispos buscavam encontrar alguma concórdia, segundo o que se convencionou chamar de "diplomacia eclesiástica". Hilário defendia no seu *Sobre os Sínodos* que era possível chegar a uma fórmula consensual entre arianos moderados e nicenos (FERNÁNDEZ, 2017, p. 68). No *Contra os arianos*, a sua proposta inovava ainda mais, não sendo totalmente compatível com nenhum desses grupos eclesiásticos, ao afirmar que "o unigênito Filho de Deus não é inascível" (HILÁRIO, *Contra os arianos*, IV, 15)[281]. Algo que o credo niceno não postulava, mas que os eusebianos podiam aceitar sem muitas dificuldades. Todavia, Hilário também afirmava a existência "um Deus nascido de Deus" (HILÁRIO, *Contra os arianos*, II, 20), ideia com a qual nenhum ariano, sequer o mais moderado, podia concordar.

A camaleônica estratégia empregada por Hilário se desenvolvia em pontuar elementos comuns entre as propostas divergentes para tentar unificá-las em uma unidade credível de concórdia por todos eles. Nesse sentido, Guillou (1968, p. 44) afirma que "Hilário se situava na junção dessas duas posições". As palavras do próprio bispo ao imperador representam isso muito bem:

> Eu sou bispo permanente em comunhão de todas as Igrejas e bispos da Gália, pois, mesmo no exílio, ainda distribuo a comunhão entre os meus presbíteros da Igreja. Mas estou exilado não por um crime, mas por uma facção, e levado por causa das falsas mensagens do sínodo para ti, pio imperador, por homens ímpios, não por causa da

[279] εἰδὼς* [...], σὲ δὲ [...] θεοφιλέστατε Αὔγουστε. [...] μακαρίας [...] Κώνσταντι, εὐσεβεστάτω Αὐγούστο· [...] Εὐξώμεθα περὶ τῆς σωτηρίας τοῦ εὐσεβεστάτου Αὐγούστου Κωνσταντίου· [...] θεοσεβέστατε Αὔγουστε· [...] σὺ δὲ, θεοφιλέστατε Αὔγουστε, ζήσειας πολλαῖς ἐτῶν περιόδους, καὶ τὰ ἐγκαίνια επιτελέσειας. Αἱ γὰρ γενόμεναι παρὰ πάντων περὶ τῆς σῆς σωτηρίας ευχαὶ οὐκ ἐμποδίζουσι τὴν τῶν ἐγκαινίων πανήγυριν. [...] θεοφιλέστατε Αὔγουστε [...] θεοφιλέστατε Αὔγουστε [...] θεοφιλέστατε Αὔγουστε". *εἰδὼς: não há, na língua portuguesa, como dizer com segurança um verbo no particípio passado perfeito com valor de nome no nominativo neutro; uma perífrase seria "o que se ficara sabendo".

[280] Cumpre notar que pouco de sabe das subdivisões dos nicenos, mas entre os cristãos arianos não, pois a historiografia apresenta inúmeros grupos divergentes.

[281] est enim unigenitus Filius Dei: non innascibilis.

> consciência dos meus crimes. Nem tenho uma leve testemunha da minha reclamação, meu Senhor César religioso, tu, Juliano: quem sofreu mais insulto dos maus no meu exílio que eu sofri injúria. Pois estão à disposição da piedade da vossa carta: porém todas as coisas falsas deles, as quais me afastaram para o meu exílio, não estão no escuro. Também o próprio Satúrnio, ou ministro, ou autor de todos esses atos está dentro dessa cidade. Revelarei, confiante com a condição da minha consciência, o que te cercou, Augusto, e o falso César [...]. Reconhece a fé que há muito, ótimo e religiosíssimo imperador, desejas ouvir dos bispos e não ouves (HILÁRIO, *Carta ao imperador Constâncio*, 2-4)[282].

Percebe-se claramente que Hilário busca uma aproximação com o imperador, pois ao se colocar como se estivesse em comunhão com outros bispos das Gálias se fortalecendo como alguém capaz de instituir uma concórdia entre as partes polarizadas e, portanto, digno de ser conselheiro do regente romano. O que, na verdade, é um discurso vazio, pois, se Hilário realmente tivesse tal representatividade, obviamente não teria sido exilado. Não tendo obtido a petição requerida, Hilário escreveu em Constantinopla — ou, mais provavelmente, em 360/361, após a sua volta para a Gália, que não tinha sido autorizada oficialmente — um violento panfleto, *Contra Constâncio*, no qual "informa das manobras fraudulentas empreendidas pelas autoridades imperiais contra os defensores da ortodoxia e, como exemplo, dos acontecimentos do Concílio de Selêucia de 359" (MORESCHINI & NORELLI, 2000, p. 326; SMULDERS, 1995, p. 15), expressando então a sua aversão aos posicionamentos político-religiosos defendidos pelos bispos palacianos.

A postura de Hilário era pautada por estratégias político-religiosas que não tinham somente as suas crenças como parâmetro de ação como Ladaria e Almudena López sugerem. Uma das questões mais importantes para se compreenderem essas contendas tem relação com as complexidades do conceito de heresia, que foi, durante a Antiguidade Tardia, utilizado como estratégia de estigmatização por parte do grupo de maior poder em certos momentos da disputa. Heresia era uma palavra poderosa nesse contexto, pois, assim como parece ter existido uma dupla implicação na ideia de exílio, ela também proporcionava uma temporária unidade doutrinal a partir do afastamento daqueles elementos discordantes, excluídos do núcleo então

[282] Episcopus ego sum in omnium Gallicarum ecclesiarum atque episcoporum communione, licet in exsilio, permanens, et Ecclesiae adhuc per presbyteros meos communionem distribuens. Exsulo autem non crimine, sed factione; et falsis nuntiis synodi ad te imperatorem pium, non ob aliquam criminum meorum conscientiam, per impios homines delatus. Nec levem habeo querelae meae testem dominum meum religiosum Caesarem tuum Julianum: qui plus in exsilio meo contumeliae a malis, quam ego injuriae, pertulit. In promptu enim sunt pietatis vestrae litterae: falsa autem eorum omnia, quae in exsilium meum procuraverunt, non in obscuro sunt. Ipse quoque Saturnius vel minister, vel auctor gestorum omnium, intra hanc urbem est. Circumventum te Augustum, illusumque Caesarem tuum ea confidens conscientiae meae conditione patefaciam [...] Recognosce fidem, quam olim, optime ac religiosissime imperator, ab episcopis optas audire, et non audis.

hegemônico. E a chave para vincular um concorrente a essa (des)legitimadora categoria era o uso do passado judaico-cristão, a partir de uma contraposição às imagens de Pedro e Paulo. Que se leve em conta a presença dessa estratégia na retórica de Hilário (*Opus Historicum*, II, *postcript*): "Ó verdadeiros discípulos de Cristo! Ó dignos sucessores de Pedro e Paulo! Ó piedosos pais da Igreja! Ó zelosos embaixadores entre Deus e seu povo! Que você deveria ter vendido a verdade de Cristo para enganar os homens!"[283]

Esses discursos não eram propalados aos sete ventos, mas se encontravam sob um rígido controle. O acesso a essa obra de Hilário foi restrito, confiado a poucos amigos, tendo sido divulgada após a morte do imperador (JERÔNIMO, *Sobre os homens Ilustres*, 100). Fazendo ecoar uma forte influência de Tertuliano (*A fuga na perseguição*, 4), que defendia que o exílio é antes a causa do bem do que do mal, uma glória e um belo testemunho daqueles que sobrevivem pela fé. Na sua *Opus Historicum* (II, 3), Hilário não deixa dúvidas sobre esse assunto:

> Eu aprendi com o Apóstolo: porque não recebemos o espírito de medo. E fomos ensinados pelo Senhor, dizendo: todo aquele que me reconhece diante dos homens, eu também o reconhecerei diante do meu Pai que está nos céus. Ele também disse: bem-aventurados os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus. Bem-aventurado és quando os homens te insultam e perseguem e proferem todo tipo de mal contra ti por causa da justiça. Alegrem-se e alegrem-se, pois sua recompensa é grande no céu. Portanto, não pude ficar calado sobre a ofensa, colocando uma mente ambiciosa diante da aceitação das indignidades sofridas por causa da confissão de Deus[284].

Já o documento de Atanásio, é também um feroz panfleto anônimo contra Constâncio, escrito em terceira pessoa, mas no qual ele se utiliza de todos os artifícios retóricos da época:

> Essas ações são terríveis, e além de terríveis, mas esse comportamento é apropriado para alguém que está assumindo os atributos do Anticristo. Quem poderia vê-lo governando os supostos bispos e presidindo os julgamentos eclesiásticos e então não dizer que isso era o que Daniel chamava de abominação da desolação? Depois de se

[283] O veros Christi discipulos! O dignos successores Petri atque Pauli! O pios Ecclesiae patres! O ambitiosos inter Deum plebemque legatos, veritatem vos Christi falsitati hominum vendidisse!

[284] Cum ab apostolo accepissem: non enim accepimus spiritum formidinis, et cum de domino dicente didicissemus: omnis qui confitebitur me coram hominibus, et ego confitebor eum coram patre meo, qui est in caelis, et per eundem dictum esset: beati qui persecutuinem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum; beati, cum uos maledicente et persequentur et dicent omne malum aduersum uos propter iustititiam; gaudete et exultate, quoniam merces uestra copiosa est in caelo, non potui praeferre ambitiosam in reatus silintio conscientizam iniuriosae pro dei confessione tolerantiae.

> fechar no cristianismo, ele entra nos lugares santos, fica neles e torna as igrejas desoladas, anulando seus cânones e usando a força para fazer prevalecer suas próprias ideias. Quem ainda se atreve a dizer que o tempo presente é pacífico para os cristãos e não uma perseguição? E é uma perseguição como nunca ocorreu antes e provavelmente nunca será perpetrada por ninguém mesmo, exceto o filho da ilegalidade, que já foi revelado pelos inimigos de Cristo, que criam uma imagem Dele em si mesmos.[285] Esta heresia é totalmente desavergonhada; é espalhado como o veneno de uma víbora, como está escrito em Provérbios, e ensina as pessoas a se oporem ao Salvador. É, portanto, absolutamente correto que sejamos sóbrios, pois, de outra forma, essa heresia poderia ser aquela queda após a qual o Anticristo será revelado, com Constâncio evidentemente sendo seu precursor[286] (ATANÁSIO, *História dos arianos*, 77. 1-2)[287].

Nessa passagem, é possível perceber a existência no meio clerical de um evidente enriquecimento e Atanásio desenvolve, a partir dos usos de memórias de martírios e atos de perseguições de outrora, formas de estabelecer a sua legitimidade, para produzir uma péssima imagem/memória do imperador. Tal contraponto não objetiva destruir ou negar o valor da resistência dos bispos frente aos arianos mais radicais ou até mesmo ao imperador, mas enfatizar a sua postura de sábio sagaz, mediador e hábil negociador político.

[285] A frase "filho da ilegalidade" parece uma emanação das frases vizinhas "homem da ilegalidade" e "filho da condição" em 2 Tessalonicenses 2:3. Esta afirmação de que as ações de Constâncio representam uma composição sem precedentes também aparece em Hilário, *Contra Constâncio I* (FLOWER, 2016, p. 107).

[286] Esta "declaração" ou "apostasia" é predita como um precursor do Anticristo em 2 Tessalonicenses 2:3 (FLOWER, 2016, p.107).

[287] Καὶ γάρ καὶ τοὺς Σκύθας μιμουμενοι, ἥρπασαν Εὐτύχιον ὑποδιάκονον, ἄνδρα καλῶς ὑπηρετοῦντα τῇ Εκκλησίᾳ· καὶ ποιήσαντες εἰς τὰ νῶτα ταυρέαις ἴσα θανάτῳ κατακοπήναι, ἠξίωσαν εἰς μέταλλον ἀποσταλήναι, καὶ μέταλλον οὐχ ἁπλώς, ἀλλ' εἰς τὸ τῆς Φαινὼ, ἔνθα καὶ φονεὺς καταδικαζόμενος ὀλίγας ἡμέρας μόγις δύναται ζῆσαι. Καὶ τὸ παράδοξον, οὐδὲ κἂν ὀλίγας ὥρας ἐπέτρεψαν αὐτόν θεραπευθῆναι διὰ τὰς πληγάς· ἀλλ' εὐθὺς εποίησαν αποστολήναι, φάσκοντες· "Εἰ τοῦτο γένηται, πάντες φοβηθήσονται, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσονται λοιπόν". Οὐ πολὺ δὲ διέστη, καὶ μὴ δυνηθεὶς εἰς τὸ μέταλλον φθάσαι διὰ τὸν πόνον τῶν πληγῶν, ἀπέθανεν ἐν τῇ οδῷ. Καὶ ὁ μὲν ἐτελεύτα χαίρων, ἔχων τὸ καύχημα τοῦ μαρτυρίου·

2.3 – "Faz sentido falar de ortodoxia pós-niceia[288]": construindo ortodoxias e edificando heresias

> Nenhuma besta selvagem é hostil aos homens como a maioria dos Cristãos são fatais para si próprios (AMIANO MARCELINO, *História*, 22. 5. 4)[289].

Nas décadas centrais do século IV, o episcopado cristão ainda não possuía um líder suficientemente legitimo e poderoso o suficiente para agregar e estabelecer ordem e hierarquia entre as Sés espalhadas por todo o Império Romano. Tal vácuo no poder abriu espaço para a autoridade imperial arbitrar cada vez mais em questões eclesiásticas. Isso acabou provocando maior desequilíbrio em tais disputas, uma vez que fortaleceu a capacidade de estigmatização de um grupo sobre os demais (BARNARD, 1974, p. 133; DRAKE, 2002, p. 74; DIEFENBACH, 2015, p. 357).

Nesse período, o cristianismo, apesar de receber constantes benesses imperiais, ainda não detinha o monopólio da máquina pública romana, pois mesmo Constâncio, que emitiu decretos contra algumas práticas pagãs, nunca lhes impôs inferioridade em relação aos cristãos (STROUMSA, 2005, p. 107; MORENO RESANO, 2010, p. 54-55; SILVA, 2015, p. 27; ESCRIBANO PEÑO, 2003, p. 472-475). Tais medidas só seriam tomadas pelo imperador Teodósio, que realmente fez esforços para determinar como religião oficial do Império o cristianismo de tipo niceno (DIEFENBACH, 2015, p. 369; BERNARD, 1977, p. 423). Desse modo, as religiões ditas pagãs ainda possuíam representatividade. Prova disso são os constantes ataques que Hilário fez, no início do seu o *Contra os arianos* (I, 4; *Comentário ao Evangelho de Mateus*, 8, 2), aos deuses pagãos e aos comportamentos das pessoas que os reverenciavam (DOIGNON, 1971, p. 45). Nesse mesmo sentido, Atanásio chegou a escrever um livro, *Contra os pagãos,* destinado inteiramente a esse propósito; pertencente ao gênero literário apologético cristão, já superado naquele momento (BARNES, 2001, p. 12; PETTERSEN, 1982, p. 1030)[290]. Além desses confrontos, os bispos amiúde enfrentavam querelas entre si e com os judeus, que

---

[288] Esse título é uma adaptação de um importante artigo "Does it make sense to speak of pre-Nicene orthodoxy?" de Rowan Wiliams inserido na abertura do importante livro *The Making of orthodoxy: essays in honour of Henry Chadwick.* Editado pelo próprio Williams (1989).

[289] nullas infestas hominibus bestias, ut sunt sibi ferales plerique Christianorum.

[290] Como o título original dado por Atanásio é *Katá Hellénon*, a tradução mais precisa poderia ser *Contra os helenos* ou *Contra os gregos*. Alexandre, seu antecessor, havia transformado um antigo templo edificado a Cronos Saturno em uma igreja dedicada a Miguel (MARTIN, 1996, p. 166).

permaneciam organizados e representativos (GONZÁLEZ SALINERO, 2000, p. 73-74; SALIBERO, 2004, p. 28).

Alexandria e Gália não eram ambientes de predomínio cristão ou pagão, mas fronteiras fluidas de interconexões, trocas e disputas culturais, intelectuais e étnico-religiosas (HAAS, 1997, p. 13; DOIGNON, 1971, p. 39). Esses campos conceituais podem parecer afastados atualmente, mas diziam respeito a diferentes facetas de uma mesma realidade e precisam ser levados em conta por quem queira pensar sobre esses espaços de convivência e negociação entre essas culturas (ARNOL, 1989, p. 114).

Frente aos inúmeros conflitos que marcaram o contexto do Império nesse período, as propostas político-doutrinárias dos dois bispos deveriam necessariamente ser compostas pelo maior número possível de elementos capazes de agregar/cooptar/integrar as suas comunidades, do que por verdades rígidas e inflexíveis tentando se impor a partir de uma postura inegociável. Uma vez que o ambiente estava bastante polarizado, atravessado por rivalidades, o cristianismo e o Império careciam de posicionamentos flexíveis. Desse modo, é preciso analisar os pontos que evidenciam a vida e a obra de Hilário e Atanásio de uma perspectiva histórica, a partir das contendas que enfrentaram e dos seus trabalhos "diplomáticos", não como heróis triunfadores de uma batalha pela defesa da ortodoxia, como aparece em trabalhos de Luis F. Ladaria, Almudena Alba López e até mesmo Meslin (1959, p. 11)[291].

É possível discernir com clareza que os dois bispos buscaram, em certa ocasião de suas trajetórias, o diálogo com o imperador Constâncio (*Apologia ao imperador Constâncio*, *Apologia contra os arianos* e *Apologia de sua fuga*, de Atanásio, além da *Carta ao imperador Constâncio*, de Hilário) e, posteriormente, nos bispos eusebianos (os dois *Sobre os Sínodos*)[292]. Nesses momentos, eles se abstinham de hostilizar a imagem do imperador e buscavam conquistar o seu apoio, evitando criticá-lo diretamente, procurando outras maneiras de sugerir que ele havia se equivocado não por sua culpa, mas por causa de maus conselheiros. Ainda assim, a ocasião mais interessante para discernir as suas facetas de hábeis negociadores é quando os dois decidiram, no final da década de cinquenta e início da seguinte, abandonar essa estratégia de diálogo e conciliação para começar a atacar explicitamente o regente imperial (Hilário, com o *Contra Constâncio*, e Atanásio, com a *História dos arianos*).

[291] Em 10 de Novembro de 2015, Alba Lopes recebe no Vaticano a *Medalha do Pontificado* pelas mãos de Jorge Mario Bergoglio (Papa Francisco) como reconhecimento pela pesquisa de doutorado que realizou.

[292] Esse debate será desenvolvido na segunda parte do terceiro capítulo.

Desse modo, o espaço de atuação dos bispos exigiu-lhes ações capazes de estabelecer conexões, construir pontes e firmar acordos (HILÁRIO, *Sobre os Sínodos,* 31; ATANÁSIO, *Sobre os Sínodos,* 41). Eles possuíam as habilidades para isso, mas essas interessantes características foram apagadas/esquecidas principalmente por abordagens hagiográficas — de viés teológico fundamentalista — que os edificaram como heróis que lutaram e guerrearam contra pagãos e hereges para lhes impor a verdade provinda dos Apóstolos (WEEDMAN, 2007, p. 492).

No artigo intitulado "L'Occident et les documents de la controverse arienne", Gustave Léon Victor Bardy (1940, p. 57) já afirmava que o objetivo de Hilário de Poitiers é diferente, pois "enquanto Lúcifer de Cagliaris se contenta em multiplicar as invectivas e enviar ao Ocidente uma série de panfletos tão eloquentes quanto imprecisos, Hilário acredita que está fazendo um trabalho mais útil, coletando documentos e trabalhando para divulgá-los"[293]. Desse modo, se Lúcifer afiançava as suas estratégias para aprofundar o conflito, por outro lado, Hilário buscava não apenas fazer reverberarem os debates, mas agregar apoiadores por meio de argumentos assentados em documentos reunidos e difundidos ao longo do exílio itinerante na região da Ásia Menor[294].

Uma abordagem que auxiliou a analisar a construção da heresia foi o texto "Construir o inimigo*"* de Umberto Eco, pois, se ter um inimigo é importante para consolidar a identidade de um grupo, cumpre em primeiro lugar criar esse inimigo. Por meio da construção dessa figura, os membros de uma determinada comunidade conseguem identificar traços comuns na sua oposição a um agente externo, corroborando a partilha de um sistema de valores (ECO, 2011, p. 12). Ver o outro como inimigo, ou construí-lo assim, não é em nada contraditório com a estratégia de se apropriar de elementos constitutivos do seu concorrente para superá-lo sem reconhecer isso. Assim, as propostas de Eco não são fundamentalmente diversas daquelas apresentadas por Gruen (2011, p. 352), que propõe uma postura

> alternativa à ideia difundida de que enquadrar o "eu" requer postular o "Outro". A expressão do caráter coletivo na Antiguidade, como aqui se argumenta, deve menos

[293] Bardy (1940, p. 57) defende que o Ocidente cristão está em grande parte em dívida com o bispo de Poitiers pelo conhecimento dos documentos essenciais da controvérsia ariana e que, sem ele, não teria restado quase nada. Hilário publicou, antes mesmo de partir para o exílio, uma série de peças relativas ao Concílio de Sárdica e as suas consequências. Uma vez exilado, ele continuou o seu trabalho. Enquanto Lúcifer de Cagliaris se contenta em multiplicar as invectivas e enviar ao Ocidente uma série de panfletos tão eloquentes quanto imprecisos. Hilário, mesmo com dificuldades, como explica em *Sobre os Sínodos* (9), estava fazendo um trabalho mais útil, coletando documentos e trabalhando para divulgá-los.

[294] No mapa II é possível observar as regiões da Frígia por onde Hilário circulou.

> insistir na distinção do estrangeiro do que postular vínculos com a adaptação e até mesmo à incorporação do estrangeiro.

No âmbito das disputas trinitárias; enquadrar o grupo eclesiástico concorrente como desviante/inovador dos ensinamentos apostólicos não era sinônimo de abdicar da incorporação de alguns dos seus elementos. Assim, se foi fundamental indicar os concorrentes como heréticos e subversivos de uma ordem defendida sempre como verdadeira e iluminada pelos desígnios dos céus, por outro lado, também foi necessário incorporar, agregar e cooptar valores capazes de fortalecer certas posições entre aqueles que ainda não eram partidários seus. Sobre isso, informa Gruen (2011, p. 4.) que "os antigos reconstruíam as suas raízes ou moldavam a sua história" e "frequentemente o faziam associando-se às lendas e tradições dos outros".

A tática não era expulsar todos os heréticos para fora do cristianismo, afinal, o próprio termo "heresia" não significava nada próximo disso, mas sim os (re)converter à ordem estabelecida, no momento, como a correta (SIMON, 1979, p. 102; MARCOS, 2009, p. 18). Assim,

> [o] estabelecimento de uma identidade coletiva é um processo evolutivo, intrincado e sinuoso. Salientar a estigmatização do "Outro" como estratégia de autoafirmação e superioridade repousa indevidamente no negativo, numa análise redutora e enganosa. A lente aqui está voltada para inclusão em vez de exclusão. Muitos antigos tomaram a rota afirmativa, colocaram o estrangeiro sob uma luz mais suave, encontraram conexões entre os povos, se apropriaram das tradições de outros, se inseriram nas genealogias e lendas de estrangeiros e aprimoraram a sua própria autoimagem ao proclamar a sua participação em uma cena cultural mais ampla (GRUEN, 2011, p. 356-357).

Ponto importante da presente pesquisa é entender as conexões entre o ambiente alexandrino de Atanásio e a Gália de Hilário. A hipótese com que se trabalha aqui é a de que ambos carregavam visões cristãs constituídas mais pelas relações e vivências locais do que por algo maior que as unificasse. Tais sistemas/doutrinas eram organizados por meio de diálogos com as necessidades específicas dessas comunidades, que assim outorgavam a sua própria legitimidade, reforçando o cumprimento efetivo das agendas político-doutrinárias forjadas sob medida para orientar cada uma dessas comunidades de interesses (BROWN, 1970, p. 21-22; REBILLARD, 2014, p. 130).

Ambos os bispos estavam vivenciando, nos inúmeros concílios e sínodos ocorridos no século IV, um crescente afunilamento das decisões e do controle do que era pregado e propagado como mensagem ortodoxa (MACMULLEN, 2008, p. 133; ATHANASSIADI, 2010,

p. 65). Tais procedimentos — estabelecendo uma verdadeira guerra de sistemas doutrinários — buscavam

> administrar o modo pelo qual o sagrado se manifesta no mundo, ou seja, as ocasiões rituais em que as hierofanias que interrompem o ritmo da vida cotidiana são produzidas, o que coloca a sociedade em contato direto com a fonte da qual emana a sua existência, reforçando-se assim os laços de solidariedade que a unem (SILVA, 2015, p. 172).

Sobre esse confronto de propostas, Cameron (2013, p. 7), em um importante artigo intitulado "The cust of orthodoxy", alerta para o fato de que "quando diferentes grupos alegam que a sua interpretação começou desde o início, o campo das origens cristãs se torna um ponto crucial de disputa". Essa premissa é fundamental para a presente tese, pois busca compreender de que modo o bispo egípcio e o gaulês não somente procuraram dominar essa busca pelas origens (fundamentando a sua própria interpretação), mas também invalidar as interpretações dos seus concorrentes por meio da contraposição aos escritos do presbítero Ário. Destarte, para Galvão Sobrinho (2013, p. 4), o que estava em disputa não era apenas a "imposição de autoridade", mas também a "criação do poder". Judith Perkins (2009, p. 2) acrescenta a ideia de que se desenvolveu uma disputa pelo poder de reapresentar o passado no presente, promovendo uma reorganização das identidades cristãs segundo cada contexto social e as diretrizes regidas pelo Império Romano tardio.

Conquistada a vitória no campo militar, Constâncio torna-se o único imperador (353) e então decide intensificar o apoio a um grupo de bispos a forjarem uma unidade político-religiosa entre os cristãos, algo considerado importante para a administração e a estabilidade de Roma (SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, II, XLII, 1-4; PETRI, 1987, p. 324). Acerca dessas questões, Silva (2015, p. 87) defende que no

> período precedente, quando Constantino, embora intervindo nas disputas eclesiásticas, deixou sempre aos bispos uma ampla margem de autonomia. Com Constâncio, entretanto, a situação é completamente outra, pois o imperador entende que os assuntos religiosos são prioritários para a estabilidade da *Res Publica*, esforçando-se ao máximo para obter a unidade do credo mediante uma forte ingerência sobre as ações dos bispos, os quais passam a ser considerados, não como integrantes de uma associação distinta do Estado, mas como autênticos representantes do poder imperial.

Há, portanto, nessa oportunidade uma "tentativa de acoplar a burocracia cristã ao Estado, de converter o clero cristão em um sustentáculo da política imperial", e Constâncio procurou realizar tal tarefa mediante a aplicação de uma política antinicena já desenvolvida na

parte oriental do Império e levada então ao Ocidente (SILVA, 2015, p. 87; DIEFENBACH, 2015, p. 356)[295]. Tratava-se de uma questão crucial para a promoção e o estabelecimento do governo imperial, como Constantino já reconhecera, ao alertar para o fato de que as divisões na Igreja poderiam ser "mais fatais do que qualquer guerra"[296] (EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vida de Constantino*, III, 12). Segundo Sozômeno (*História Eclesiástica*, III, 19), chegou até Constâncio que "o poder não teria utilidade para ele se a Divindade não fosse adorada por todos da mesma maneira" [297].

As décadas de quarenta e cinquenta do século IV foram marcadas pela intensificação desse apoio/pressão imperial à unificação político-eclesiástica do cristianismo. Isso provocava contínuas disputas na parte oriental do Império e, na sequência, chegou também nas ocidentais. David M. Gwynn (2007, p. 7), no seu livro *The Eusebians: the polemic of Athanasius of Alexandria and the construction of the 'arian controversy'*, esclarece que o fito desses eventos não era a luta entre uma incansável e heroica defesa da ortodoxia versus seus deturpadores, mas apenas uma livre concorrência pelo *status* para se tornar ortodoxo. Gwynn (2007, p. 7) ainda defende que a unificação de todas as comunidades cristãs sob um credo universal não era funcional, pois "não apenas era insustentável para promover a unidade eclesiástica do Império, mas de fato foi extraordinariamente eficiente na dissidência de polarização". Steffen Diefenbach (2015, p. 367) prossegue sustentando que:

> Começando com os Concílios de Antioquia e Niceia, a política de Constantino de manter os líderes das comunidades cristãs em conformidade com declarações conciliares de fé não significa apenas uma tentativa imperial de criar uma doutrina uniforme para todos os bispos e igrejas do Império, independentemente das tradições locais. O que era realmente novo era muito mais fundamental: tocou a própria formulação de credos conciliares como definições positivas da ortodoxia. Constantino confrontou os bispos com uma prática que até então era completamente estrangeira. Decisões conciliares em questões doutrinárias tradicionalmente não tentavam estabelecer fórmulas positivas: quando questões de fé exigiam esclarecimentos com referência à regra fidei, os conselhos reagiram para corrigir divergências em relação à regra de fé, mas não tinham pretensões normativas de alcance maior para doutrinar. Em outras palavras, a tarefa doutrinária dos conselhos no pensamento eclesiástico tradicional consistia na defesa contra as heresias, mas não na definição de princípios positivos da crença. [...] Confissões batismais [...] nas comunidades locais não funcionavam tradicionalmente como "testes de ortodoxia", como os imperadores de Constantino em diante pretendiam fazer fórmulas conciliares.

[295] Gaddis (2015, p. 7) afirma que os imperadores pagãos e cristãos procuraram acima de tudo alcançar a unidade e a concórdia, na religião como na política administrativa, e estavam dispostos a usar meios repressivos e coercitivos para esse fim. Esse era um tipo de estratégia que se pode chamar de "harmonia coercitiva". Era o curso natural para um sistema imperial que valorizava hierarquia, autoridade, estabilidade e unidade acima de tudo.

[296] παντὸς πολέμου καὶ μάχης δεινὴ καὶ χαλεπωτέρα.

[297] οὐδὲν ὄφελος ὂν αὐτῷ βασιλείας, εἴ μὴ συμφώνως πρὸς πάντων τὸ Θεῖον θρησκεύοιτο.

Desse modo, o que se pode afirmar é que os concílios e sínodos se multiplicaram enormemente no período pós-niceia. O apoio da autoridade romana acabou por inverter a lógica tradicional dos concílios, uma vez que ao tentarem impor um sistema político-doutrinal como normas de repercussão geral, tais reuniões não geraram consenso, mas dissenso (SIMONETTI, 1975, p. 34; HASS, 2002, p. 77; STEPHENS, 2015, p. 239). Ou seja, acabaram inflamando ainda mais as diferenças entre as doutrinas cristãs já delineadas em bases diferentes. Essas disputas político-eclesiásticas tentaram impor um padrão para a crença correta e isso levou as comunidades cristãs cada vez para mais longe da *Ekklesía* local, a partir do estabelecimento de uma Igreja mais extensiva e "interconectada por conselhos e estruturas de todo o Império" (DIEFENBACH, 2015, p. 373).

O cristianismo estava passando de uma organização em forma de comunidades onde os seus líderes locais possuíam maiores liberdades na autogestão das suas igrejas para algo que se organizava segundo uma centralização institucional metropolitana. Nessa nova ordem, as comunidades permaneciam localmente importantes, mas as suas condutas e formas de se organizar eram deliberadas por um colegiado de bispos que tentava impor as suas decisões institucionalmente. No entanto, é sempre importante ressaltar que não se deve tentar fixar, de modo exato e permanente, as posturas político-eclesiásticas de cada grupo na Gália Romana e em Alexandria[298].

Essas comunidades já possuíam estratégias de resolução de conflitos internos: caracterizadas por aspectos bastante móveis e flexíveis, essas estratégias respondiam mais aos anseios das comunidades locais do que a uma proposta de identidade político-doutrinária centralizadora. Nesse sentido, o primeiro cristianismo pós-apostólico não possuía qualquer forma de controle institucionalizado sobre as suas comunidades. Na época em que viveram os dois bispos cujas obras e vidas estão sendo discutidas aqui, o cristianismo estava experimentando um momento de centralização e institucionalização dos seus poderes, ainda que com uma consolidação assentada na vida comunitária.

[298] Principalmente as posturas arianas, que foram derrotadas e consideradas heréticas. Há na historiografia eclesiástica considerada vencedora nesses debates uma tentativa de homogeneização do cristianismo e, assim, Constâncio é transformado em uma espécie de anticristo. Os arianos seriam aqueles que vieram ameaçar a verdadeira fé cristã, possuidora de uma imaculada unidade santa. Todos esses discursos constituem uma tentativa de consolidar uma imagem unívoca e coerente de eventos que foram disputados e abertos às mais variadas possibilidades de se chegar a um vencedor (MESLIN, 1967, p. 15). Prova disso é que, enquanto os arianos eram heréticos em Niceia (325), os nicenos também o seriam segundo o Concílio de Constantinopla em 360 (SIMONETTI, 2002, p. 332).

Tais ambientes constituíam se, nessa época, como redes de interesses continuamente fluidas e negociadas. Os processos de agregação e repulsão estavam sempre em movimento, como indica o destino das condutas de Ário: rechaçadas em Niceia (325), mas confirmadas como ortodoxas em duas ocasiões com um espaço de tempo bem considerável, em 327/8 e 335/6 (BARNES, 2001, p. 7; BRAKKE, 1995, p. 4; SETTON, 1941, p. 72). Nesse contexto, Atanásio e Hilário possuíam, com efeito, agendas vinculadas tanto à agregação dos seus pares, outros clérigos, quanto ambicionavam cooptar a adesão do imperador às suas propostas.

2.3.1 – Organizações eclesiásticas e deliberações imperiais: de motins a consensos

> Aquele que não sente os escorregadios desvios dos caminhos das serpentes, ou não entende os nós de serpentes nestes tortuosos anéis, com os quais é encerrado o principal poder da boca envenenada no círculo recolhido do corpo dobrado? Mas com todos estendidos e soltos, aparecerá todo o veneno da cabeça oculta. Pois são apresentados a nós, em primeiro lugar, os nomes da verdade, a fim de que o veneno da falsidade invada. O bem está na boca, para que o mal se exponha do coração. (HILÁRIO, *Contra os arianos*, VI, 7)[299].

No trecho supracitado, o bispo gaulês lança mão de artifícios da tradição bíblica bastante tradicionais, como o uso da serpente e o seu veneno, responsável por enganar e ocultar a verdade. Remetendo, com efeito, ao livro de Gênesis e ao encanto de Eva pela serpente. Mas, habilidosamente, Hilário remodela tal passagem à proposta de Ário; algo que ele faria também com Constâncio, quando o aproximaria ora ao filho ou anjo de Satã, ora ao anticristo presente na epístola de João (4, 1-6) (SILVA, 2003a, p. 231).

O Império Romano tardio foi marcado por uma tensa unidade móvel que se equilibrava constantemente entre passado e presente para se manter a concórdia entre os seus membros. Tal busca advinha pela unidade simbólica também organizada pelas religiões, que do mesmo modo estavam sempre vivenciando dinâmicas de mudanças e permanências. Desse modo, com a adoção do cristianismo, que então se o mais novo regime religioso favorecido

[299] Quis non his sentiat lubricos serpenteia viae flexus, vel tortuosis spiris nodos vipereos non intelligar, quibus venenati oris principais potestas collecto inflexi corporis orbe concluditur? Sed extensis omnibus atque absolutis, totum occultati capitis virus patebit. Ingeruntur unim nobis primum nomina veritatis, ut virus falsitaris introeat. Bonum in ore est, ur de corde malum subeat.

pelo Império, tal unidade teve que se reposicionar a partir de uma base política interessada cada vez mais no monopólio das benesses imperiais. Para atingir essa meta, um dos fatores fundamentais foi o desenvolvimento de doutrinas que se pautavam por agendas voltadas para o estabelecimento de padrões de conduta. Construídas, coordenas e aplicadas pelos bispos, elas assumiram o primeiro plano de importância. No entanto, o poder de coordenar a produção e a fiscalização de tais códigos comportamentais gerou cada vez mais disputas entre os clérigos que cobiçavam conquistar a autoridade para participar das deliberações responsáveis pela constituição dessas estruturas, afinal, seriam elas que redefiniriam os fundamentos do *status* eclesiástico e do tipo de poder que o imperador teria entre os cristãos.

É comumente reconhecido que nessa oportunidade não havia uma única autoridade suficientemente legítima e capaz de determinar uma só postura político-eclesiástica entre os cristãos. O impacto dessas relações difusas com a ordem político-religiosa do Império produziu sucessivas querelas, pois — com as tentativas de impor uma concórdia entre os cristãos —, os imperadores Constantino e Constâncio cada vez mais afirmavam as suas posições como líderes do clero e das suas comunidades. Constâncio, frente aos posicionamentos de Atanásio (*História dos arianos*, 33), afirmou que "qualquer desejo meu deve ser considerado canônico". Atanásio (*História dos arianos*, 52) que, já tinha desistido de conquistar os favores do imperador, respondeu:

> Quando tal coisa foi ouvida antes do começo do mundo? Quando um julgamento da Igreja recebeu a validade do imperador? Ou melhor, quando o seu decreto foi reconhecido pela Igreja? Houve muitos conselhos realizados até agora; e muitos julgamentos passados pela Igreja, mas os padres nunca procuraram o consentimento do imperador, nem o imperador se ocupou com os assuntos da Igreja.

Tais afirmações só foram escritas por Atanásio após uma série de tentativas frustradas de cooptar a atenção e os favores de Constâncio, nos seus livros *Apologia ao imperador Constâncio*, *Apologia à sua fuga* e *Apologia contra os arianos*. Neles, o bispo trata o imperador com muito mais cortesia, pois ainda nutria esperanças de tê-lo como aliado das suas causas. Tais movimentos de aproximação e afastamento marcaram também as estratégias de Hilário de Poitiers, que realizou processo análogo por meio da *Carta ao imperador Constâncio* (BARRY, 2016, p. 3)[300]. Desse modo, fica evidente que a autoridade imperial

[300] Hilário afirma que entregou esses escritos pessoalmente em Constantinopla, embora seja sabido que não se trata de uma carta de tipo oficial, pois não há qualquer tipo de endereçamento formal, parecendo mais uma carta aberta para ser lida pelo imperador ou em espaço público (WICKAM, 1997, p. 104)

estava arbitrando questões eclesiásticas, ainda que houvesse algum espaço de negociação entre eles.

Um ponto importante apresentado por Barnes (2001, p. 24) é que os imperadores desse período tinham poderes para absolver bispos de acusações, embora não pudessem — ou não devessem — condená-los, pois isso era considerado prerrogativa exclusiva de um conselho realizado entre os seus pares[301]. No entanto, o mesmo Barnes (2001, p. 24; BARON, 1991, p. 156) alerta para o fato de que era prerrogativa do imperador

> o direito de decidir se um grupo particular de bispos formava um conselho devidamente constituído, cujas decisões deviam ser consideradas divinamente inspiradas. Além disso, ele tanto reivindicou quanto exerceu o direito de convocar um conselho de bispos, referir-se a ele e definir a sua agenda.

O impacto da arbitragem dos imperadores em assuntos eclesiásticos não originou as tensões, mas as potencializou, levando-as a atingir proporções muito maiores do que a princípio, afinal, o cristianismo nunca tinha tido tanta representatividade quanto na Antiguidade Tardia. Analisando-se tais questões, contudo, emergem claramente dois pontos importantes: o primeiro é que foram os bispos mesmos que buscaram a mediação imperial para os seus assuntos internos, pois dentre eles não havia um líder capaz de lhes impor uma última palavra; o segundo é que nunca houve assuntos exclusivamente cristãos, porque eles viviam, articulavam-se e se socializavam na sociedade romana.

Assim sendo, é preciso complexificar as análises que apresentam o século IV como uma época reduzida ao trabalho com estruturas dualistas, do tipo cristão contra pagão, herético contra ortodoxo e até mesmo Império contra Igreja. Da perspectiva adotada aqui, tais questões são bem mais complexas, com fronteiras muito mais fluidas e intercambiáveis. Indubitavelmente, foi um momento de violências, disputas e guerras, mas também de grandes acordos e associações, não só entre certos grupos cristãos com outros, mas também com o Império e outras comunidades culturais. Novas estruturas conectivas foram criadas nesse período para estabelecer a concórdia entre modos de experienciar, vivenciar e praticar a vida social comum.

---

[301] Os bispos gozavam de relativa imunidade: quaisquer que fossem seus crimes, eles só poderiam ser depostos e exilados, mas não legalmente torturados e executados. O fato é que as remessas no exílio, a uma distância muito longa de suas sedes episcopais, as frequentes mudanças de residência a que os exilados eram sujeitos, os maus-tratos que às vezes lhes eram infligidos eram uma dura prova, muitos dos quais não voltaram (HILÁRIO, *Contra Constâncio*, II; MARAVAL, 2013, p. 280).

Sobre tais questões, a Sociologia da Religião desenvolvida por Peter Ludwig Berger pode ajudar a refletir sobre os pontos sobre os quais se poderia instituir a legitimidade. No caso em tela, tratar-se-ia do tipo de legitimidade possuída pelo imperador Romano perante os cristãos que ao longo do século IV vivenciaram constantes disputas para definir as maneiras pelas quais poderiam ressignificar as experiências judaico-cristãs, aplicando-as a manifestações do poder imperial[302]. Ou seja, com o estabelecimento do *Dominato*, teve início um momento importante em que convergiram as necessidades de reestruturação da autoridade imperial e de centralização do poder eclesiástico. Berger (1985, p. 46) no seu livro *O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*, defende que a melhor maneira de se resolver o problema da legitimação seria interpretar

> a ordem institucional de modo a ocultar o mais possível o seu caráter de coisa *construída.* Que aquilo que foi formado *ex nihilo* surja como a manifestação de alguma coisa existente desde o começo dos tempos, ou ao menos desde o começo do grupo. Que as pessoas esqueçam que esta ordem foi estabelecida por homens e que, continua dependendo do seu consentimento. Que acreditem que, executando os programas institucionais que lhes foram impostos, limitam-se a realizar as mais profundas aspirações do seu ser e a se colocar em harmonia com a ordem fundamental do universo.

Os debates entre arianos/eusebianos e nicenos possuíam entre os seus objetivos instituir uma relação entre a *auctoritas* Imperial e as *potestates* eclesiásticas. Pois, na medida em que se instituía a consubstancialidade ou não de Jesus em relação a Deus, também se estava ordenando toda uma teia de significados que operariam como estruturadores e estabilizadores de unidades simbólicas. Isso era importante para orientar os novos adeptos, haja vista as contingências que eram vivenciadas cotidianamente no Império Romano tardio.

Cumpre destacar aqui a importância das adjetivações aplicadas por uns e outros atores desses importantes debates. Ainda que o *status* de ortodoxia e heresia fossem espaços, muitas vezes provisórios, de poder, todos os grupos em disputa buscavam a legalidade, o reconhecimento e o posto de ortodoxo. Drake (2002, p. 81) sugere que "as diferenças criam tensões internas que mantêm um movimento alerta e mentalmente ativo, embora não forneçam uma razão para o movimento permanecer junto, mas, em vez disso, separam-no, pois o dividem em esferas concorrentes".

[302] No entanto, esse processo não eliminou, de modo algum, mesmo que tenha tentado, as especificidades que cada comunidades tinha em relação ao Deus cristão e os modos pelos quais a autoridade imperial se legitimava em consonância com essas relações que tinham, de modo plural, com sua divindade.

As doutrinas eclesiásticas buscavam ser estruturadas e estruturantes de uma memória coletiva cristã oficial, constituindo-se a partir de dinâmicas de consensos e dissensos tutelados por memórias compartilhadas. Formadas a partir de um diálogo ativo com as tradições greco-romana e judaica, essas liturgias eclesiásticas tramavam, a partir de um encadeamento de imagens simbólica e ritualmente constituídas, uma unicidade cristã harmonizada com os poderes do soberano romano. Nesse sentido, Paul Connerton (1993, p. 49, grifo nosso) assinala o seguinte:

> Esta narrativa [de um acontecimento sagrado] era mais do que o contar de uma história, era um culto encenado, um rito estabelecido e representado. A sua história não era inequivocamente contada no pretérito, mas no tempo de um presente metafísico. Subestima-se o poder comemorativo do rito, minimiza-se o seu poder mnemônico, quando se diz que ele recordava acontecimentos míticos aos participantes. Dever-se-ia antes dizer que o acontecimento sagrado [...] era reapresentação; os que participavam no rito davam-lhe uma forma cerimonialmente corporizada. A realidade transfigurada do mito era reapresentada uma e outra vez, quando **aqueles que tomavam parte do culto se tornavam, por assim dizer, contemporâneos do acontecimento vivido**.

Destarte, os sistemas doutrinais também proporcionavam às comunidades que lhes praticavam uma orientação temporal. Incorporados em âmbito coletivo pelo ordenamento que (re)apresentava, (res)significava e (re)concatenava certas mudanças, esses acontecimentos eram produtores de brechas e continuidades no tecido social. Organizavam-se, portanto, segundo certas linhas de força que contribuíam para a "compreensão do presente, constituindo uma criptografia através da qual podia parecer ordenar-se o caos desconcertante dos fatos e dos acontecimentos" (GIRARDET, 1987, p. 13).

Cumpre refletir sobre a constituição dos sistemas de significados que tais ordenamentos gnosiológicos promoviam. Como mecanismos de regulamentação, eles buscavam conectar os indivíduos a pontos fixos sob o controle de certos "tipos de enunciado", proibindo-lhes, "consequentemente, todos os outros" (FOUCAULT, 1996, p. 43), segundo uma lógica de controle, ligação e distinção dos tipos de enunciação disponíveis para alguém em tal contexto. Hilário (*Contra os arianos*, I, 18) evidencia um desses embates exegéticos que buscavam atribuir maior controle dos significados e dos termos do discurso, quando propõe o seguinte: "o melhor leitor é aquele que espera compreender a partir das palavras mesmas e não

o que lhes impõe um sentido; é o que reflete sobre elas, mais do que as força; é o que atribui aos ditos o que imagina conterem, é o que não presume; antes da leitura, a sua compreensão"[303].

Diacronicamente, tal postura buscava se legitimar por meio de um emprego político-eclesiástico dos textos bíblicos, citados por Hilário como testemunhos (*testimonis*) e tidos como elementos promotores de autoridade dos seus argumentos (HILÁRIO, *Contra os arianos*, IV, 7, 11, 14). Sincronicamente, objetivava concatenar em uma estrutura simbólica coerente os extratos do passado judaico-cristão, organizando-os no presente por meio de doutrinas e dogmas. Tal prática busca, ao fim e ao cabo, suprimir o espaço-tempo entre o passado judaico-cristão e o seu presente, sempre de modo seletivo e pontualmente aplicado a questões contemporâneas.

Levando-se em conta tais questões, é de se notar que as décadas centrais do século IV foram fundamentais para a radicalização de certas mudanças nos parâmetros reguladores das relações entre os homens e o sagrado. Esse tipo de sistematização, no âmbito cristão, foi realizado em concomitância com as sucessivas benesses dadas pelo poder imperial para que os clérigos desenvolvessem mecanismos capazes de assegurar maior controle e estabilidade entre as comunidades cristãs e a própria sociedade romana naquelas localidades (paulatinamente cristianizadas com a adesão dos imperadores). Essas doutrinas político-eclesiásticas deveriam ser "reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado" (HOBSBAWM, 2015, p. 08).

Cameron (1998, p. 77) afirma que longe de diminuir a sua importância frente ao advento de sucessivas intervenções imperiais no século IV, os bispos só aumentaram os seus poderes. Para essa estudiosa, os imperadores do período, com a exceção de Juliano (361-363), foram todos cristãos e não se abdicaram de interferir no terreno religioso[304]. Essa atenção devia-se à tentativa de "criação e divulgação de uma imagem imperial" que buscava "conquistar a adesão dos estratos sociais aos quais ele se dirigia" (GONÇALVES, 2013, p. 7-8).

[303] Optimus enim lector est, quid octorum intelligentiam exspectet ex dictis potius quam imponat, et retulerit magis quam atulerit, neque cogat id videri dictis contineri, quod ante lectionem praesumpserit intelligendum. Cum itaque de rebus Dei erit sermo, concedamus cognitionem sui Deo, dictisque ejus pia veneratione famulemur. Idoneus enim sibi testis est, qui nisi per se cognitus non est.

[304] A questão é saber que tipo de cristãos estavam se tornando, e qual dos cristianismos apoiaria para contribuir com a organização e manutenção da estabilidade do Império.

É interessante notar essa perspicácia retórica na adequação da mensagem aos ouvidos do público, para que se possam atingir os seus objetivos, e isso parece algo que circulava culturalmente também entre os clérigos. Para as harmonizações de elementos políticos e místicos (doutrinas e dogmas), os bispos teatralizavam-nos junto à população por eloquentes sermões e cantos. Eles buscavam construir hierarquias e pontos de consensos por meio de intercambiamentos entre o passado e o presente. Esse trabalho de transposição ao nível popular tinha o objetivo de promover a compreensão, a manutenção e a propagação desses elementos.

Havia entre as populações romanas conjuntos de valores que as congregavam em identidades comunitárias relativamente livres e flexíveis, mas esse arranjo foi severamente afetado com o processo de institucionalização do cristianismo. Essas comunidades não eram meros instrumentos de manobra dos bispos, pois em cada uma delas havia se formado uma tradição político-religiosa própria que fundamentava uma unicidade coletiva capaz de lhes oferecer sentido e coesão (ANDRADE, 2021, p. 16). Com a imposição de um novo padrão comportamental homogêneo, por meio de uma autoridade político-religiosa centralizada e centralizadora, esses padrões de comportamento conheceram mudanças bruscas e as pessoas às vezes reagiram com violentos motins.

Levando isso em conta, não é possível acreditar na existência de uma espécie de poder invisível por parte do bispo, manipulando a sua comunidade como uma marionete. E isso por alguns motivos: primeiro porque a unicidade cristã era constituída por uma tradição que transpunha o tempo de um só episcopado, e por isso, qualquer mudança brusca tendia a não ser bem-vista; segundo porque havia um nível de autonomia da própria população em relação aos desejos dos bispos, como exemplificam as fortes resistências à nomeação dos bispos Jorge da Capadócia à Sé de Alexandria; terceiro porque, nas palavras de Dominique Julian (1998, p. 223, grifo nosso), os motins não eram

> comportamentos “espasmódicos”, que responderiam como que mecanicamente à fome e à miséria nascidas da penúria, mas sim [...] uma **expressão política própria**, como os discursos e os gestos dos atores, que são animados pela convicção partilhada de **defenderem os direitos tradicionais e os costumes** e de serem aprovados pelo conjunto da comunidade [...]. O motim não é mais percebido como desordem, e sim **como um restabelecimento da ordem**, uma petição dirigida à autoridade [...] **em favor do bem comum, para retorno ao justo** [...]. Existe, de fato, uma **racionalidade própria das formas de ações populares**, que se funda numa experiência plurissecular.

Sem dúvida, há uma dificuldade de se rastrear a historicidade de tais movimentos, pois grande parte deles era e continua sendo colocada por muitos no campo da “animalidade”

das multidões. No entanto, é dever do historiador mudar o foco sobre tais acontecimentos a fim de compreendê-los à luz dos seus complexos contextos históricos. Assim sendo, cumpre buscar compreender os arianos e os nicenos como movimentos sociais historicamente constituídos e não somente como forças de apoio dominadas tranquilamente por bispos e pelo imperador.

Segundo Sozômeno (*História Eclesiástica*, III, 7, 6-8), em Constantinopla, comparativamente com Alexandria, a população estava sempre mais atenta às questões eclesiásticas e àquelas provindas do Império. De modo que, em certa ocasião de disputa entre dois clérigos, Macedônio e Paulo, buscando o controle da Sé, o segundo retornou ao cargo à revelia do poder imperial, que enviou Hermógenes, um *magister equitum* (em 342), para, com ajuda dou seus soldados, destituí-lo. Hermógenes acabou sendo morto pela população em um confronto de rua. Constâncio, ainda segundo Sozômeno, foi em pessoa à cidade para a punir severamente os envolvidos, embora, diante dos pedidos de clemência com lágrimas e súplicas, apenas impôs uma redução severa no repasse de trigo fornecido pelo Império (ANDRADE, 2021, p. 168-170). Sobre esse interesse popular e a capacidade de propagação das políticas-doutrinárias, Sócrates (*História Eclesiástica*, II, 2, 5–9), que bebeu em demasia nos documentos de Atanásio, afirma o seguinte sobre a perspicácia dos arianos:

> Não apenas a consorte do rei — graças aos eunucos e ao presbítero — se tornou favorável à doutrina de Ário. Em muito pouco tempo, o próprio imperador perambulava pelo reino investigando, querendo saber mais a respeito! Ela [a doutrina ariana] ficou notória num tempo recorde: começando com a guarda palaciana, depois se alastrou para a quase totalidade dos súditos! Havia muita discussão sobre a doutrina, entre os camareiros palacianos com as criadas. Na sociedade, em cada casa, havia embate de argumentos! O vil se espalhava muito rapidamente, desde às autoridades governantes até os mais simples cidadãos[305].

Além da capacidade de propagação e de incorporação da população em tais debates, o que também chama a atenção é a *potestas* de tais grupos para agir com certo nível de autonomia. Jamais será possível conhecer com detalhes em que medida isso se dava, mas cumpre notar que, por meio desses poderosos aliados, os clérigos subiram na hierarquia administrativa do Império Romano. Esse fato logo chamou a atenção do imperador, que utilizou com mais frequência dois instrumentos para controlar a atuação desses líderes citadinos. O primeiro deles consistiu nos exílios, algo que deveria ser promulgado pelo colegiado de bispos,

[305] Οὐ μὲν ἄλλὰ καὶ ἡ τοῦ βασιλέως γαμετὴ, διὰ τῶν εὐνούχων καὶ του πρεσβυτέρου, τῇ Ἀρείου δόξῃ προστίθεται. Μετ’ οὐ πολὺ δὲ καὶ ἐπ’ αὐτόν διέβαινε τὸν βασιλέα τὸ ζήτημα τοῦτο· καὶ γίνεται φανερὸν κατὰ βραχὺ, πρῶτον μὲν τοῖς κατὰ τὰ βασίλεια στρατευομένοις. Ἔπειτα δὲ, διεδόθη καὶ εἰς τὰ πλήθη τῆς πόλεως· διελέγοντο δὲ περὶ τῆς δόξης, ἐν μὲν τοῖς βασιλείοις οἱ ἐπικοιτωνῖται ἅμα ταῖς γυναιξίν. ἐν δὲ τῇ πόλει, καθ’ ἑκάστην οἰκίαν διαλεκτικὸς πόλεμος ἦν· διέτρεχεν οὖν ταχέως τὸ κακὸν, καὶ ἐπὶ τὰς ἄλλας ἐπαρχίας τε καὶ πόλεις.

enquanto o segundo era a nomeação de outro bispo para a Sé daquele que havia sido condenado.

2.4 – Atanásio e Hilário entre retórica de exílio e incertos motivos

> Não choreis aquele que está morto,
> e não o lamenteis!
> Chorai, antes, aquele que partiu,
> Porque ele não voltará mais
> Para rever a terra onde nasceu
> (*Jeremias*, 22:10)[306].

Apresentou-se ao longo do século IV, em especial no governo de Constâncio, um processo crescente de acirramento, centralização e delimitação das fronteiras entre o sagrado e o que seria tido como profano/herético (SILVA, 2015, p. 18-19)[307]. As prerrogativas para participar e liderar esse processo estavam sendo cada vez mais monopolizadas por indivíduos tidos como especiais, em uma competição violenta por essa posição. Uma vez tomadas certas definições, distinguia-se o ortodoxo do herético e então o poder e a força coercitiva do Império entravam em cena para disciplinar todos os transgressores, obrigando-os a entrar em conformidade (MARAVAL, 2013, p. 237; GADDIS, 2015, p. 67).

Destaca-se desse processo a autoridade e a organização institucional do Império Romano frente à Igreja, que ainda não possuía os recursos necessários nem a organização institucional para implementar esse tipo de política em grande escala (BRAKKE, 1995, p. 2). Nesse sentido, o Império "se manifestou na promulgação de leis contra os dissidentes e na aplicação de penalidades que iam desde multas e confisco de bens, até o exílio" (WASHBURN, 2013, p. 41; TORRES AGUILAR, 1993, p. 716).

Havia uma livre concorrência entre os bispos para conquistar o apoio de Constâncio. Estar distante ou próximo do regente era uma questão de movimento, tanto para os próprios clérigos aspirantes, quanto para o círculo de bispos que estava naquela oportunidade em volta do imperador. Tal proximidade era tão importante que Sulpício Severo (*Crônica*, II, 38,7) chega

[306] Μὴ κλαίετε τὸν τεθνηκότα μηδὲ θρηνεῖτε αὐτόν· κλαύσατε κλαυθμῷ τὸν ἐκπορευόμενον, ὅτι οὐκ ἐπιστρέψει ἔτι καὶ οὐ μὴ ἴδῃ τὴν γῆν πατρίδος αὐτοῦ.

[307] O conceito de sagrado constrói-se por meio de uma dinâmica bipolar, pois demarca um espaço constituído entre o ser e o nada, a ordem e a desordem, o cosmos e o caos, no qual se apresenta uma realidade fundamental, ontológica e transcendental dos seres sagrados *adversus* ao espaço do imediatismo, do suscetível de captação pelos sentidos, do efêmero, do inconstante, do ordinário. Tal polarização do sagrado se manifesta por meio das mais distintas *hierofanias* que, sem dúvida, são genuínas manifestações de poder. O sagrado apresenta algo que não pertence ao domínio das coisas visíveis, sensivelmente cognoscíveis, o que lhe possibilita ter uma potência de ação criadora que produz uma realidade capaz de garantir sua perpetuação em uma estrutura de poder de tipo político (ELIADE, 1992, p. 15-16; SILVA, 2015, p. 100).

a relatar que Constâncio "disse em público que havia vencido [a batalha de Mursa] graças aos méritos de Valente e não ao valor dos seus exércitos"[308]. Levando em conta essa dimensão, a meta da argumentação nesse momento é evidenciar de que modo a cambiante relação de Atanásio e Hilário com Constâncio os levou ao exílio.

Cumpre destacar de pronto dois fatores importantes nesse processo. Primeiro, o exílio era considerado um privilégio, pois a sentença poderia ser até mesmo a morte e/ou a perda de bens. Roma nunca utilizou o exílio eclesiástico para coagir membros de um sistema religioso a entrarem em conformidade com certas diretrizes ditas corretas e únicas (FRIGHETTO, 2018, p. 6)[309]. No entanto, com o advento do apoio do imperador Constantino, os bispos cristãos começaram a se valer desse dispositivo para tal fim. Sendo o mais novo grupo que ascendeu como membro da elite romana, os bispos ainda não tinham desenvolvido mecanismos tão coercitivos para aprimorar a gestão e a resolução de conflitos internos que fossem suficientemente capazes de impor um efeito amplo às suas decisões sinodais e conciliares (BARRY, 2019, p. 9; SIMONETTI, 1975, p. 34; HASS, 2002, p. 77; STEPHENS, 2015, p. 239).

Os imperadores no período tardio reconheceram e desenvolveram o legado constantiniano referente ao trato com os bispos (STEVENSON, 2014, p. 7; ALBA LÓPEZ, 2013, p. 137). Decididos a não mais persegui-los, mas, em contrapartida, a permitir que fossem sentenciados ao exílio, essa prática tornou-se uma medida restritiva, que buscava impor um equilíbrio por meio da conformidade deliberada por agendas instituidoras de padrões de condutas tidas como toleráveis e/ou ilícitas. Para Maria Victoria Escribano Peño (2004, p. 255):

> O exílio expressa uma relação de poder e é o referente do derrotado. Essa proposição se coaduna de modo inexorável com o exílio dos heréticos, dado que nenhuma religião como a cristã fez da vitória sobre as demais o seu distintivo. O século IV é um mundo cruzado por exílios forçados. De todos, os mais numerosos foram os movidos por motivos religiosos, em particular, os heréticos. Paradoxalmente o triunfo do cristianismo depois da perseguição, com a conversão de Constantino, não trouxe a paz à Igreja, mas coincidiu com a multiplicação de controvérsias e cismas no seio da comunidade cristã [...] com um período de debate entre os cristãos.

Vale destacar que, se de um lado o exílio possuía o propósito de humilhação, propaganda e espetáculo, porquanto poderia deslocar o indivíduo de um lugar desejado para

[308] Facilis ad credendum impererator palam postea dicere solitus, se Valentis meritis, non uitute exercitus uicisse.

[309] Silva (2020, p. 80) esclarece que um bispo nunca era condenado à morte, mas morria devido às duras condições do exílio.

outro não escolhido, cortando desse modo seus laços sociais e lhe impondo um isolamento das suas redes de apoio, por outro lado, essa medida também buscava reabilitar o transgressor, pois almejava convertê-lo à doutrina considerada verdadeira pelo grupo mais forte naquele instante (WASHBURN, 2013, p. 35). Nos primeiros séculos, os membros das comunidades cristãs que expressassem opiniões consideradas divergentes não eram constrangidos a se afastarem, mas no século IV expressar publicamente uma postura divergente da defendida pelo clero local era visto como heresia e se procurou cada vez mais remover tais querelantes do seio da Igreja (BARRY, 2019, p. 6-7; STEVENSON, 2014, p. 9).

Éric Fournier (2016, p. 231), no artigo "Amputation Metaphors and the Rhetoric of Exile: Purity and Pollution in Late Antique Christianity", trabalha com a metáfora da pureza e da poluição para analisar os modos pelos quais os bispos apresentaram o herético como uma doença/infecção, que precisava ou ser tratada com o "remédio da harmonia" ou sofrer uma imputação para não infectar o restante da comunidade. Nesse contexto, o exílio clerical tornou-se uma sentença normativa no Império sob Constantino e posteriormente. Possuindo como princípio o domínio sobre um espaço específico, o exílio eclesiástico permitiu as autoridades, romanas ou ortodoxas, "divulgar crenças erradas, demonstrar apoio a um tipo particular de cristianismo e manter a pureza do seu território" (REIS, 2016, p. 227; WASHBURN, 2013, p. 46). Assim, Fournier (2016, p. 234) acrescenta que

> [n]esse sistema de metáforas, a Igreja é vista como um corpo humano. Segundo uma variante, a doença ameaça o corpo da Igreja; nesse caso, o "remédio da harmonia" (sínodos) tentará curar essa doença/imoralidade restaurando a saúde do corpo da Igreja. Em outra variante, a impureza pressagia a poluição da Igreja e o poluente deve ser expulso ou amputado para restaurar a pureza do corpo.

O exílio foi um instrumento aplicado contra aqueles que destoavam do deliberado pelo corpo doutrinal considerado naquele instante como correto. Portanto, tal medida servia a um cristianismo de tipo institucional, pois reforçava os seus laços ao deliberar medidas de coerção que procuravam retirar do espaço de atuação as interpretações destoantes daquelas impostas pelo grupo mais poderoso naquela conjuntura. Sendo assim, qualquer opinião diferente era tachada de doença infecciosa e o grupo acusador reivindicava o *status* de membros da Igreja verdadeira com a obrigação de se purificar dessa anomalia (WASHBURN, 2013, p. 61). Sobre isso, Sulpício Severo (*Crônica*, II, 45, 2) afirma que:

> Muitos que se recusaram, atormentados pelo cativeiro abusivo e pela fome, coagidos, deram o seu consentimento. Muitos que se opuseram com maior integridade têm o seu bispado removido, enviado ao exílio e outros são designados

> no seu lugar. E assim, excelentes padres, apavorados de medo ou mandados para o exílio, acabaram todos cedendo à má-fé de alguns.

O processo para exilar um bispo na Antiguidade Tardia não possuía muita clareza. No entanto, grande parte deles ocorreu devido a questões político-doutrinárias. Constantino já estava bem atento a tais reuniões, porém elas se tornaram cada vez mais vigiadas, controladas e regulamentadas, principalmente durante o governo de Constâncio, que atribuiu aos sínodos e concílios o dever de cooperar com o equilíbrio do Império (MACMULLEN, 2008, p. 111). Frente a tais bispos, o imperador possuía a *auctoritas* de "delegar autoridade coercitiva e reter privilégios" entre aqueles que contribuíam para a prosperidade do seu regime e os outros que não se adaptaram às novas relações entre bispos e imperador (WASHBURN, 2013, p. 67). Atanásio (*Apologia contra os arianos*, V, 59) apresentou uma carta de Constantino, escrita por volta de 328, na qual o ameaçava dizendo:

> Pois então, eis o selo de reconhecimento da minha vontade: o acesso sem impedimento de todos os que desejam fazer parte da Igreja, com sua entrada sempre permitida! Se por acaso, eu venha a saber, o quão você impediu quaisquer deles de reivindicar sua parte junto à Igreja, ou destituí-los de seu direito de poder entrar, eu enviarei na mesma hora o oficial de justiça e você será rebaixado (da sua posição), e por minha ordem, você deverá ser demitido dos seus encargos.[310]

O imperador possuía, segundo a tradição estabelecida pelo direito canônico, a autoridade de sentenciar e executar uma pena, mas somente depois da formulação de um colegiado de bispos. Portanto, um exílio sentenciado unilateralmente por um imperador contra um bispo seria uma infração ao quinto cânon estabelecido em Niceia (325) (WASHBURN, 2013, p. 46, p. 52; FOURNIER, 2006). O fato é que Constantino não sentiu a necessidade de fazer referência a qualquer reunião, pois a sua meta era muito mais importante: "para disciplinar bispos perturbadores, [...] evocou o antigo direito imperial de banir súditos que representavam um perigo para a paz pública ou para a estabilidade do governo" (STEVENSON, 2014, p. 10).

Os exílios no tardo Império romano eram eventos direcionados à produção da concórdia comunitária, pois buscavam contribuir para a gestão e resolução de conflitos, criando conexões e estabelecendo acordos entre os seus membros, servindo assim para instituir dinâmicas tanto de inclusão (ao reforçar os laços de companheirismo) quanto de exclusão

[310] Ἔχων τοίνυν τῆς ἐμῆς βουλήσεως τὸ γνώρισμα, ἅπασι τοῖς βουλομένοις εἰς τὴν Ἐκκλησίαν εἰσελθεῖν ἀκώλυτον παράσχου τὴν εἴσοδον· ἐὰν γὰρ γνῶ, ὡς κεκώλυκάς τινας αὐτῶν τῆς Ἐκκλησίας μεταποιουμένους, ἢ ἀπεῖρξας τῆς εἰσόδου, ἀποστελῶ παραυτίκα τὸν καὶ καθαιρήσοντά σε ἐξ ἐμῆς κελεύσεως καὶ τῶν τόπων μεταστήσοντα.

(HILLNER, 2015, p. 24; ROHMANN, 2016, p. 95; BARRY, 2019, p. 155). Atanásio (*História dos arianos*, V, 40) entedia essa dinâmica nos seguintes termos:

> A verdade é que a iniquidade é cega; pois nisso eles pensaram em afligir os Confessores, separando-os uns dos outros, e trouxeram assim um grande dano sobre si mesmos. Pois se tivessem continuado na companhia uns dos outros e morado juntos, as poluições daqueles homens ímpios teriam sido proclamadas de um só lugar; mas agora, ao separá-los, eles fizeram sua ímpia heresia e maldade se espalhar e se tornar conhecida em todos os lugares[311].

Nessa passagem, Atanásio deixa claro que o exílio eclesiástico estava a serviço da construção de uma ortodoxia, de uma concórdia e da busca por conter as posturas mais destoantes daquela comunidade religiosa. No entanto, para alcançar esse objetivo, os exílios teriam fracassado, em certa medida, pois, ao enviar um clérigo para longe da sua religião, ele acabava por apregoar as suas ideias no lugar do exílio. Cumpre observar que isso valia tanto para os nicenos — como o próprio Atanásio, quando esteve em Trier —, quanto para os arianos, como Ário no seu exílio na Ilíria.

A retórica do exílio desenvolvida pelos bispos de Alexandria e de Poitiers era substancializada pela encarnação de elementos do passado. Ambos buscavam "presentificar" um passado selecionado, organizado e estrategicamente invocado para outorgar poder às suas propostas. Observa-se que a narrativa exílica dos dois bispos é sem dúvida, ato de consolação, explicação e autojustificação para aquele grupo que permaneceu como parte das suas bases. Atanásio, assim como Hilário, construiu-se em primeiro lugar como vítima perseguida, mas, logo depois, buscou apresentar-se como um herói capaz de perseverar na verdadeira fé, apesar das perseguições. Para fazer isso, em vez de incluir figuras do mundo clássico, eles mantêm as suas formas retóricas tradicionais, mas lançam mão de *exempla* de figuras bíblicas. Estabelecem paralelos, por um lado, entre o exilado e certas figuras martirizadas, por outro, entre aqueles que exilam e os perseguidores. Assim, personificam-se como vítimas que sofreram para manter as suas convicções e dar "a verdadeira fé" à vitória. Em *Bishops in Flight: exile and displacement in Late Antiquity,* Jennifer Barry (2019, p. 9) argumenta que o importante não é perceber se tais usos eram ou não uma moda técnica,

---

[311] Τυφλὸν ἀληθῶς ἡ κακία· ἐν ᾧ γὰρ ἔδοξαν λυπεῖν τοὺς ὁμολογητὰς, διαχωρίζοντες αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, ἐν τούτῳ μᾶλλον ἑαυτοὺς μεγάλως ἠδίκησαν. Ὅλως μὲν γὰρ εἰ συνῆσαν ἀλλήλοις, καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐτύγχανον, ἐξ ἑνὸς τόπου τῶν ἀσεβῶν ἐγνωρίζετο τὸ μύσος· νῦν δὲ, διαστήσαντες αὐτοὺς, πεποιήκασιν εἰς πάντα τόπον διαδραμεῖν ἑαυτῶν καὶ γνωσθῆναι τὴν ἀσεβῆ αἵρεσιν καὶ πονηρίαν.

> mas de que modo são usados pelos autores cristãos como uma maneira de representar uma realidade maior. É a flexibilidade desses termos que revela como o discurso do exílio se adapta aos argumentos políticos e teológicos cristãos que surgem nesse período tumultuado.

Desse modo, é de se ter em vista que, para uma boa compreensão dos modos pelos quais Atanásio recorreu aos seus "exílios" para moldar uma imagem de si, é preciso considerar criticamente o que ele próprio relatou e buscar outros elementos que ajudem a tipificar o caráter dos seus exílios. Por exemplo, o isolamento e a desconexão das redes de poderes eram aspectos fundamentais do que se desejava com a imposição de exílios. No entanto, o egípcio e o gaulês infringiram totalmente essa regra. Os dois buscaram o tempo todo manter contato com as suas comunidades por meio de cartas, que, sem dúvida, possuíam o poder de suprimir as distâncias e alimentar as memórias, articulando as suas lembranças supostamente isoladas pela imposição da distância geográfica com uma rede de indivíduos cooperativos entre si[312].

Barry (2019, p. 252) chega a afirmar que Atanásio muda "as táticas verbais dependendo de quando, onde e por que se encontra fora de Alexandria". De acordo com Brakke (1995, p. 106), o bispo jogava com a ambiguidade do verbo grego ἀναχωρεῖν (retirar-se) e da palavra ἀναχώρησις (retirar). Daniel A. Washburn (2013, p. 35), em seu livro *Banishment in the Later Roman Empire, 284-476 CE*, reforça a importância da distância geográfica ao afirmar que:

> o banimento procurou desalojar um partido ofensor do seu ambiente político. A distância física expressa uma implicação cultural. O exílio não pôde existir na sua área de origem, pois foi condenado a existir em território desconhecido, pelo menos por um período. Embora não tenha sido totalmente expulso da sociedade romana, o exilado carregava o estigma de ter feito algo grave o suficiente para justificar a separação do seu ambiente comum. Embora a sociedade romana tardia contivesse muita diversidade regional, era um mundo fortemente determinado por lealdades, conexões e patrocínios. Ser arrancado da rede social de alguém poderia ser uma experiência traumática e desorientadora.

As retóricas de exílio de Atanásio e de Hilário estão em consonância com a tradição da sua época. Alguns princípios já apresentados aqui permeiam os seus discursos, tais como a

[312] Silva (2020, p. 49), em seu artigo "A mobilidade e seus perigos no Império Romano: João Crisóstomo e as aflições do exílio (403-407)", afirma que dentre os escritos que integram a literatura do exílio, as cartas ocupam uma posição de destaque, tendo em vista que, por meio delas, é possível capturar inúmeros detalhes acerca do cotidiano dos exilados e daquilo que pensam de si mesmos e dos outros. No caso de Atanásio e Hilário, tais cartas são fundamentais, pois auxiliam a construir suas redes de contato, suas disputas locais e ainda suas bases de legitimidades.

retórica de perseguição, na qual Atanásio (*Apologia ao imperador Constâncio*, 34-35) afirma algo como: "eu não deveria me render e desistir para que o meu sangue pudesse ser derramado. Com certeza, é melhor eu continuar escondido"[313]. Em conformidade com isso, Hilário (*Contra Constâncio*, II), utilizando-se da retórica martirológica, afirma: "foi-me lícito fugir sob Nero"[314]. Atanásio, a fim de esclarecer, justificar e se legitimar, conecta as experiências dos seus exílios àqueles de Jacó, Moisés e Elias, buscando assim orquestrar uma unicidade ortodoxa, pois, ao forjar uma correlação entre passado e presente, estabelece uma dinâmica de consenso que é institucionalizada por meio de uma memória conciliatória que tanto reforça o já consagrado, quanto produz rupturas pontuais e funcionais nas suas estruturas (GEERTZ, 2008, p. 124).

Barry (2016, p. 3) chega a afirmar que o discurso de exílio apresentado por Hilário substancializou a construção da sua autoimagem, pois buscava no passado de perseguições elementos para se estabelecer enquanto ortodoxo no presente. Logo, parte-se do entendimento de que havia parâmetros delimitadores do que seria considerado um exílio e do que não o seria. Compreende-se que as fugas de Atanásio se enquadram em uma tradição provinda de Táscio Cecílio Cipriano. O bispo de Cartago afirmava que "assim o Senhor mandou retirar-se e fugir na perseguição e, para que isso aconteça, o ensinou e o fez"[315] (CIPRIANO, *Os lapsos*, X)[316]. Na mesma linha, o bispo de Alexandria também argumentava: "o que farão, ao presenciar Jacó fugindo do seu irmão Esaú? E de Moisés, refugiado em Madiã, por medo do faraó?" (ATANÁSIO, *Apologia de sua fuga,* 10)[317]. No entanto, tais perspectivas se defrontavam com uma arraigada compreensão encontrada principalmente nos escritos de Tertuliano (*La fuga en la persecución,* IV), que defende veementemente que "a perseguição é um julgamento: por meio

[313] Οὐκ ἔπρεπεν οὔτε ἐμὲ αὐτομολεῖν καὶ εἰς αἵματα ἐμαυτὸν ἀποδιδόναι, [...] Οὐκοῦν βέλτιον γέγονε τὸ κρυβῆναι.

[314] fugere mihi sub Nerone licuit. No *Contra Constâncio* (7), Hilário, contudo, afirma que diria diante de Constâncio o que teria falado para Nero, Décio e Maximiano.

[315] et ideo Dominus in persecutione secedere et fugere mandauit adque ut id fieret et docuit et fecit.

[316] No seu *Comentário sobre o Evangelho de Mateus* (V, 1), Hilário deixa bem claro o conhecimento que possui dos escritos de Cipriano e de Tertuliano (*Aduersus Praxean***)**. Ou seja, a escrita do bispo de Poitiers recebeu influência da literatura clássica — Cícero, Quintiliano (*Instituição Oratória*), Salústio —, mas também de escritores da tradição cristã, como Lactâncio (*Divinas Institutiones*), Orígenes (*Comentários ao Evangelho de Mateus*), Novaciano (*A Trindade*) (MANN, 1936, p.21).

[317] τί ποιήσουσιν ὁρῶντες τὸν μὲν Ἰακὼβ φεύγοντα τὸν ἀδελφὸν Ἡσαῦ, τὸν δὲ Μωϋσῆν εἰς Μαδιὰμ ἀναχωροῦντα διὰ τὸν φόβον τοῦ Φαραώ.

do qual alguém é declarado aprovado ou reprovado, embora o julgamento só pertença a Deus e de maneira alguma seja dever fugir, posto que não pode ser ignorado o que procede de Deus"[318].

David M. Reis (2016, p. 223) afirma que "a sentença exílica era um sinal de controle de Roma sobre o espaço". Levando isso em conta, é preciso reconhecer que não se tem notícia de qualquer deliberação imperial ou conciliar que enviasse Atanásio para Roma[319] ou para o deserto, enquanto o próprio bispo é quem afirma que "quanto maior a distância do seu lugar de exílio, mais ainda, contra eles, seu ódio se elevava"[320] (ATANÁSIO, *História dos arianos*. IV, 34). Na sequência, diz que havia um esforço:

> para que os castigos de antes [ordenados por Constâncio] fossem mais cruéis que os dos (outros) tiranos e perseguidores. Na perseguição mais antiga ainda, Maximiano, o tirano da vez, ordenara que fossem banidos juntos, mas o castigo se mostrou leve, pois conseguiam confessar (dizer abertamente) uns para os outros (que partilhavam da) mesma "comum-essência" (συνουσίᾳ)! Mas esse (Constâncio) se soube mais cruel; mantinha distantes os que falavam ousadamente e confessavam juntos, isolava em separado os que estavam entrelaçados no mesmo nó da fé, para que, quando fossem morrer, não se olhassem uns nos outros, pensassem (por serem uma só alma): quão completamente fácil é separar uma alma de seu corpo, ou separar (a nós) uns para longe dos outros, (assim) podiam apagar completamente a memória [ἐπι-λάθωνται] de suas recíprocas (capacidades de ter) um único pensamento [ὁμοφροσύνης] e um único sentimento [ὁμοψυχίας]! (ATANÁSIO, *História contra os arianos*, V, 40)[321].

Atanásio apresenta nessa passagem duas questões importantes: a primeira é um elemento da retórica eclesiástica desse período, a retórica de exílio e combate, pois ao aproximar Constâncio II de Maximiano, Atanásio estava estabelecendo uma genealogia de governantes anticristiãos e malquistos, deslegitimando assim a sua autoridade para decidir pelo seu afastamento; a segunda é a estratégia política de separar os bispos dos seus grupos de poder, desagregando as suas conexões e desarticulando a sua base de apoio, com o objetivo de

[318] Doignon (1971, p.22) defende que, mesmo sem admitir, Hilário herdou muitos clichês, conceitos e imagens de Tertuliano e, em menor medida, também de Cipriano: dois "mestres" que, no campo da teologia e exegese, estabeleceram uma espécie de repertório canônico de temas, expressões, imagens, a cujo tecnicismo Hilário sempre recorreu.

[319] Esse episódio tocou tão fortemente a memória dos bispos de Roma que, no século V, os clérigos romanos ainda tinham alguma vaidade ao lembrar que um papa do Egito, Atanásio, expulso de sua cadeira pela força imperial, havia encontrado refúgio na sua igreja (PIÉTRI, 1974, p. 93).

[320] ὅσῳ γὰρ πολὺ τὸ διάστημα τῆς ἐξοριστίας, τοσούτῳ μεῖζον τὸ κατ' αὐτῶν μῖσος ηὔξανε.

[321] ἵνα καὶ ἐν ταῖς τιμωρίαις ὠμότερος τῶν πρὸ αὐτοῦ τυράννων καὶ διωκτῶν γένηται. Τῷ μὲν γὰρ προτέρῳ διωγμῷ κοινῇ καὶ πολλοὺς ἅμα κελεύων ὁ τότε Μαξιμιανὸς ἐξώριζεν ὁμολογητὰς καὶ τὴν τιμωρίαν ἐπεκούφιζε παραμυθούμενος αὐτοὺς τῇ συνουσίᾳ· οὗτος δὲ κἀκείνου γέγονεν ὠμότερος, καὶ διέστησε τοὺς κοινῇ παρρησιασαμένους καὶ ὁμολογήσαντας, καὶ διεχώρισε τοὺς συνδεθέντας τῇ πίστει, ἵνα καὶ ἀποθνήσκοντες ἀλλήλους μὴ βλέπωσε, νομίζων, ὡς ὁ χωρισμὸς τοῦ σώματος πάντως καὶ τὴν τῆς ψυχῆς διάθεσιν διίστησιν, ἢ χωρισθέντες ἀφ' ἑαυτῶν, ἐπιλάθωνται τῆς ἀλλήλων ὁμοφροσύνης τε καὶ ὁμοψυχίας·

enfraquecê-los. Atanásio reclama bastante disso, pois tal medida destoava até mesmo dos afastamentos impostos por imperadores não cristãos (anteriores à liberdade de culto do cristianismo). É possível que a apresentação de tamanha indignação tivesse um grau considerável de eficácia retórica. Mesmo que Atanásio procurasse contornar tal medida ao longo do seu exílio e das suas fugas (WASHBURN, 2013, p. 134)[322].

Brakke (1995, p. 13) estabelece que um dos elementos que mais contribuiu para fortalecer a base de apoio de Atanásio em Alexandria foi a ligação que construiu com os cristãos ascéticos no deserto ao longo de três dos seus cinco afastamentos. Tal vínculo se tornou tão forte que "o deserto não era mais um refúgio temporário, mas uma imagem espelhada de Alexandria", de modo que o cristianismo ascético foi capitalizado para legitimar as suas posturas; um lugar de segurança onde ele obtinha apoio e liberdade para forjar a sua base de apoio e se estabelecer como bispo metropolitano de Alexandria (BARRY, 2019, p. 32, p. 54-55).

O predecessor de Atanásio, Pedro, foi um bispo que tentou reabilitar membros da comunidade que negaram Jesus ou escolheram fugir em vez de enfrentar a tortura e/ou a morte. No entanto, nas circunstâncias em que Atanásio vivia, os cristãos não mais sofriam perseguições externas, nem havia uma fronteira tão clara entre o perseguidor e o perseguido, ou seja, ocupar a posição de perseguido era uma questão de conjuntura político-eclesiástica, de modo que "o herói na narrativa do triunfo se tornou o seu próprio campo de batalha" (BARRY, 2019, p. XVI).

O primeiro a confrontar o bispo de Alexandria foi um velho aspirante ao bispado dessa cidade, o bispo de Licópolis, Mélício, que outrora havia sofrido uma condenação em Niceia (325), quando o concílio anatematizou Ário (ATANÁSIO, *Epístola encíclica aos Bispos de todo o mundo*, 22; *O credo de Niceia*, 100). Em 330, Atanásio entrou em confronto direto com os meliciano, os arianos e, de certo modo, com o próprio imperador Constantino, que, devido à absolvição de Ário no Concílio de Jerusalém, informou-lhe que reconduzisse o presbítero à igreja de Baucális. Atanásio tentou contestar as acusações em um Sínodo ocorrido em julho de 335, na cidade de Tiro (BARNES, 1981, p. 238; DRAKE, 1986, p. 193;

[322] Washburn (2013, p. 134) esclarece que, apesar das suas variações, o banimento sempre foi uma punição do espaço. A pessoa banida deveria ocupar um lugar diferente daquele em que habitual ou preferencialmente residia, onde, portanto, possuía as suas redes de apoio. O Império Romano utilizou-se da distância geográfica como fator de intimidação para manter os exilados fora de combate. No caso de Atanásio, não apenas o fator distância deveria ser determinante para afirmar o seu caráter de exilado, mas a desconexão de contatos que compartilhavam das suas ideias; levando em conta esse último fator, Atanásio talvez tenha sido de fato exilado, pois permaneceu em contato com as suas redes de influência também durante o seu primeiro exílio.

ESCRIBANO PEÑO, 2003, p.430). Lá, Eusébio de Nicomédia e outros favoráveis a Ário depuseram Atanásio, que, considerando-se injustiçado, fugiu da região em um barco sob a escuridão da noite em direção a Constantinopla para pedir ao imperador Constantino que revertesse o resultado do concílio (ATANÁSIO, *Apologia ao imperador Constâncio*, II, 82; *Cartas Festais*, 08; EPIFÂNIO, *Panárion*, 68.9.4).

Em 7 de novembro daquele mesmo ano, os dois lados da disputa se reuniram em Constantinopla diante do imperador (ATANÁSIO, *História "Acephalus" e Índice Siríaco de Cartas Festais*, 8)[323]. Nessa reunião, os arianos alegaram que Atanásio ameaçou atrasar os embarques de grãos de Alexandria para Constantinopla (ATANÁSIO, *Apologia contra os arianos*, II, 18). Com base nessa grave denúncia, Atanásio foi sentenciado e enviado para o exílio para Augusta dos Tréveros, na Gália Bélgica, atual Tréveris, na Alemanha, porém ainda se manteve no cargo de bispo de Alexandria (DRAKE, 1986, p. 199; SILVA, 2015, p. 210).

Atanásio teria chegado e tido a recepção oferecida pelo bispo da localidade, que se chamava Maximino de Trier. Segundo o costume desse período, Atanásio não recebeu um tratamento hostil, como se fosse uma pessoa desonrada por ter sido exilado (WASHBURN, 2013, p. 136), e ficou nessa cidade por cerca de dois anos, sendo acompanhado por Paulo de Constantinopla, que no mesmo concílio foi sentenciado por não subscrever a condenação de Atanásio (SAXER, 2002, p. 915; SIMONETTI, 2002L, p. 1115).

Com a morte de Constantino em 22 de maio de 337, Atanásio foi autorizado pelo próprio Constâncio, que ficou responsável pelo território do Oriente, a retornar à sua Sé de Alexandria (ATANÁSIO, *Apologia contra os arianos*, II, 52). Pouco tempo depois, alguns bispos liderados por Eusébio de Nicomédia reuniram-se em um Concílio de Antioquia (338/339), na presença do próprio Constâncio, e deliberaram não somente pelo exílio de Atanásio, mas também por sua destituição do cargo de bispo de Alexandria e a imediata elevação do bispo Gregório da Capadócia para o seu lugar (BARNES, 1993, p. 45).

O que se segue à chegada de Gregório em Alexandria (339) é narrado por Atanásio na sua *Epístola encíclica aos Bispos de todo o mundo*. Carregada retoricamente, essa carta revela toda a sua capacidade de persuasão e mobilização, bem como a sua envergadura para atiçar o clero egípcio e os fiéis em defesa da sua posição como bispo metropolitano (QUASTEN, 1973, p. 59-60). Um detalhe interessante, enfatizado com veemência (cinco vezes) nessa pequena carta, é que tal ocorrido não possuía precedentes na história e que, portanto, deveria ser abominado como uma novidade que atentava contra a tradição

[323] Em 8 de novembro de 324 foi a vez de Constâncio II (SILVA, 2015, p. 44).

apostólica[324]. O bispo menciona o crime de Gabaá, relatado no livro de Juízes (XIX, 29), segundo o qual uma concubina de Belém de Judá, mulher de um Levita, foi sob coação entregue a malfeitores que a fizeram sofrer uma noite toda de abusos sexuais e a mataram; no dia seguinte, o Levita cortou os membros da mulher em doze partes e as enviou para as doze tribos de Israel a fim de despertar a sua fúria contra essa iniquidade[325]. De modo magistral, Atanásio (*Epístola encíclica aos Bispos de todo o mundo*, 1) afirma a todos os clérigos destinatário da sua carta que essa Concubina era a Igreja dilacerada pelo ariano Gregório:

> Assim, todas as tribos de Israel foram movidas e todas se uniram contra os ofensores, como se eles próprios tivessem sido os sofredores; e, por fim, os perpetradores dessa iniquidade foram destruídos na guerra, e se tornaram uma maldição na boca de todos: pois o povo reunido não considerou os seus parentes de sangue, mas apenas o crime que cometeram. Vocês conhecem a história, irmãos, e o relato particular das circunstâncias dadas nas Escrituras. [...] [N]esse caso, foi apenas uma mulher que foi ferida e um Levita que sofreu injustiça; agora toda a Igreja está ferida, o sacerdócio insultado e, o pior de tudo, a piedade é perseguida pela impiedade[326].

Resiliente em aceitar a sua destituição, Atanásio fugiu dos soldados que iriam capturá-lo para exigir explicações sobre as suas condutas, durante uma cerimônia religiosa (SOZÔMENO, *História eclesiástica*, III, 6,10-11), e se dirigiu a Roma com o objetivo de obter

[324] A exigência de "imitar" o antigo, em vez de criar algo totalmente novo, era algo muito caro à Antiguidade. Isso porque o ideal era repetir os padrões já conhecidos pela tradição, introduzindo alguns elementos diferentes que eram fundamentais a cada nova ocasião. Isso sugere o grau de osmose presente entre as narrativas de Atanásio e Hilário com as técnicas e os valores formais considerados válidos por eles. Do mesmo modo, esse processo de "reelaboração das estruturas vindas de tempos anteriores, como um momento da produção do novo a partir do já conhecido, no qual a criatividade estava amalgamada com a releitura do que havia se mostrado capaz de eficácia" (GONÇALVES, 2020, p. 23). Isso permite refutar preliminarmente a distinção entre "escritos pagãos" e "escritos cristãos". A tentativa de definir o que é particular a cada escritor (pagão ou cristão), na sua singularidade pessoal, e o que é particular ao gênero de cada texto (de ascendência pagã, como a epopeia, ou cristã, como a homilia) não deve induzir ninguém a considerar menos importantes os dados culturais de base, compartilhados por todos esses textos. Tais dados foram impostos por determinado condicionamento sociocultural, desenvolvido antes e independentemente de qualquer atividade e criação literária. Esse condicionamento sociocultural, responsável por uma mentalidade estética comum, pode ser visto como um verdadeiro classicismo, segundo alguns dos vários sentidos antigos do termo, isto é, o classicismo relativo a uma formação literária e cultural obtida nas escolas de gramática e retórica graças à leitura e exegese de um programa específico de escritos considerados clássicos (MORESCHINI & NORELLI, 2000, p. 28).

[325] A descrição do desmembramento é encurtada e suavizada com um verbo mais abstrato. Tudo isso é discretamente resumido em parte por Atanásio, pode-se imaginar, porque, além da mulher, que é a vítima, todo o caráter dessa história é atravessado pela mácula, incluindo nela o próprio Levita, com quem o leitor poderia identificar inicialmente Atanásio (ERNEST, 2004, p. 211).

[326] Πᾶσα γοῦν φυλὴ τοῦ Ἰσραὴλ κεκίνηται, καὶ πάντες ὡς αὐτοὶ παθόντες κατὰ τῶν πλημμελησάντων συνῆλθον· καὶ τέλος κατεπολεμήθησαν οἱ τὰ παράνομα δράσαντες, καὶ ἀνάθεμα παρὰ πάντων γεγόνασιν· Οὐ γὰρ εἰς τὴν συγγένειαν οἱ συνελθόντες ἐσκόπουν, ἀλλ' εἰς τὸ πλημμεληθὸν ἀπέβλεπον. Οἴδατε τὴν ἱστορίαν, ἀδελφοὶ, καὶ τὰ ἐκ τῆς Γραφῆς ἀκριβῶς περὶ ταύτης σημαινόμενα· [...] Τότε μὲν γὰρ γυνὴ μία ἦν ἡ ἀδικηθεῖσα, καὶ εἰς Λευΐτης ὁ τὴν βίαν παθών· νῦν δὲ ὅλη ἡ Ἐκκλησία ἠδικήθη, καὶ τὸ ἱερατεῖον ὑβρίσθη, καὶ τό γεμεῖζον, εὐσέβεια απὸ ἀσεβείας διώκεται·

apoio do Papa Júlio I[327]. No entanto, mesmo com a urgência de partir, ainda encontrou tempo para deixar a supracitada *Carta encíclica*, que incitava os fiéis e os clérigos egípcios a não receber Gregório:

> Não ataque (diretamente). Em vista disso, como você precisa muito se vingar, demostre a sua indignação frente a esses inesperados (eventos) que caem para cima de nós. E se um único componente está sofrendo, toda a composição sofre junto; segundo o venturoso Apóstolo, é preciso chorar com aqueles que choram! As igrejas, quanto mais se fortalecem, mais sofrem; então, cada um, a exemplo daquele que é sofredor, deve externar a sua vingança diante dessa conspiração. Ora, existe um Salvador que é de todos, que é blasfemado por eles, mas os Cânones pertencem a todos: e é desses Cânones universais que eles estão abrindo mão (lit.: "jogando no mar"). [...] Porque é justo que fervamos nas entranhas com isso, caso contrário, ficará silenciado o fato; que tamanha vileza vem se espalhando pouco a pouco para dentro de cada igreja e as nossas escolas são uma feira de liquidação (lit.: "mercado de restos"), isso é um fato (ATANÁSIO, *Epístola encíclica aos Bispos de todo o mundo*, 6)[328].

Tal escrito utiliza-se fortemente de todos os meios retóricos para convencer os clérigos e os fiéis de que o ataque a Atanásio era uma ameaça a própria igreja, como se ele personificasse a igreja. Sendo um tipo de manifesto onde Atanásio afirma que seu sofrimento é o sofrimento da igreja e que todos devem se vingar e mostrar aos seus adversários suas indignações, pois ao contrário a todos serão perseguidos e a igreja será transformada em um mercado. Atanásio habilidosamente lança seus apoiadores contra seus adversários, mas para isso se legitima vestindo em si o mando da igreja.

É exatamente sobre esses pontos que cumpre perguntar se é realmente possível qualificar essa fuga como exílio. Atanásio (*Epístola encíclica aos Bispos de todo o mundo*, 5-7) certamente temeu pela própria vida, pois relata "ter sido condenado por eles [...] e ficar aguardando a morte dada por eles"[329]. A sua apreensão é compreensível, mas a questão é que o

---

[327] Sócrates (*História Eclesiástica*, II, 11, 3-6) narra que já era noite e as pessoas estavam assistindo à vigília lá, sendo esperado um culto. O comandante chegou e colocou as suas forças em ordem de batalha em todos os lados da igreja. Atanásio, tendo observado o que foi feito, considerou dentro de si mesmo como poderia impedir o sofrimento do povo em algum grau por sua conta: tendo, portanto, orientado o diácono a prestar atenção à oração, depois ordenou a recitação de um salmo; e quando o canto melodioso do salmo surgiu, todos saíram por uma das portas da igreja. Enquanto isso, as tropas permaneceram espectadores inativos, e Atanásio escapou ileso no meio daqueles que entoavam o salmo, e imediatamente se apressou a Roma. Gregório então prevaleceu na igreja: mas o povo de Alexandria, indignado com esse procedimento, incendiou a igreja chamada Dionísio.

[328] οὐ χρὴ, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ ἐκδικῆσαι, καὶ ἀγανακτῆσαι κατὰ τῶν οὕτως καινοτομηθέντων καθ' ἡμῶν. Εἰ γὰρ, πάσχοντος μέλους ἑνὸς, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη, καὶ κατὰ τὸν μακάριον Ἀπόστολον, κλαίειν μετὰ κλαιόντων δεῖ· πασχούσης τῆς τηλικαύτης Ἐκκλησίας, ἕκαστος, ὡς αὐτὸς πάσχων, ἐκδικείτω τὸ πρᾶγμα. Κοινὸς γὰρ ἐστιν ὁ Σωτὴρ, ὁ ὑπ' αὐτῶν βλασφημούμενος, καὶ πάντων εἰσὶν οἱ κανόνες, οἱ ὑπ' αὐτῶν παραλυόμενοι. [...] Διὰ τοῦτο ἀγανακτῆσαι ὑμᾶς δίκαιὸν ἐστιν, ἵνα μὴ, τούτων σιωπωμένων, κατ' ὀλίγον καὶ εἰς ἑκάστην Ἐκκλησίαν τὸ τοιοῦτον κακὸν διαβῇ, καὶ λοιπὸν ἐμπόριον καὶ ἀγοραίον τὸ καθ' ἡμᾶς διδασκαλεῖον γένηται.

[329] καταψηφίσασθαι αὐτῶν [...] θάνατον παρ' αὐτῶν προσδοκᾷν.

seu movimento forçado não cumpriu alguns requisitos básicos do que seria um exílio mais "tradicional", posto que não houve deliberação para ele ir a Roma[330]. Tal deslocamento parece bem mais um refúgio estratégico em busca de fortalecimento político-eclesiástico do que o cumprimento de uma sanção restritiva. Um dos objetivos com o exílio de um bispo era tanto fortalecer a ortodoxia triunfante, quanto desarticular as redes de poder desse bispo. Desse modo, ir a Roma ou estar com monges no deserto não cumpre com nenhuma dessas cláusulas. Mais tarde Gregório de Nazianzo (330-390) (*Oração*, 21, 20) elogia Atanásio, chamando os seus exílios de "ilustres exílios" (HILLNER, 2015, p. 22).

Quando se analisam os outros quatro afastamentos de Atanásio, depara-se com muitas dificuldades. A primeira delas é que a documentação supérstite sofre enorme influência da perspectiva do próprio bispo. Os vestígios que não provêm diretamente dele parecem ter se guiado pela sua narrativa, constituída por eventos vividos e/ou documentados por Atanásio. A segunda dificuldade é conceitual, pois, como Washburn (2013, p. 3, grifos nossos) desenvolve, os clérigos não possuíam um só conceito para expressar um deslocamento indesejado, uma vez que:

> Os limites do próprio banimento apresentam problemas. A língua latina reconheceu vários termos que poderiam significar uma forma de "deslocalização" indesejável, como fuga e ex(s)ilium. Os falantes de grego tinham possibilidades quase sem limites. Palavras comuns que significam "banir" incluídas ἐκβάλλειν, λαύνειν, ἐξορίζειν e ὁρίζειν; esses estavam ao lado do verbo φεύγειν ("fugir" ou "entrar em banimento"). Tais termos também tinham formas adjetivas e nominais. A questão maior é que **autores antigos (particularmente os gregos) usavam esses termos de maneira tão ampla que podiam se referir a qualquer forma de realocação indesejável, seja penal ou voluntária**. Em particular, quando uma fonte grega antiga comenta que indivíduos foram em φυγή, na ausência de outras informações, haveria poucas maneiras de saber se essas pessoas entraram em uma terra estrangeira por sua própria decisão ou decreto oficial. A convicção subjacente dos **autores antigos parece ser que os que foram formalmente condenados e aqueles a quem chamaríamos agora de "refugiados" compartilham a experiência** de exilium ou φυγή.

Prevalece uma representação hagiográfica que criou ao longo dos tempos um vácuo entre os conceitos utilizados e os acontecimentos vividos, pois o texto atanasiano não apresenta as suas experiências, mas somente as concatena de modo seletivo, organizado e direcionado. Desse modo, Ciro Flamarion Cardoso (2000, p. 10) considera ser uma "forma de idealismo que 'criamos' ou 'construímos' o mundo ao nomeá-lo e alcunhar categorias linguísticas ou

[330] Um dos pontos mais importantes do exílio era deslocar o sujeito desagregador para longe do seu espaço de poder, lugar onde não possuísse representatividade nem oferecesse perigo ao tecido eclesiástico. Roma jamais desempenharia a função desse espaço neutro e afastado, sendo necessário concluir, portanto, que foi a sua ida para lá constituiu uma retirada estratégica em busca de apoio e representatividade (WASHBURN, 2013, p. 134).

processos semióticos de derivação mental [...], [pois,] é óbvio que não criamos mundos, mas sim estamos em um"[331]. Logo, a conexão entre os efetivos afastamentos de Atanásio e o termo exílio, usado como elemento de autolegitimação, não possui evidências históricas. O que existe deixa claro que Atanásio foi sentenciado no caso do seu primeiro exílio, mas não nos outros quatro deslocamentos. Cumpre procurar, com o fim de maior precisão, outras categorias linguísticas para representá-los, pois aqui se defende que não foram exílios, mas sim um tipo de refúgio no qual buscou conseguir apoio e legitimidade para o seu poder, sem experimentar uma perda de representatividade efetiva pelo distanciamento da sua Sé (DRAKE, 1986, p. 195).

Com efeito, a terceira fuga de Atanásio (356-362) é a mais importante para o presente trabalho, pois foi nesse contexto que a sua carreira político-eclesiástica e a de Hilário praticamente se cruzaram. Em face dos acontecimentos, é possível afirmar que o combate ao poderoso arcebispo de Alexandria repercutiu na então emergente carreira do bispo de Poitiers. Nessa ocasião, a expansão da política semi-ariana, apoiada por Constâncio chegava ao Ocidente e se defrontava com o bispo Hilário.

Em 346, Gregório da Capadócia morre. Na imediata sequência, o imperador do Ocidente, Constante, que era favorável a Atanásio, reivindicou a Constâncio, então imperador do Oriente, a reintegração de Atanásio ao bispado de Alexandria e tal reivindicação foi atendida (SÓCRATES, *História eclesiástica*, II, 23)[332]. Barnes (2001, p. 165) declara que "talvez a característica mais marcante da carreira de Atanásio seja a interpenetração da política eclesiástica e imperial", como fica evidente em dois dos seus escritos: a *Apologia contra os arianos* e *Sobre os Sínodos*, ambos compostos no período entre os anos de 346 e 356 (FERNÁNDEZ, 2017, p. 10)[333]. Atanásio acumulou documentos referentes às suas

[331] Norman Fairclough (2001, p. 22, p. 66) afirma que o discurso tem uma relação ativa com a realidade, que a linguagem constrói significados em relação com ela, não possuindo uma relação passiva, de mera referenciação aos objetos já dados. No caso dos bispos aqui analisados, essa "realidade" seria construída a partir de muitos fios de linguagem bíblica, em relação com as posturas de Ário e as determinações conciliares. Tudo alimentava um sistema de doutrinas/dogmas que organizavam uma agenda de condutas divididas entre aceitáveis e não toleradas.

[332] Constâncio teve que escrever três vezes para convencer Atanásio. Essas três cartas, escritas em latim, de acordo com o testemunho expresso de Sócrates (*História Eclesiástica*, II, 23), constituem atos da chancelaria imperial e são reproduzidas em tradução para o grego por Atanásio (*Apologia contra os Arianos*, 51; TEODORETO, *História Eclesiástica*, II, 11).

[333] A *Apologia ao imperador Constâncio* é, além de um documento que emprega grande aporte retórico, também um tratado diplomático. Esse movimento de intervenção de um imperador solicitando ao outro o restabelecimento de Atanásio ao cargo e depois o próprio bispo argumentando a Constâncio que não instigou a discórdia entre eles (*Apologia contra os arianos*, 2-5) são demonstrações dessa habilidade diplomática que o bispo alexandrino possuía (MARAVAL, 2013, p. 240).

experiências de exílio, indicando a importância desses movimentos para o desenvolvimento da política imperial romana.

O período de relativa paz entre as facções eclesiásticas não durou por muito tempo, pois em 349 os bispos orientais semiarianos, liderados por Eusébio de Nicomédia, reuniram-se em Antioquia e novamente depuseram Atanásio, substituindo-o dessa vez por Jorge da Capadócia[334]. Porém, entre os anos de 350 e 361, ocorreu a usurpação de Magnêncio, que assassinara Constante, e depois a de Silvano (SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, II, XLII, 1-4). Esses eventos passaram-se ao tempo de Constâncio, que os reprimiu e só então efetivamente pôde forçar a elevação de Jorge à cadeira de Alexandria. A indicação forçada, contudo, foi recebida com muitas resistências por parte da população alexandrina, que saiu em defesa de Atanásio, impedindo que se cumprisse a ordem imperial (SÓCRATES, *História eclesiástica*, IV, 9, 1). Não sem total prejuízo de parcialidade, Atanásio[335] (*História "Acephalus" e Índice Siríaco de Cartas Festais,* I, 9) apresenta assim as infrutíferas tentativas de enviados imperiais para expulsá-lo da grande igreja de Alexandria:

> Em 353, Montano, funcionário do palácio, entrou em Alexandria e entregou as cartas do próprio imperador Constâncio ao bispo Atanásio, por meio das quais o chamava para se apresentar à corte [...]. Assim, Montano, sem realizar a tarefa, partiu deixando o bispo em Alexandria. Mas, depois de Diógenes, o notário imperial veio para Alexandria, no consulado de Arbitiones e Loliano (isto depois de dois anos e quatro meses da partida de Montano de Alexandria, em agosto de 355), ameaçou a todos, mandando o bispo sair da cidade, e culpou bastante todos. Além disso, ele, violentamente, tomou de assalto a igreja e manteve a obstinação persistente por quatro meses. Certamente, com o povo resistindo vigorosamente a ele e aos juízes, Diógenes retornou sem efeito[336].

Diante disso, fica claro que o apoio a Atanásio já estava bem consolidado em Alexandria, haja vista que a população não aceitava a substituição do seu bispo por outro imposto pelo imperador. Nesse contexto, Jorge era visto como forasteiro, um herético e

---

[334] A inconformidade da comunidade cristã de Alexandria era tanta que após quatro dias da notícia da morte de Constâncio, em 26 de novembro de 361, eles se revoltaram, com a participaram inclusive de pagãos, capturando e linchando George, junto com dois funcionários da administração imperial (AMIANO MARCELINO, *História*, XXII, 11, 5, 6; SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, IV, 10, 11).

[335] Encontram-se tais relatos também em *História dos arianos* (48), *Cartas Festais* (26).

[336] Montanus palatinus ingressus est Alexandriam, eiusdem Augusti litteras Constantii dedit episcopo Athanasio, per quas vocabat eum occurrere ad comitatum. Ita Montanus nihil agens profectus est relinquens episcopum Alexandriae. Postmodum autem Diogenes, imperialis notarius, venit Alexandriam consulatu Arbitionis et Loliani (hoc est post annos II et menses IV ex profectione Montani de Alexandria) et incubuit omnibus Diogenes expellens egredi episcopum civitatem et omnes satis adstrixit. Autem acriter incumbens expugnabat ecclesiam et fecit insistens menses IV. Populo vero resistente Diogeni vehementer et judicibus, reversus est Diogenes sine effectu.

oportunista que desejava usurpar a posição legítima de Atanásio junto daquela comunidade (SILVA, 2001, p. 111; GIRARDET, 1974, p. 65; SIMONETTI, 1975, p. 225-226). Entretanto, no início de 356, Constâncio enviou novamente outro emissário com ordens claras de depor e prender Atanásio, a fim de que prestasse esclarecimentos, promovendo a elevação de Jorge ao cargo de bispo. Assim, o *dux* siriano e um notário chamado Hilário chegaram a Alexandria com uma tropa de soldados para impor as ordens do imperador, embora somente após meses de resistência por parte de Atanásio e dos seus apoiadores tenham conseguido invadir a igreja de Teonas, na qual o bispo alexandrino realizava uma celebração (ATANÁSIO, *História dos arianos*, 52; *História "Acephalus" e Índice Siríaco de Cartas Festais*, 5; *Apologia contra os arianos*, 24-25; *Cartas Festais*, 26)[337]. Habilidosamente, contudo, Atanásio escapou à prisão (como fizera antes por ocasião da sua fuga de 339), indo para o deserto no Alto Egito. Em um polêmico panfleto contra Constâncio, intitulado *História dos arianos* (55, 11-13)[338], ele descreveu o ocorrido nos seguintes termos:

> Heráclio, o cabeludo, uma autoridade egípcia, o Catafrônio (o "testa-caída"), Faustino, o catalão, e Bitino, o herege; esses instilavam um ódio ácido usando os mais jovens na reunião para veneração dos ídolos; diziam agir sob as ordens do imperador, e que era para atacar a Igreja e apedrejar o povo. Uma grande multidão foi detida, depois liberada — (todos) fugiram —, mas (mantiveram) ainda umas poucas mulheres [...]. O espetáculo era deplorável! Ora, uns poucos (ousaram) se sentar para a oração; de repente, uns jovens — todos nus — vieram portando pedras e paus! Era um arrastão: os ateus vinham golpeando com socos os corpos das mulheres pudicas, da cabeça até os pés, arrancando os seus véus, desonrando o seu compromisso religioso (lit.: "desnudando suas cabeças"); quando o seu guardião (lit.: "marido") correu para salvaguardá-las, os covardes repetiram com ele a mesma canalhice. Violências multiplicam cada vez mais novas violências! Mas depois de tanta violência, veio o auge da insolência. Cientes da honradez (que se espera) das moças solteiras, cujos ouvidos são imaculados — eles (também sabiam que) elas prefeririam mil vezes mais levar em combate espadas e munições do que tolerar uma verborragia tão chula, pronunciada no mais alto tom por eles! É desse jeito que os arianos inspiram os jovens! Gargalhavam, assistindo tudo acontecer. Enquanto isso, as moças pudicas e algumas outras mulheres casadas com honradez, fugiram para longe daquele latido como se foge de áspides prestes a dar o bote! E os inimigos de Cristo continuavam a colaborar: repetiam num coro aquele som que vinha dos jovens! Dava para ver a chuva das palavras pecaminosas que desabava sobre eles[339].

[337] Devido ao recorte da presente tese, não se há de fazer uma análise das últimas duas fugas de Atanásio. Em termos gerais é possível sintetizar o seguinte: em 24 de outubro de 362, ele foi novamente afastado da Sé de Alexandria pelas ordens do imperador Juliano, retornando em 5 de setembro de 363; o seu afastamento do cargo pela quinta e última vez decorreu de uma decisão do imperador Valente e durou de 5 de outubro de 365 a 31 de janeiro de 366, quando pôde voltar à igreja de Alexandria.

[338] O mesmo Atanásio (*História dos arianos*, 73) afirmou que alguns desses jovens foram ordenados como bispos arianos em todo o Egito.

[339] Ἡράκλειος ὁ κόμης τὸν ἔπαρχον τῆς Αἰγύπτου Καταφρόνιον, καὶ Φαυστῖνος τὸν Καθολικὸν, τόν τε Βιθυνὸν αἱρετικὸν ὄντα, καὶ παροξύνουσι τῶν ἀγοραίων τοὺς νεωτέρους καὶ σεβομένους εἴδωλα, ταύτην ἐντολὴν εἶναι βασιλέως λέγοντες, ἵνα ἐπέλθωσιν ἐκκλησία, καὶ λιθάσωσι τοὺς λαούς. Ἤδη μὲν οὖν ἦσαν οἱ πλεῖστοι τοῦ λαοῦ, γενομένης ἀπολύσεως, ἐξελθόντες, γυναικῶν δὲ ὀλίγων [...]. Καὶ θέαμα οἰκτρὸν ἦν· ἄρτι γὰρ ἦσαν ἀπὸ τῆς εὐχῆς

Fica evidente o exagero na narrativa atanasiana, mas alguns pontos são interessantes. Em primeiro lugar, o tom forte do relato; depois, o foco nas mulheres pudicas e casadas, pois se sabe que as mulheres eram fundamentais na base de apoio de qualquer clérigo no Egito daquele momento. Outros pontos que chamam a atenção são os usos dos jovens pagãos e nus para fazer esse chamado arrastão. Por fim, fica evidente que "auge da insolência" foram as palavras lançadas contra as mulheres. Atanásio nesse ponto da narrativa busca vincular arianos e pagãos e assim os desqualificar como irreligiosos e desordeiros perante o clero e a comunidade cristã egípcia. Existe aqui, sem dúvidas, uma luta pelo apoio da comunidade local que era, no fim, quem consolidava a legitimidade de qualquer bispo no tardo Império romano. Atanásio fortaleceu grandemente essa base de sustentação, pois, mesmo sendo afastado do cargo várias vezes, nunca perdeu a sua legitimidade perante a comunidade e o clero no Egito.

Entre 353 e 365, ocorreram ações tanto de Hilário quanto de Atanásio, porém, enquanto o bispo de Poitiers apenas se inteirava dos debates e das complicadas relações entre Império/Igreja (que só chegaram posteriormente ao Ocidente), o bispo alexandrino já era um defensor reconhecido do credo de Niceia. De certo modo, é possível afirmar que, se Hilário entrou nessa disputa sob os efeitos da resistência desempenhada por Atanásio nos anos anteriores, ambos almejaram orquestrar o mesmo propósito, qual seja, cooptar o apoio de Constâncio e dos eusebianos moderados (*homoiosianos*). Os acontecimentos que levaram os dois a realizar esse segundo movimento foram desdobramentos das empreitadas que primeiramente ocorreram no Sínodo de Arles (353) e depois em Milão (355) (SULPÍCIO SEVERO, *Crônica*, II, 39). Elas foram promovidas a princípio pelos apoiadores das ideias de Eusébio de Nicomédia e, na sequência, por Valente de Mursa, Saturnino de Arles e Ursácio de Singiduno (MESLIN, 1967, p. 35; GIRARDET, 1974, p. 65)[340]. Tendo em Atanásio o seu

---

ὀλίγαι καθεζόμεναι, καὶ γυμνοὶ μετὰ λίθων εὐθὺς καὶ ξύλων ἐπῆλθον οἱ νεώτεροι· καὶ τὰς μὲν ἐλίδαζον, τὰ δὲ τῶν παρθένων ἅγια σώματα κατέκοπτον πληγαῖς οἱ ἄθεοι, εἶλκόν τε τὰ σκεπάσματα, καὶ τὰς κεφαλάς αὐτῶν ἐγύμνουν, καὶ ἀνθελκούτας ἐλάκτιζον τοῖς ποσὶν οἱ δείλαιοι. Δεινὰ μὲν οὖν ταῦτα καὶ λίαν ἐστὶ δεινά· ἀλλὰ τὰ μετὰ ταῦτα δεινότερα, καὶ πάσης ὕβρεως ἀφορητότερα γέγονεν. Εἰδότες γὰρ τὸ σεμνὸν τῶν παρθένων, καὶ τὸ τῆς ακοῆς ἄχραντον, καὶ ὅτι μᾶλλον λίθους καὶ ξίφη ἢ τὰ τῆς αἰσχρορημοσύνης φέρειν δύνανται ῥήματα, τούτοις ἐχρῶντο κατ' αὐτῶν ἐπερχόμενοι· Ἀρειανοὶ δὲ ταῦτα τοῖς νεωτέροις ὑπέβαλλον· καὶ γὰρ ἐγέλων τούτων λεγομένων καὶ γιγνομένων. Καὶ αἱ μὲν ἅγιαι παρθένοι καὶ ἄλλαι σεμναὶ γυναῖκες ὡς ἀσπίδων δήγματα τὰ τοιαῦτα φθέγματα ἔφευγον· οἱ δὲ Χριστομάχοι συνήργουν, τάχα δὲ καὶ συνεφθέγγοντο τοῖς νεωτέρους· καὶ γὰρ ἥδοντο τοῖς παρ' ἐκείνων ἐκβαλλομένοις μετὰ ἀσεγείας ῥήμασιν.

[340] Os sínodos de Arles (353) e Milão (355), cujo propósito era confirmar a condenação de Atanásio, obtida em Tiro (335), por parte dos bispos Ocidentais. Quem se negou a subescrever a condenação foi exilado e entre os que se negaram estavam: Dionísio de Milão, Eusébio de Vercelli, Paulino de Tréveris, Lúcifer de Cagliaris e, pouco depois, em 355, Libério de Roma e Ósio de Córdoba.

principal oponente, esse grupo de bispos buscava atacar a sua imagem e reafirmar a sua condenação em Antioquia (338/339) em sínodos ocidentais, como o de Arles e Milão (BARNES, 1993, p. 45; DIEFENBACH, 2015, p. 357). Destarte, no desígnio de resolver tais impasses, esses bispos

> convocaram uma série de concílios em diversas cidades do Ocidente, como Arles (Arelate, Narbonensis I, = na França), Milão (Mediolanum, Liguria et Aemilia, na Itália) e Remine (Ariminum, Flaminia et Picenum, na Itália), e enviaram ao exílio quatro bispos que se opunham, entre eles Libério [...], o bispo de Roma. Hilário [...], bispo de Poitiers (Pictauis, Aquitania II, na França), Ocio [...], Bispo de Córdoba (Corduba, Baetica, na España) e, pela segunda vez, a Atanásio [...]; colocando no seu lugar partidários seus, como Ausêncio, a quem nomeou bispo de Milão, o Germínio, a quem colocou na sede de Sirmium (PÉREZ, 1997, p. 230).

Ladaria (2006, p. 7) assinala que, em 355, Hilário já se opunha aos bispos arianos na Gália (HILÁRIO, *Contra Constâncio,* 2)[341]. Nesse ano, os clérigos arianos Ursácio de Singidunum, Valente de Mursa e Saturninus de Arles convocaram um sínodo, que ocorreu na cidade de Milão, cuja finalidade era ratificar a condenação do bispo Atanásio de Alexandria, condenado anteriormente, no Sínodo de Arles (DANIÉLOU, 1969, p. 13; DOUAIS, 1875, p. 3). "Não consta a presença de Hilário nesse sínodo, nem tampouco a razão da sua provável ausência" (LADARIA, 2006, p. 7). Amparados pelo imperador Constâncio, tais clérigos confirmaram o exílio de Atanásio juntamente com os de Eusébio de Verceli[342], Dionísio de

[341] Se não se conhece a forma exata, nem o grau de eficácia de tal ruptura, também não se conhecem as razões dessa oposição tão abrupta de Hilário à política religiosa apoiada pelo imperador. O que o bispo de Poitiers sabia sobre a crise ariana naquela data? É inegável que o *In Matthaeum* (XVI, 4), se não contém uma exposição sistemática da teologia trinitária, reflete bem a tradição ocidental sobre a divindade de Jesus. Influenciado por Tertuliano e especialmente por Novaciano, Hilário parecia totalmente contrário a qualquer subordinação. Ele frequentemente insistiu na identidade de substância, ou natureza, entre o Pai e o Filho. O *In Matthaeum* seria então a primeira intervenção consciente na crise ariana? Não é possível ir tão longe. Não tanto porque os nomes de Ário, Astério ou qualquer outro teólogo oriental jamais seja mencionado nele, mas porque é necessário distinguir dois níveis nesse problema: o da orientação geral da doutrina e o do conhecimento preciso de um vocabulário técnico. No *In Matthaeum*, a doutrina hilariana está inteiramente de acordo com a ortodoxia tradicional das Igrejas ocidentais e é naturalmente oposta — mesmo que apenas por certo arcaísmo — às novas especulações da teologia oriental. A ausência de qualquer referência precisa ao *homoousios* niceno atesta a situação marginal de Hilário (*Sobre os Sínodos*, 91), dado o caráter já ultrapassado, desatualizado, da doutrina seguida pelo seu comentário, apesar das características do que viria a ser a ortodoxia (MESLIN,1968, p. 22).

[342] Originário de Cerdeña, leitor da igreja de Roma e primeiro bispo de Vercelli, foi um dos protagonistas da controvérsia ariana desde 355 a 364. Foi exilado para Escitópolis (Palestina) e depois para a Tebaida no Egito (DATTRINO, 2002, p. 542).

Milão[343] e Lúcifer de Cagliaris[344], que se recusaram a subscrever a condenação (MESLIN, 1967, p. 23-26). Sobre esse contexto Sulpício Severo (*Crônica*, II, 39) anotou o seguinte:

> Fez-se público um édito do imperador ordenando que os que não subscrevessem a condenação de Atanásio seriam enviados ao exílio. De resto, os conselhos dos nossos bispos reuniram-se em Arles e Béziers, cidades da Gália. Foi pedido que, antes de forçá-los a assinar contra Atanásio, eles deveriam discutir sobre a fé: contudo, Valente e os seus aliados queriam primeiro obter a condenação de Atanásio e não se atreviam a discutir sobre a fé[345].

Com efeito, Hilário de Poitiers não esteve, em uma primeira ocasião, diretamente vinculado às posturas político-eclesiásticas outorgadas no Concílio de Niceia (325)[346], porquanto no seu livro *Sobre os Sínodos* (91) explicitamente afirma que "jamais tinha ouvido falar da fé de Niceia antes de ir para o exílio", posicionando-se nos debates eclesiásticos antes do exílio (em 356) com base na teoria trinitária exposta nos livros *Sobre a Encarnação de Cristo* e *Contra Práxeas* de Tertuliano, o que teria lhe proporcionado certa autonomia em relação ao credo Niceno (HILÁRIO, *Comentários ao Evangelho de Mateus,* 26, 5*;* BUNRS, 2006, p. 287; MESLIN, 1963, p. 21; SMULDERS, 1944, p. 79)[347].

---

[343] Era bispo de Milão em 355, quando se realizou o concílio que viu a maioria antiariana ceder às pressões dos filoarianos e do próprio imperador Constâncio, assinando a condenação de Atanásio. Dionísio estava entre os pouquíssimos que se recusaram: foi por isso deposto — substituído por Ausêncio — e exilado para a Armênia (SIMONETTI, 2002c, p. 414).

[344] Foi representante do papa Libério no Concílio de Milão de 335, que devia reexaminar a questão de Atanásio. Nessa ocasião, escreveu a Eusébio de Nercelli, a fim de que não se dobrassem ao desejo do imperador Constâncio e não subscrevessem a condenação de Atanásio. Deposto e exilado, foi enviado para a Germanícia (Síria), depois para Eleuterópolis (Palestina) e finalmente para a Tebaida (SIMONETTI, 2002i, p. 862).

[345] Edictum ab imperatore proponitur, ut qui in damnationem Athanasii non subscriberent, in exsilium pellerentur. Ceterum a nostris tum apud Arelatem ac Bitteras, oppida Galliarum, episcoporum concilia fuere. Petebatur, ut priusquam in Athanasium subscribere cogerentur, de fide potius disceptarent. Sed Valens sociique eius prius Athanasii damnationem extorquere cupiebant, de fide certare non ausi.

[346] As atas do Concílio de Niceia não existem mais e é de se perguntar se já existiram. Em todo caso, ninguém nunca os viu, então os únicos documentos subsistentes desse conselho são os símbolos, os cânones e uma carta endereçada à Igreja de Alexandria. Essa carta, transcrita pelo arquivo de Atanásio (*O credo de Niceia*) e pelas *Histórias Eclesiásticas* de Sócrates (I, 9) e Teodoreto (I, 9). Também não se sabe exatamente "quantos bispos se reuniram no concílio de Niceia. A cifra de 318 participantes, reconhecida pela tradição, é transmitida por Hilário de Poitiers (*Contra Constâncio*, 27), que segue aqui a simbologia bíblica dos 318 servidores de Abraão. Já Eusébio de Cesareia (*Vida de Constantino, 3, 8)*, Teodoreto de Ciro (*História Eclesiástica*, I, 8, 1) e Atanásio de Alexandria (*História dos arianos*, 66) registram números menores: 250, 270 e 300 respectivamente" (SILVA, 2001, p. 104). Muitos dos bispos reunidos nesse concílio "apresentavam as marcas deixadas por perseguições anteriores: um tapa-olho, cobrindo um olho perdido, a claudicância provocada por tensões de jarretes ou tendões-de-aquiles cortados, ou as costas deformadas por trabalhos forçados nas minas da Fenícia" (RUBENSTEIN, 2001, p. 99; CAMERON, 1998).

[347] *Contra Praxean* é um tratado escrito por Tertuliano em 213 com o objetivo de elaborar uma fórmula doutrinaria que mantivesse a harmonia entre a unidade de Deus (contra o politeísmo) e a divindade do Filho (Cristo) sem

Frente a essa postura político-eclesiástica, Hilário rompeu com tais clérigos (355) (HILÁRIO, *Contra Constâncio*, 2)[348]. Daí a contraofensiva, juridicamente mais bem articulada, com a convocação de um sínodo que se realizou em 356 na cidade de Béziers localizada ao sul da Gália, sob coordenação do bispo Saturnino (MESLIN, 1963, p. 23; SIMONETTI, 1978 p. 42; BECKWITH, 2005, p. 25; BLANCHARD, 2009, p. 233)[349]. Forçado a comparecer "*per jactionem eorum pseudoapostolorum ad synodum Bitterensem compulsus"* (HILÁRIO, *Contra Constâncio*, 2). Hilário foi preparado para ter um debate político-doutrinário, porém os líderes da reunião não lhe abriram esse espaço, decretando prontamente a sua sentença de exílio (HILÁRIO, *Contra Valente e Ursácio*, I, II, *Sobre os Sínodos*, 2; SULPÍCIO SEVERO, *Crônica*, II, 39, 2).

Hanns Christof Brennecke (1984, p. 207) defende que o motivo e a temática do Sínodo Beziers (356) não estavam conectados aos de Arles e Milão, pois o de Béziers era para considerar o apoio eclesiástico que o usurpador Silvano teria tido do bispo Hilário de Poitiers. Meslin (1969, p. 23) informa que não se conhece o motivo da escolha da cidade de Béziers, nem o bispo responsável por ela à época. Também são desconhecidos os motivos pelos quais a reunião não se realizou em Arles, na Igreja de Saturnino (que foi o instigador do sínodo), ou mesmo em Viena, estadia de inverno de César Juliano.

Hilário deixou a Gália e se dirigiu à Frígia no outono de 356, antes mesmo de setembro, uma vez que no Conselho de Selêucia (setembro de 359), ele já estava no quarto ano do seu exílio, onde ele provavelmente escreveu o *Contra os arianos* (DOIGNON, 1971, p. 456; MESLIN, 1969, p. 25; ROCHE, 1987, p. 15)[350]. Permanecendo por quatro anos no exílio, Hilário (*Sobre os Sínodos*, *incipit*) mudou muitas vezes de residência, porquanto escreve aos seus colegas gauleses "de muitas cidades e províncias romanas" dizendo:

---

deixar de manter as distinções necessárias (contra modalismo) entre ambos. Assim, foi escrito para refutar a teologia monarquista construída por Práxeas (URIBARRI BILBAO, 1996, p. 134-136).

[348] Tal atitude pode ser entendida como um manifesto que testemunha uma reação de Hilário sendo submetida ao conhecimento dos seus colegas de episcopado; uma campanha de opinião pública cuja extensão não é conhecida, ainda que cumpra esclarecer não estar investida de uma autoridade coletiva canônica regular, sinodal.

[349] Hilário o chamou de "*Cabale de faux apôtres*" [conluio de falsos apóstolos] (HILÁRIO, *Contra Constâncio*, 20). A parcialidade do testemunho de Hilário é bem conhecida, mas não se conhecem os motivos da escolha da cidade de Béziers, em vez de Arles, a Igreja de Saturnino, que foi a instigadora deste sínodo, ou mesmo Viena, estadia de inverno com César Juliano (MESLIN, 1968, p.23).

[350] Jerônimo (*Sobre os homens ilustres*, 100), Sulpício Severo (*Crônica*, II, 42, 2) e Venâncio Fortunato (*Vida de S. Hilário e Radegunda de Poitiers*, 5) afirmam que Hilário foi enviado para a Frígia, na Ásia Menor, na região da atual Turquia. No entanto, o próprio Hilário, sendo mais preciso, afirma que esteve exilado "intra quas consisto", nas dez províncias da Frígia. Algo não muito comum, pois outros bispos tinham que ficar restritos a uma só cidade e nunca, como Hilário fez, participar de reuniões durante esse período.

> Queridos e bem-aventurados irmãos e colegas da província da Germânia primeira, Germânia segunda, Bélgica primeira, Bélgica segunda, Lagdunense primeira, Lagdunense segunda, Aquitânia, assim como das pessoas da Narbonense, clérigos de Tolosa e bispos da província da Bretanha,[351].

Cumpre destacar a omissão da província de Narbonensis, da qual Béziers fazia parte. O motivo teria sido o apoio dos seus bispos à proposta de Saturnino de Arles, Ursácio de Singidunum e Valente de Mursa (WILLIAMS, 1991, p. 215; BURNS, 1994, p. 280). Se realmente foram esses bispos de Narbonesis que depuseram Hilário, é possível concluir, então, que esse sínodo era de caráter provincial, pois controlado pelo quinto Cânon de Niceia. Tais sínodos só podiam se reunir duas vezes ao ano: a primeira na primavera, perto da Páscoa, e a outra no outono, na época da colheita. Isso parece acordar-se com o intervalo de tempo entre 7 de abril e 17 de maio de 356, momento em que o Sínodo teria ocorrido (BARNES, 1992, p. 134; DUVAL, 1968, p. 55).

A referência citada podia indicar ainda a existência de uma unidade entre os seus membros e mesmo de um grupo que se opunha à política anti-atanasiana (anterior ao Sínodo de Arles). Outra questão importante é saber se esses clérigos formavam uma conexão forte, pois, apesar da citação acima, no mesmo *Sobre os Sínodos* (I), Hilário reclamava do "silêncio prolongado" desde que fora ao exílio, pois escreveu várias vezes sem obter respostas. Depois descobriu que os seus colegas gauleses não tinham o seu endereço para responder às suas cartas, o que só reforça quão infirmes podiam ser as conexões do grupo.

Para Meslin, ainda que o exílio de Hilário tenha sido mais uma "medida de polícia" do que "uma sanção canônica", o mesmo não foi afastado da liderança do bispado de Poitiers, pois sequer ocorreu a ascensão de outro bispo para essa diocese (MESLIN, 1963, p. 24-25; DOIGNON, 2008, p. 279). No entanto, o que se sabe com segurança é que Hilário foi exilado, tanto por bispos, quanto pela posterior homologação de Constâncio. Assim sendo, é preciso se precaver contra análises unilaterais, que identifiquem o exílio como ato somente eclesiástico ou político, pois tudo indica ter sido uma medida de caráter político-eclesiástica.

Hilário (*Sobre os Sínodos*, I-II) assegura que no seu exílio teve a liberdade de se deslocar pelas províncias da Frígia[352], algo que certamente era negado a outros clérigos

---

[351] Dilectissimis et beatissimis Fratribus et coepiscopis provinciae Germaniae primae, et Germaniae secundae et primae Belgicae, et Belgicae secundae, et Lugdunensi primae, et Lugdunensi secundae, et provinciae Aquitanicae, et provinciae Noven-populanae, et ex Narbonansi plebibus et clericais Tolosanis, et provinciarum Britanniarum episcopais.

[352] Mapa VIII. Regiões da Frígia, por onde Hilário circulou.

ocidentais, como Lúcifer de Cagliaris e Eusébio de Vercelli (SULPÍCIO SEVERO, *Crônicas*, II, 45, 3; HENNE, 2006, p. 55; SIMONETTI, 2002, p. 43)[353]. Por conseguinte, é de se considerar que tal liberdade possibilitou a Hilário desenvolver o seu conhecimento sobre as doutrinas dos cristãos arianos, porquanto pôde estabelecer relações com o ambiente religioso e intelectual que era rico nesse tipo de especulação político-doutrinária (DOIGNON, 1971, p. 455-468).

Ainda assim, o motivo do exílio de Hilário não é realmente conhecido pela historiografia contemporânea: as posturas mais tradicionais, vinculadas à hagiografia, indicam que o bispo era um feroz defensor do credo de Niceia e que teria sido condenado por não subscrever as condenações de Atanásio (SUPÍCIO SEVERO, *Crônicas*, II, 39-45; BARNES, 1992, p. 129); por outro lado, há uma série de questões que contrariam tal entendimento, como o fato de que Hilário não parece ter tido conhecimento dos detalhes da controvérsia antes do seu exílio, além de jamais ter mencionado que a sua condenação tivesse relação com Atanásio ou símbolo niceno. Em *Apologetica responsa* (V), Hilário afirma taxativamente que foi exilado por defender Lúcifer de Cagliaris, o que o desconecta das medidas dos Sínodos de Arles e Milão, onde todos que se negaram a subscrever o afastamento de Atanásio foram condenados (SMULDERS, 1978, p. 234, FERNÁNDEZ, 2019, p.178; BARNES, 1992, p.137).

Na *Carta ao Impérador Constâncio* (2), Hilário apresenta o testemunho de Juliano para se defender das acusações políticas que o levaram ao exílio. O uso de tal testemunho gerou algumas dúvidas. A historiografia tenta fornecer algumas justificativas para compreender isso. Meslin (1963, p. 24-25) defende que tal referência auxiliava Hilário a afastar acusações de cunho político, uma vez que o bispo *pictaviense* tinha sido exilado por apoiar a revolta de Silvano em 355 e contava com a conhecida postura neutra de Juliano para reforçar a sua idoneidade[354]. Williams (1991, p. 211) esclarece que a mesma acusação feita contra Atanásio pode ter sido motivado por seu apoio a Magnêncio (BARNES, 1992, p. 129)[355]. No entanto, a presente investigação indica que não há base documental suficiente para afirmar se foram tais

[353] Durante o exílio, teve ocasião de censurar o *Sobre os Sínodos*, de Hilário, por considerá-lo moderado demais para com os adversários da fé nicena, no entanto, Hilário responde, em um documento intitulado de *Respostas apologéticas* (SIMONETTI, 2002i, p. 862; PETRI, 2011, p. 16-17).

[354] Hilário afirma a Constâncio que ele "foi enganado e o seu César trapaceado" pelos bispos que o rodeavam (HILÁRIO, *Carta ao imperador Constâncio*, 2).

[355] Para Brennecke (1984, p. 79-81), o clero ocidental, especificamente o da Gália, nutria simpatia por candidatos que pudessem usurpar o posto de imperador de Constâncio. Apresentando uma política altamente subordinacionista, Constâncio teria sido preterido perante Magnêncio, que teria mandado cunhar uma moeda com os símbolos do alfa e do ômega para fazer frente a essa política. Já Silvano teria morrido, segundo Amiano (*História*, XV, 5), em frente a uma igreja cristã, na qual participaria de um culto cristão.

acusações que levaram Hilário ao Oriente.

Fato é que, se da perspectiva tradicional a historiografia não possui base documental para apoiar os seus elogios, a interpretação política do exílio de Hilário também não possui robustez documental para se sustentar (BARNES, 1992, p. 129). Outras questões auxiliam a construir o contexto e os possíveis motivos do afastamento de Hilário, como quando o próprio bispo afirma: "Jamais tive conhecimento da fé de Niceia, exceto prestes a ser exilado" (HILÁRIO, *Sobre os sínodos*, 91)[356], embora já tivesse se afastado dos semiarianos antes disso (HILÁRIO, *Contra Constâncio*, 2). Esses fatos parecem sugerir algum tipo de resistência, alguma coalizão organizada, para enfrentar as ações anti-atanasianas apresentadas em Arles e Milão. Contudo, não há evidências sólidas que confirmem a existência de um grupo coordenado nesses moldes. Uma segunda pergunta que a supracitada referência instiga a formular é se um bispo de uma cidade como Poitiers, localizada na periferia da Gália, teria realmente, nessa época (360), autoridade para liderar um grupo contrário aos interesses hegemônicos, apoiados pelo próprio imperador (WILLIAMS, 1991, p. 205-206).

Frente a tantas questões e tão poucas evidências documentais para explicá-las, as últimas pesquisas têm direcionado as suas análises para os vestígios retirados dos escritos de Hilário, o que ele mesmo declarou sobre os motivos e as questões que o levaram ao exílio (WILLIAMS, 1991, p. 204; BARNES, 1992, p. 130; BURNS, 1994, p. 273; BECKWITH, 2005, p. 38; BARRY, 2016, p. 20). Em um artigo já clássico, intitulado "Hilary of Poitiers on his Exile", Barnes (1992, p. 134-136) defende dois pontos primordiais para que se compreendam tais motivos: o primeiro diz respeito à documentação hilariana, que se restringe a afirmar que ele estava exclusivamente receoso em relação ao avanço da política pró-ariana para o Ocidente; o segundo ponto afirma que tal reação à política eclesiástica apoiada pelo imperador Constâncio não o associa necessariamente à causa de Atanásio, uma vez que, durante o exílio, Hilário demonstrou ter uma postura mediadora ao afirmar que os termos *homoousianos* e *homoiousianos* dialogavam e, assim, demonstrou certa cordialidade com os credos deliberados no "Concílio da *Dedicatio*" de Antioquia (341) e com o Concílio de Sírmio, em 351, ambos apresentando condenações de Atanásio[357]. Esse fato talvez explique o porquê de Atanásio nunca ter mencionado Hilário como um aliado ocidental (HILÁRIO, *Sobre os Sínodos*, 28-33, 37-63).

[356] fidem Nicaenam numquam nisi exsulaturus audivi.

[357] No seu livro *Sobre os Sínodos* (9,3), Atanásio afirma que a fórmula do credo de Niceia (325) era suficiente, não sendo necessário acrescentar nada mais, demonstrando então uma postura doutrinária rígida.

Na Ásia Menor, Hilário aprofundou o seu conhecimento do idioma grego, lendo os escritos de Orígenes[358], que o influenciaram na sua sistematização exegética dos textos bíblicos (KANNENGIESSER, 1968, p. 129), podendo, portanto, utilizar-se tanto desses recursos adquiridos durante o exílio, quanto daqueles já existentes na "cultura típica das escolas ocidentais [...], que foram tomados de empréstimo a Cícero e Sêneca" (MORESCHINI & NORELLI, 2000, p. 324; DOIGNON, 1971, p. 532-533)[359].

No artigo "Negotiating Memories of Exile: Hilary of Poitiers in the writings of Sulpicius Severus", David Natal (2018, p. 215), rastreando a *Vida de Martinho* e a *Crônica*, ambas escritas por Sulpício Severo (360-425), indica que cada um desses tratados oferta uma versão distinta do exílio de Hilário de Poitiers. O primeiro escrito, desenvolvido e divulgado logo após uma série de usurpações na Gália, exime o imperador da responsabilidade dessas e apresenta Hilário como modelo de cidadão leal aos princípios romanos. No entanto, na sua *Crônica*, Severo lança mão da imagem de Hilário para deslegitimar o imperador, considerado semi-ariano, e atribuir à Gália um papel de corajosa resiliência aos hereges, enquanto vítima das suas perseguições. Assim como Gregório de Nazianzo (330-390) utilizou-se da poderosa imagem de Atanásio, e Atanásio usara daquela de Constantino, agora Severo faria o mesmo movimento com a imagem de Hilário para orquestrar uma boa memória do seu mestre, Martinho de Tour[360], pois "a delicada posição política e eclesiástica de Martinho no final do

[358] Orígenes é, junto com Cipriano, o autor pré-niceno do qual existe o maior número de dados biográficos: escassos em suas obras, abundantes ao contrário no livro VI da *História Eclesiástica* de Eusébio; a esses cumpre acrescentar as notícias dadas por Jerônimo e por Fócio, provenientes de obras perdidas de Eusébio. Suas relações com os alunos e os programas de seu ensino estão descritas no *Discurso de agradecimento* de Gregório o Taumaturgo. Orígenes, cognominado Adamâncio, o homem de aço, ou de diamante, nasceu verossimilmente em Alexandria, de uma família cristã. Recebeu do pai Leônides uma educação particularmente profunda, grega e bíblica. Mas quando, em 202, Leônidas sofreu o martírio durante a perseguição de Septímio Severo, os bens da sua família foram confiscados (CROUZEL, 2002, p. 1045).

[359] Mary Emmanuel Mann (1936, p. 21; HAARHOFF, 1920, p. 43), em seu livro intitulado *The Clausulae of St. Hilary of Poitiers*, defende que há muitas formas métricas nos escritos de Hilário e essas são semelhantes às encontradas nos textos de Cícero e esta variedade não se deve ao acaso do uso, pois é altamente provável que o clérigo considerasse cadências harmoniosas adequadas ao conteúdo de seus escritos, já que, de fato, no *Contra os arianos* (I, 38), há um registro disso, especificamente pedindo a Deus que lhe seja dado um estilo digno de seu assunto: "Tribue ergo nobis verborum significationem, intelligentia lumen, dictorum honorem, veritatis fidem". Portanto, é possível supor, sem exagero, que nascido de uma *gens* rica e de linhagem pagã, Hilário tenha sido educado nas melhores escolas retóricas do Ocidente, esforçando-se conscientemente para imitar o sistema métrico dos modelos clássicos.

[360] Nasceu por volta de 316-317 e morreu aos 81 anos de idade em 397. Oriundo de Sabaria, cidade da Panônia, educou-se em Ticino, na Itália, sendo originário de uma *gens* rica e pagã. O seu pai no início foi soldado e, mais tarde, tribuno militar. Abraçando a carreira militar na adolescência, ele foi ativo na cavalaria pessoal do imperador Constâncio e depois sob César Juliano, mas não voluntariamente, porque desde os primeiros anos da sua infância teria se consagrado a Deus (SULPÍCIO SEVERO, *Vida de Martin*, 2; CODOÑER, 1987, p. 140).

século IV moldou a maneira como Hilário foi descrito na hagiografia. Esse último desempenhou um papel de apoio à narrativa" (NATAL, 2018, p. 220).

Assim como as imagens Ário serviram de apoio às propostas e à própria legitimidade de Atanásio e Hilário, a imagem desses também foram reutilizadas por aqueles que desejavam adquirir poder e legitimidade a partir do que veio a se tornar o seu legado no futuro. Nesse sentido, cumpre refletir historicamente sobre as carreiras desses bispos, uma vez que elas também foram utilizadas de diferentes modos por grupos político-religiosos como suportes para a sua autoridade.

Capítulo III

MEMÓRIAS JUDAICO-CRISTÃS E LEGITIMIDADE ECLESIÁSTICA: CONSTRUINDO INIMIGOS E EDIFICANDO ALIANÇAS

> Depois que justificam as palavras de Deus, forçam uma interpretação de acordo com o seu próprio modo de pensar; se alguém tenta convencê-los, replicando-os, não importa com quais argumentos, retratarão que estão certos na sua ideia e que são os outros que pensam equivocadamente (ATANÁSIO, *Orações contra os arianos*, I, 37)[361].

> Que ninguém pense que me deve julgar pelo início da carta, antes da conclusão do texto. Com efeito, sem conhecer a lógica dos enunciados até ao fim, é injusto passar uma frase preconcebida desde o início de uma argumentação ainda desconhecida; pois não se deve julgar sobre os primeiros passos que se dão em direção ao conhecimento, mas sobre o caminho já percorrido para o conhecimento (HILÁRIO, *Sobre os Sínodos*, 6)[362.]

3.1 – Regimes de memórias cristãs e legitimidade eclesiástica: os usos dos textos bíblicos nas narrativas de Atanásio e Hilário

O ponto central dos conflitos em que os bispos de Alexandria e Poitiers estavam imersos era pelo controle, a aplicação e o estabelecimento de um regime que tentaria gerenciar as interpretações de precisas passagens das Escrituras. Os usos que esses homens faziam de elementos do passado, o poder que detinham com tais manobras, são aspectos importantes para a presente tese. Tratava-se de uma guerra pelo domínio da palavra, do passado e do presente, isto é, uma batalha pela imposição de um único canal de interpretação de certos eventos,

[361] Ἐπειδὴ δὲ προφασίζονται τὰ θεῖα λόγια, καὶ βιάζονται παρεξηγεῖσθαι ταῦτα κατὰ τὸν ἴδιον νοῦν, ἀναγκαῖον τοσοῦτον ἀποκρίνασθαι τούτοις, ὅσον ἐκδικῆσαι τὰ ῥητὰ, καὶ δεῖξαι ταῦτα μὲν ὀρθὴν ἔχοντα τὴν διάνοιαν, ἐκείνους δὲ κακῶς φρονοῦντας.

[362] ne quisquam de me ante sermonis consumationem per litterarum exordia existimet judicandum. Iniquum est enim, non comperta usque ad finem ratione dictorum, praejudicatam sententiam ex initiis quorum causa adhuc ignoretur afferre: cum non de inchoatis ad cognoscendum, sed de absolutis ad cognitionem sit judicandum.

personagens e ensinamentos do passado bíblico. Para compreender de que modo tais litigantes realizavam as suas tarefas é preciso refletir sobre o regime de memória cristã.

Em *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*, de Henri Bergson (1999), há uma série de argumentos que suscitam considerações instigantes sobre a memória. Existem, segundo Begson (1999, p. 30-31), dois tipos de memória: uma memória-contração, na qual múltiplas lembranças são contraídas em um ponto mínimo gerando assim orientação; e uma memória-lembrança, que seria toda a extensão das lembranças passadas. Corroborando tal raciocínio, Joël Candau (2012, p. 9) assevera em *Memória e identidade* que a memória é sempre a consubstancialização atualizada do passado, "mais do que uma reconstituição fiel do mesmo". Gilberto Velho (2003, p. 101) assegura ainda que projetos e memórias "são amarras fundamentais. São visões retrospectivas e prospectivas que situam o indivíduo [...] dentro de uma conjuntura de vida, na sucessão das etapas da sua trajetória". Tais questões podem ser observadas no documento de Hilário aqui analisado (*Contra os arianos,* II, 23), no qual apresenta uma verdadeira diatribe bíblica:

> Que apareçam novos apostolados, mas a partir do anticristo, pregadores que zombam do Filho de Deus com todo tipo de insulto, e ouçam: "Eu saí do Pai" (Jo. 16, 28), e: "o Filho está no seio do Pai" (Jo. 1, 18); e: "Eu e o Pai somos um" (Jo. 10, 30), e: "Eu estou no pai, e o pai, em mim" (Jo. 14, 11). E, por fim, que se irritem junto com os judeus, pois Cristo, reconhecendo para si o próprio Deus Pai, fez-se igual a Deus: e, junto com eles, ouçam: "crede nas minhas obras, pois o Pai está em mim, e eu, no Pai" (Jo. 10, 30). Portanto, este inabalável fundamento é uno, una esta rocha favorável da fé confessada pela boca de Pedro: "Tu és o Filho do Deus vivo" (Mat. 16, 17). Isso contém em si tantos argumentos da verdade quanto questões de perversidade, e calúnias de infidelidade serão levantadas[363].

O que o bispo *pictaviense* realiza na citação acima é algo recorrente e comum também nas orações de Atanásio, qual seja, elencar uma série de passagens bíblicas afirmando certa relação entre Jesus e Deus para sugerir o seu próprio posicionamento acerca de questões eclesiásticas. Dentre as múltiplas citações que poderiam ser utilizadas, eles concentram os seus argumentos naqueles usos que os fortalecem. O passado é dessa forma atualizado para orientar e fortalecer um projeto, uma proposta de organização da comunidade através da configuração da imagem do seu principal personagem, Jesus.

---

[363] Exsistant novelli apostolatus, sed ab antichristo, praedicatores, omni contumelia Dei Filium illudentes, et audiant: *Ego de Patre exivi* (ib. 16, 28); et: *Filius in Patris sinu* (ib. 1, 18); et: *Ego et Pater unum sumus* (ib. 10, 30); et: *Ego in Patre, et Pater in me* (ib. 14, 11). Et postremo una cum judaeis irascantur, quod Christus proprium sibi Patrem Deum confitens, aequalem se Deo fecerit: et una cum iis audiant: *Vel operibus meis credite, quia Pater in me, et ego in Patre* (ib. 10, 38). Unum igitur hoc est immobile fundamentum, una haec felix fidei petra Petri ore confessa: *Tu es Filius Dei vivi* (Math. 16, 17), tanta in se sustinens argumenta veritatis, quantae perversitatum quaestiones et infidelitatis calumniae movebuntur.

Atentando-se a um tratamento teórico-metodológico adequado, tais posturas sobre a "atualização do passado", através das narrativas de cunho memorialístico, podem auxiliar a compreender nomeadamente os modos pelos quais os clérigos cristãos realizaram o seguinte processo: uma contração de imagens bíblicas em uma só memória arrogada como a única legítima, almejando unificar as múltiplas orientações que seriam coordenadas por uma unicidade cristã, mais harmonizada com a nova relação com o Império Romano. Ao mesmo tempo, ambicionavam expulsar para fora do *status* de legalidade todos os outros modos de compreensão e orientação das diferentes e, não raro, contraditórias formas de vida cristã igualmente enraizadas nas muitas experiências que se pretendiam apostólicas. Atanásio inicia suas *Orações contra os arianos* (I, 1) da seguinte forma:

> Em relação às heresias, quaisquer que sejam elas, que da Verdade estão fugidias, e que podem deixar os espíritos loucos, estão no seu auge e, junto à impiedade de todos, chegaram a nível gritante. O "Bem Longe de nós", como escreveu o venturoso João, poderia ser encontrado nesta evidência: de que isso nem foi, nem continua; o "Conosco" é a maneira correta de pensar. Aliás, como disse o Salvador, "não direcionar os pensamentos conosco é ficar desperdiçando" na companhia do acusador, que persegue os dorminhocos, no ponto em que, ao semear o veneno da sua própria perdição, compartilham a sua destruição[364].

Percebe-se claramente que Atanásio (*Orações contra os arianos*, I, 3) procura primeiro ligar os seus concorrentes ao *status* de heréticos, vinculando-os a outras posturas já tradicionalmente combatidas desde a época de Jesus e dos Apóstolos. Em um segundo momento, salienta que não é só a sua avaliação sobre tais posturas que as qualifica como errôneas, mas a própria opinião de João e do Salvador, Jesus. A citação demonstra Atanásio procurando "presentificar" o passado bíblico que surge para condenar como um juiz os inovadores. Atanásio finaliza tal parágrafo atrelando os seus concorrentes ao demônio e a serpente, acusando, assim, as suas intenções de convencer os outros das suas loucuras.

O que Atanásio e Hilário estão abordando é um dos problemas fundamentais da Igreja naquele momento: quais são as bases da unicidade cristã? Os dois bispos enfrentavam uma variedade de maneiras igualmente legítimas de ser cristão e vivenciavam um processo de busca por delimitações da aceitabilidade desses comportamentos. Esses princípios deviam orientar os cristãos quanto a um modo único de apropriação do polissêmico passado judaico-cristão,

---

[364] Αἱ μὲν αἱρέσεις, ὅσαι τῆς ἀληθείας ἀπέστησαν, ἐπινοήσασαι μανίαν ἑαυταῖς φανεραὶ τυγχάνουσι, καὶ τούτων ἡ ἀσέβεια πάλαι πᾶσιν ἔκδηλος γέγονε. Τὸ γὰρ "ἐξελθεῖν ἀφ' ἡμῶν" τοὺς ταῦτα ἐφευρόντας δῆλον ἂν εἴη, ὡς ἔγραφεν ὁ μακάριος Ἰωάννης, ὅτι τῶν τοιούτων οὔτε ἦν, οὔτε νῦν ἐστι "μεθ' ἡμῶν" τὸ φρόνημα. Διὸ καὶ, ὡς εἶπεν ὁ Σωτὴρ, "Μὴ συνάγοντες μεθ' ἡμών, σκορπίζουσι" μετὰ τοῦ διαβόλου, παρατηρούμενοι τοὺς κοιμωμένους, ἵνα, τὸν ἴδιον ἰὸν τῆς ἀπωλείας ἐπισπείραντες, ἔχωσι τοὺς συναποθνήσκοντας ἑαυτοῖς.

segundo um sistema doutrinal capaz de consolidar essa apropriação, propiciando que os obedientes vivam em concórdia e os destoantes sejam estigmatizados e excluídos da vida comunitária (RUSCH, 2006, p. 224).

Essa documentação reforça a percepção de que as experiências em relação aos ensinamentos e significados de Jesus de Nazaré foram desde o início plurais e que a suas recepções foram seletivas e dialógicas até mesmo no século IV. Alberto Camplani (2003, p. 73) afirma que, "com Atanásio, há a plena percepção de um mundo cristão dividido entre estruturas concorrentes, que implementam múltiplas estratégias para conquistar os fiéis". Isso apenas reforça a percepção de que essas estruturas são, na verdade, os modos pelos quais clérigos e fiéis (re)apresentavam e (re)ordenavam de forma muito criativa/funcional todos os eventos bíblicos por meio de encadeamentos que geravam sentidos/orientações diversas e até mesmo contraopostas. Os acontencimentos bíblicos possibilitavam aos indivíduos a incorporação fantasmática de elementos simbolicamente substancializados em sistemas doutrinários e dogmáticos capazes de estabelecer poderes e legitimidades. Assim, a construção dessa memória implicava a "retenção efetiva e quente dos 'traços' inscritos na tensão tridimensional do tempo que permanentemente a tece" (CATROGA, 2009, p. 16).

As imagens e os acontecimentos eram a matéria-prima por excelência na construção de memórias. Essas são aqui entendidas como (re)apresentações e (re)encadeamentos de um *tópos koinós* (lugar-comum), constituindo uma figura ou marco social comum que produz as mais básicas estruturas conectivas responsáveis pela formação de uma unicidade cristã[365]. Sem esse tipo de figura, não haveria um dos elementos básicos para conferir sentido e orientação a esse sistema de crenças. E um dos principais elementos para consolidar isso é a memória e, portanto, a conectividade entre uma concepção de passado com o presente, a partir de nomes, eventos e ensinamentos bíblicos. Segundo Hilário (*Contra os arianos*, I, 38), essa estratégia

> chama-nos a participar do espírito dos profetas e dos apóstolos, para que compreendamos as suas palavras no sentido próprio em que eles falaram, e não em outro, e respeitemos as propriedades das palavras em suas próprias significações. Devemos falar daquilo que foi pregado por eles como mistério[366].

[365] Outros tipos de encadeamento dessas imagens produtoras de memórias criam formas de continuidade ou descontinuidade que legitimariam um ou outro tipo de ordem político-religiosa. Assim, a trama imagética de uma memória comunicativa, que denota um passado recente, com uma memória cultural, orienta-se por meio de pontos relativamente fixos no passado e pode editar unidades simbólicas que legitimam alguns grupos em detrimento de outros.

[366] et ad consortium vel prophetalis vel apostolici spiritus voces: ut dicta eorum non alio quam ipsi locuti sunt sensu apprehendamus, verborumque proprietates iisdem rerum significationibus exsequamur. Locuturi enim sumus, quae ab iis in sacramento praedicata sunt.

Em tal conjuntura, Hilário apresenta um interessantíssimo debate sobre o verdadeiro sentido do que foi dito pelos profetas e apóstolos, uma disputa pelo poder de determinar tais significados e os aplicar no discurso. O que deixa claro que tais ditos e feitos não só eram instituidores de legitimidade, mas também provocavam celeumas em torno do que podiam determinar na fabricação dos códigos de condutas entre os indivíduos. É assim que cumpre entender o emprego de certos elementos comuns às comunidades cristãs — como, por exemplo, a morte de Cristo na cruz —, ainda que não tivessem até aquele momento uma interpretação unificada e institucionalizada. Desse modo, diante dos deveres com o Império Romano no século IV, os clérigos foram forçados a intensificar a unificação das liturgias eclesiásticas, uma vez que, no caso delas,

> se trata de ocasiões rituais durante as quais a incitação emocional produz sentimentos de camaradagem, necessários para o êxito de uma ocasião social ampla e heterogenia. A linguagem reflete uma busca por símbolos perfumados por associações compartilhadas que terá a virtude de suspender a crítica e unir grupos diversos. É possível que os elementos místicos dos decretos romanos sirvam a um fim similar. A fusão de deus e imperador refletia a coalizão da ordem moral e a ordem política (HOPKINS, 1981, p. 234).

A presente tese alvitra refletir sobre a (re)estruturação e institucionalização desses limites próprios de tecelagens argumentativas a partir de imagens bíblicas[367], isto é, marcos culturais comuns à tradição judaico-cristã, para renovar as suas relações com o Império Romano tardio e promover a unicidade das comunidades cristãs. Com o objetivo de elucidar essas aproximações, "é possível falar plenamente de uma mnemotécnica cultural e ritual, que está a serviço da memória vinculante que tem por objetivo substanciar e estabelecer uma memória coletiva" (ASSMANN, 2008, p. 34). O imperador e os grupos eclesiásticos estavam bem interessados na autoridade outorgada por tais reordenamentos simbólicos, pois:

> As imagens têm poder e, portanto, o soberano tem a obrigação de utilizá-las como fundamentos do seu poder político. A política é geradora de efeitos de ordem e segurança; deve impor-se não pela coerção ou explicação de sua conduta, mas através do espetacular das imagens capazes de reforçar a adesão e de colocar as pessoas em movimento (GONÇALVES, 2004, p. 113-114).

[367] O debate gira em torno do poder de controlar o encadeamento de estruturas conectivas que organizariam os vínculos imagéticos, abstraídos da tradição judaico-cristã e moldados em uma forma greco-romana, entre as imagens de Cristo e Deus. Tais embates poderiam estabelecer tipos distintos de legitimidade ao poder do soberano romano, que era simbolicamente vinculado a Cristo e ao Deus cristão.

Nessa linha, Geertz (2008, p. 89) assevera que o conceito de religião ultrapassa os seus limites meramente metafísicos, pois ordena um conjunto de orientações que deliberam sobre modos de agir em praticamente todos os campos. Assim, a doutrina, enquanto gestora dessas imagens, apresenta uma sinopse da ordem cósmica, um conjunto de crenças religiosas, representando um polimento no mundo das relações sociais e dos acontecimentos.

No livro *Em nome da (in)diferença: o mito grego e os apologistas cristãos do segundo século,* Jacyntho Lins Brandão (2014, p. 23) argumenta que o cristianismo, enquanto produto de um ambiente helenístico, "começa a assumir os contornos de uma 'religião' pelo estabelecimento de dogmas e pela exclusão do que se consideraria heterodoxo". Para Brandão (2014, p. 30) foi tão-somente pela formação de fronteiras, que eram bem fluidas, tanto entre o "seu irmão siamês, o 'judaísmo', quanto do seu, no mínimo, padrasto, o 'paganismo', [...] que se torna possível a criação da própria ideia de 'religião'"[368].

Como sistemas plurais, os cristianismos podem ser compreendidos como crenças que dialogam e divergem tanto entre si, quanto com as pagãs, todavia, mais do que essencialismos, esses sistemas são também grades interpretativas, capazes de auxiliar na compreensão da complexa rede de significados provinda das mensagens apostólicas (GEERTZ, 2008, p. 90). Essas mensagens acabam por organizar, agenciar e vigiar/punir as condutas aceitáveis e aquelas intoleráveis para certa ortodoxia. Sobre isso, Atanásio (*Orações contra os arianos*, III, 1) inicia o seu terceiro discurso afirmando o seguinte:

> Os ariomaníacos, ao que parece, assumindo a culpa — e uma única vez basta — de que se tornaram apóstatas e transgressores da verdade, na sua paixão pelo combate, atraem para si mesmos o que está escrito: "quando o ímpio desce até o abismo do mal, sente-se desprezível!". Na verdade, eles não desistem quando são derrotados, nem mudam de ideia se forem calados! Mas como está escrito: "na visão do idólatra, perde-se o decoro completamente", graças aos seus pecados[369].

Para escrutinar tais questões, é importante que se forje uma ferramenta específica para auxiliar na reflexão sobre os conflitos eclesiásticos do século IV e os agenciamentos de um passado judaico-cristão cunhado especialmente para responder e orientar as resoluções de

[368] Religião que implicaria um conjunto de fenômenos separados de outras esferas da vida social, algo impensável no século IV, que tinha os sistemas religiosos como fatores importantes para criar e manter a concórdia social (SMITH, 2006, p. 20).

[369] Οἱ Ἀρειομανῖται, ὡς ἔοικε, κρίναντες ἅπαξ ἀποστάται γενέσθαι καὶ παραβάται τῆς ἀληθείας, φιλονεικοῦσιν εἰς ἑαυτούς ἑλκῦσαι τὸ γεγραμμένον "ὅταν ἔλθῃ ἀσεβὴς εἰς βάθος κακῶν, καταφρονεῖ·" οὔτε γὰρ ἐλεγχόμενοι παύονται, οὔτε ἀποροῦντες ἐντρέπονται· ἀλλ' ὡς "πόρνης ὄψις, ἀπηναισχύνθησαν πρὸς πάντας" ἐν ταῖς ἀσεβείαις".

tais disputas. Para tanto, o conceito de regime de memória cristã, que se articula de modo a revelar as rupturas/permanências com o passado bíblico, isto é, de que modo foram (re)harmonizadas e (re)apresentadas em uma continuidade narrativa buscando legitimar um sistema político-religioso específico[370]. Logo, tal trabalho está direcionado a explorar "como os homens lembram, assim como o uso que fazem dessa lembrança, ou seja, como eles gerem a memória" (ARANTES JÚNIOR, 2014, p. 68).

As construções de tramas narrativas calcadas em elementos provenientes de um passado são tecidas em vista de elementos meta-narrativos que ordenam o uso das reminiscências. Ambicionando perpetuar-se como ortodoxia, essas atividades eram ancoradas nos usos que os homens faziam do passado, vivido ou imaginado, com vistas a estabelecer uma hegemonia no presente e estabelecer projetos de futuro. Assim, há também uma orientação temporal nessas narrativas, pois, ao mesmo tempo em que remetem ao passado, como fundamentos legitimadores de certas práticas, elas também fomentam uma perspectiva de orientação para o futuro.

Forjado para auxiliar a compreender de que modo as narrativas cristãs carregam em seu bojo um paradoxo temporal, o conceito de regime de memória cristã — assim como o de Antiguidade Tardia — são permeados pelo que Marrou (1980, p. 25) chamou de "pseudomorfose". Ideia análoga pode corroborar a análise dos gerenciamentos de continuidades/rupturas com relação a elementos judaico-cristãos e greco-romanos nas narrativas de Atanásio e Hilário. Os seus escritos buscavam (re)apresentar e (re)empregar imagens capazes de formar sistemas que engendrariam associações/conexões simbólicas entre as mais divergentes posturas eclesiásticas no Império Romano tardio. Nessa linha, Marrou (1980, p. 24-25) salienta que

> não é uma ruptura total com o passado; a brusca mutação de que se falou não é uma revolução que tenha acarretado uma transformação radical; é servindo-se de processos técnicos e formas herdadas do passado, que essa alma nova conseguiu, mal ou bem, manifestar-se: "essa alma jovem, encarnada pelo espírito da civilização antiga, incapaz de se mover em liberdade plena", e tentando acomodar-se a essas formas que eram, no fundo, estranhas ao seu espírito[371].

[370] Não havia apenas um único regime de memória [...] e sim várias orientações metanarrativas na construção dos discursos. Nunca houve um regime de memória homogêneo que atingiu a todos no mesmo tempo; claro que alguns elementos podem permanecer, mas outros mudam sua intensidade estrutural (ARANTES JÚNIOR, 2008 p. 80).

[371] Trata-se de uma bela formulação de Marrou, mas o seu último ponto precisaria ser revisado: a incorporação desse tipo de associação aparece aí como algo estranho aos romanos, restringindo-se aos cristãos, mas as ações de cooptar, adaptar e incorporar-se a elementos externos é uma das características mais marcantes de romanos e cristãos. Não há essência ou pureza na constituição das suas culturas.

Tributário da longa duração braudeliana, o conceito de regime de memória cristã auxilia a refletir sobre um procedimento eclesiástico que buscava canalizar uma continuidade de experiências bíblicas reempregadas para validar propostas doutrinárias com traços específicos desse passado evocados com o objetivo de acirrar fronteiras entre as comunidades cristãs. Em suma, "trata-se dos aspectos metanarrativos que orientam a construção de relatos memorialísticos" (ARANTES JÚNIOR, 2014, p. 18). Destarte, a presente pesquisa busca escrutinar

> como os vários elementos compostos por lembranças estão articulados socialmente para formar uma memória social e, com isso, gerar uma identidade compartilhada [...]. O aporte mencionado margeia nossa discussão sobre usos distintos que as sociedades fazem do ato de lembrar, especialmente sobre como ocorre à gestão da memória e do esquecimento, e sobre quais elementos exteriores e interiores concorrem neste trabalho, ou seja, por que e como o dado enunciado vai ser lembrado e o que e como deve ser esquecido (ARANTES JÚNIOR, 2008, p. 76-77).

A proposta é que tal categoria conceitual potencialize a reflexão sobre as tecelagens de traços provenientes tanto de longa quanto de curta duração. Ambos os bispos manejaram esse material bíblico como um conjunto de ferramentas poderosas para concatenar as temporalidades e consolidar os seus laços sociais a partir de uma ideia de passado comum. Fundamentando-se em narrativas de legalidade e poder, eles buscam empregar estratégias de unificação das múltiplas vertentes cristãs sob as suas lideranças.

Os dados do passado outorgavam legitimidade às construções de memórias, abrindo aos indivíduos a possibilidade de compartilhar experiências provindas de uma cadeia de tradições, para muito além das suas vidas pessoais. Portanto, compreende-se que "as palavras carregam em si uma carga de experiências passadas e projetam valores" (ARANTES JÚNIOR, 2008, p. 78). Assim, em *Os passos do homem como restolho do tempo: memória e fim do fim da História*, Fernando Catroga (2009, p. 64) ressalta que, na narrativa cristã,

> a verdade do narrado provinha da autoridade do Livro e da Igreja, isto é, o passado só podia ser objeto historiográfico se a razão de ser dos acontecimentos fosse apreendida através da fé, o que colocava o texto sagrado como exclusivo paradigma de explicação do sentido do tempo. E o pretérito, objeto de fé, contrastava com o presente, objeto de conhecimento.

Destarte, os usos de imagens bíblicas tecendo sistemas doutrinários eram capazes de proporcionar aos indivíduos experiências históricas, ultrapassando a ordem mais limitada das suas próprias vidas. Por essa perspectiva, os elementos formavam conexões memorialísticas,

como “peças do passado rememoradas em uma unidade temporal aberta para o futuro, oferecendo às pessoas uma interpretação da mudança temporal. Elas precisam dessa interpretação para ajudar os movimentos temporais” (RÜSEN, 2009, p. 164). Nesse caminho, Catroga (2009, p. 7) defende que a cada

> passo que o homem dá para frente tem na pegada anterior a sua condição de possibilidade [...] como reservas de memória e de história. Seja como for, eles são sinais que o impedem de ser só presente ou só futuro [...] [como] ritualização do que não se quer nem se poder ser olhado de frente. Ente memorioso imbuído de expectativas, o homem, ao narrar-se como história, apazigua os acontecimentos, inscrevendo-os em espaços e tempos que ordena por eixos de sentido [...] o diálogo com os signos da ausência é uma *re-presentificação*, mediante a qual, ao darem futuros ao passado, os vivos estão a afiançar um futuro para si próprios.

Dessa perspectiva organizacional, a memória cristã tece os eventos bíblicos, rememorando-os por uma canalização temporal em diálogo com as perspectivas de um futuro, dando aos indivíduos orientações/sentidos para as mudanças temporais (RÜSEN, 2009, p. 164). Proveniente de dois caminhos diferentes, o conceito de regime de memória cristã é, em um primeiro momento, devedor dos raciocínios desenvolvidos a partir do livro *Régimes d’historicités*, do historiador François Hartog (1996, p. 132), que o compreende como

> um quadro de pensamento de longa duração, uma respirada, uma rítmica, uma ordem do tempo que permite e que proíbe pensar certas coisas. [...] [U]m regime de historicidade reformula, “recicla” elementos anteriores da relação do tempo, para fazê-los dizer outra coisa de maneira diferente.

Quando se avaliam os regimes de memória desenvolvidos nos escritos de Atanásio e Hilário, compreende-se que eles estavam empenhados em tecer modos específicos pelos quais os cristãos deviam orientar-se a partir de um passado bíblico funcional articulado de acordo as necessidades do seu presente. Ou seja, buscaram organizar um canal em que esse processo de (re)memorização seguisse, compondo assim uma orientação, e gerasse significados político-religiosos capazes de produzir concórdias entre os membros dessas comunidades. O que tais eventos revelam é a pretensão de um processo onde os clérigos estavam cada vez mais empenhados em gerar, em todas as comunidades, um sentimento de pertencimento e “ainda ser diferentes na dimensão temporal, isso nos termos de suas vidas através de diferentes gerações” (RÜSEN, 2009, p. 166). Isso demonstra que tais bispos procuraram demarcar os limites do tolerável, por oposição àquilo que toda a comunidades deveria rechaçar.

Para ambos os bispos, a verdade era revelada através de critérios internos do discurso bíblico. Nesse sentido, os testemunhos bíblicos eram o que possibilitava “adiar o esquecimento

dos grandes momentos (Heródoto), ou fornecer uma ferramenta que permitisse não prever, mas compreender, no futuro, o que vai acontecer (Tucídides)" e mesmo deliberar sobre os conflitos do presente a partir dos exemplos do passado (HARTOG, 2013, p. 12-13; CATROGA, 2009, p. 64-65).

Desde o século I da era comum, a testemunha tornou-se para os cristãos uma "figura indispensável, crucial para o estabelecimento da validação de uma cadeia de tradição" (HARTOG, 2011, p. 217). Esse processo sistematizaria um regime tido pelos clérigos como um elemento de segurança capaz de potencializar a constituição de doutrinas e dogmas. Esses bispos não viram ou ouviram grande parte dos eventos narrados por eles, porém produziram múltiplas ressignificações desses testemunhos (experiências históricas) daqueles que viram, e estes

> que viram com os próprios olhos tornaram-se servidores ou, para dizer de outro modo, eles viram e acreditaram; e aqueles que, desde o início, se tornaram servidores são aqueles que viram. Ver e servir são indissociáveis. De modo que aqueles que viram sem se tornarem servidores, no fundo, não chegaram a ver realmente. E aqueles que se tornaram servos viram, poderíamos acrescentar - com os olhos da fé (HARTOG, 2011, p. 220).

Nesse sentido, tanto nicenos quanto arianos faziam uso desses testemunhos, de modo a sugerir que quem não acreditasse nas suas próprias interpretações dos testemunhos bíblicos, na verdade, passava a ser excluído do grupo dos cristãos, como falsos profetas/heréticos que não criam no que estava na Bíblia. O que ocorria eram disputas pelo controle do significado do texto bíblico, como aquilo que levou Atanásio (*Orações contra os arianos*, I, 8) a atacar os usos que os seus concorrentes faziam dele:

> Apenas porque, por copiarem por escrito algumas palavras das Escrituras Divinas — na ocasião dos "Festivais" (Dias Santos) — consideram palavras benéficas as blasfêmias (que proferem); quando virem os judeus de hoje em dia lendo a lei e os profetas, negarão, e junto com os judeus, até Cristo! Ao ouvirem os maniqueus recitarem algumas partes dos Evangelhos, de pronto podem negar, junto com eles, a lei e os profetas[372].

Assim, Atanásio (*Orações contra os arianos*, I, 48) indaga os arianos dizendo: "não é embaraçoso para vocês estarem deturpando as palavras das Escrituras?" Ele evidência, assim,

[372] Εἰ μὲν οὖν, διὰ τὸ λέξεις τινὰς τῆς θείας Γραφῆς ἐν τῇ "Θαλείᾳ" γράψαι, νομίζουσι καὶ τὰς βλασφημίας εὐφημίας εἶναι, πάντως που καὶ τοὺς νῦν Ἰουδαίους ὁρῶντες ἀναγινώσκοντας τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας, ἀρνήσονται καὶ αυτοὶ διὰ τοῦτο σὺν ἐκείνοις τὸν Χριστόν· ἀκούοντες δὲ τάχα καὶ Μανιχαίων λεγόντων μέρη τινὰ τῶν Εὐαγγελίων, ἀρνήσονται σὺν αὐτοῖς τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας.

um processo de disputas onde "o corpo de sacerdotes tem a ver diretamente com a racionalização da religião e deriva o princípio da sua legitimidade de uma teologia erigida em dogma cuja validade e perpetuação ele garante" (BOURDIEU, 2013, p. 38).

Tais conflitos possuíam a meta de constituir um sistema gnosiológico calcado em doutrinas e dogmas delimitando as fronteiras do ortodoxo por oposição às heterodoxias. Para isso, havia a necessidade de "uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências" (BOURDIEU, 2012, p. 9). Isso legitimava a

> [m]onopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um 'corpus' deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e, portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo) destituídos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal (BOURDIEU, 2013, p. 39).

Dessa forma, um dos textos que auxilia a compreender o processo de afirmação de um único regime de memória dominante, frente às várias possibilidades de se orientar a partir de elementos do passado bíblico, é o artigo do historiador Jörn Rüsen (2009, p. 167) intitulado de "Como dar sentido ao passado: questões de meta-história". Para ele, a re-memorização do passado, arquitetada a partir de uma canalização única, propicia significados/orientações para aqueles que são conduzidos pelo grupo que monopoliza os sistemas de produção dessa memória. Assim, esse grupo torna-se para essa comunidade "os mestres do passado, na medida em que eles colocam a memória em uma perspectiva temporal com a qual podem articular as suas expectativas, esperanças e medos" (RÜSEN, 2009, p. 167). No entanto, todo esse processo é atravessado pelos usos "corretos" e pelas interpretações "certas" dos eventos que compõem o passado. Atanásio (*Orações contra os arianos*, II, 18, 6; 44, 3; 72, 5; III, 35, 3) demonstra, em várias ocasiões, que estava se atendo a algo de uma ordem hermenêutica:

> De tal sorte que uma correta interpretação sua a respeito disso é completamente impossível. [...] Para que, por ter aceitado uma explicação inconsistente, não vaguemos errantes, distantes da verdade. [...] É necessário, ao se fazer a exegese desse versículo, apontar onde está o erro. [...] Estudamos, obtemos o entendimento, cremos de maneira escrupulosa: jamais incorreríamos em erro[373].

[373] ὥστε καὶ τὴν ἀπόδειξιν τὴν περὶ τοῦ μὴ εἶναι [...] ἵνα μὴ παρεξηγούμενοι πλανηθῶμεν ἀπό τῆς ἀληθείας. [...] ἀναγκαῖον, καὶ τοῦτον τὸν στῖχον διαλύοντας, δεῖξαι τὴν πλάνην ἐκείνων. [...] βλέποντες καὶ νοοῦντες, ὀρθῶς πιστεῦομεν, καὶ οὐκ ἄν ποτε πλανηθησόμεθα.

Assim como no *Contra os arianos* de Hilário, as orações de Atanásio estavam organizadas para defrontar algumas interpretações bíblicas que davam sustentação aos argumentos dos arianos. Tratava-se, portanto, de uma disputa também pelo poder, monopólio e legitimidade para determinar qual o significado de tal evento e/ou ensinamento. Nessa condição, eles falavam, ensinavam e coordenavam a organização cotidiana dos cristãos.

Esse processo dava-se por meio da monopolização de um regime que ordenava a maneira como cada cristão devia interpretar os traços do passado e agir diante dos conflitos no presente. Desse modo, tais presenças fantasmáticas são (re)organizadas em uma desejada sequência que estrutura uma forma politicamente engajada com as questões colocadas pelo presente de então. Estabeleceu-se, assim, um tipo de "tecelagem memorial" que possibilitava aos clérigos unificar as divergentes posturas cristãs. Tais ancoragens que harmonizavam uma orientação entre o ontem e o hoje objetivavam "gerar coerência e perpetuar o sentido de pertença e de continuidade", os atos do pretérito, ritualizados como monumentais, gloriosos e exemplares, possuiriam a chave para a superação da contingência vivida no presente (CATROGA, 2009, p. 25).

Logo, o regime de memória cristã auxilia a analisar de que modo as experiências cristãs conflitantes foram afuniladas e selecionadas, a partir de vários conflitos, com o objetivo de buscar uma aproximação mais colaborativa entre as comunidades cristãs e o Império romano. Isso fez desenvolver um tipo de cristão romano tardio que possuía outras posturas frente à realeza sagrada do imperador romano (SILVA, 2015, p. 103). O regime de memória é constituído por elementos meta-narrativos que, sendo encadeados em certa ordem, estruturam uma memória, que é posta então como sagrada e, portanto, irrefutável. Assim, no contexto das décadas centrais do século IV, os atos de rememoração e esquecimento faziam parte tanto de estratégias de poder que compunham as narrativas, quanto diziam respeito a homens e comunidades aos quais estavam vinculados. Narrar, consequentemente, significava inscrever a si e a sua comunidade no tempo, rompendo com a "tragicidade" existencial de saber que o passado não existe *per se*, mas ganha sentido com as mais diversas narrativas que tentam interpretá-lo, lançando

> os indivíduos em cadeias de filiação identitária, distinguindo-os em relação a outros, e exige-lhes, em nome da inefável identidade do eu [...], ou da perenidade do grupo, deveres e lealdade endógenas. O seu efeito tende a traduzir-se numa mensagem, ou melhor, tende a interiorizar-se como norma (CATROGA, 2009, p. 23).

O presente trabalho recorre ao conceito de Antiguidade Tardia, mas o pensa notadamente a partir de permanências e rupturas com experiências político-religiosas que, sistematizadas em um processo de longa duração, acabam por ratificar certos padrões responsáveis por produzir estabilidades e rupturas sociais (BROWN, 1984, p. 77)[374]. Tal procedimento se dava no âmbito de um regime que ambicionava controlar, tanto quanto possível, os modos pelos quais os cristãos davam sentido às suas experiências, ordenando-as em memórias potencializadas por ações retrospectivas, projetivas e retentivas. Buscava-se, assim, harmonizar esse fluxo/refluxo temporal em ações efetivamente produtoras de sentido e orientação. Assim, Hilário (*Contra os arianos*, XII, 36) condena os hereges com as seguintes palavras:

> E tu, ó miserável herege, que com as armas concedidas à Igreja para se opor à sinagoga investes contra a fé da pregação eclesiástica e roubas o mais seguro conhecimento da doutrina salvadora para se opor à salvação do universo; afirmando, por meio dessas palavras, que Cristo é uma criatura, ao invés de silenciando o judeu que nega a divindade de Cristo, antes dos séculos eternos, e o poder de Deus em todas as suas obras e doutrinas, por meio dessas palavras de sabedoria subsistente[375].

Para Hilário, os hereges eram piores do que os judeus, pois, conhecendo as Escrituras, decidiram usá-la para atacar os próprios cristãos e não a sinagoga. Mas o que há de mais relevante no trecho citado é a afirmação do poder da palavra e dos Evangelhos como armas que devem ser usadas contra o adversário certo e, portanto, coordenar os cristãos a trilhar o caminho correto. Nesse caminho, as *Orações contra os arianos* e o *Contra os arianos* surgem como vestígios privilegiados, porquanto foram estruturados como encadeamentos de narrativas que possuíam tanto a longa quanto a curta duração como subsídio de validação de propostas que formavam um tipo manual de boas condutas. Elaborando a ideia de uma *historia magistra vitae* cristã, Atanásio e Hilário abstraem de narrativas bíblicas (judaico-cristãs) os elementos orientadores que, concatenados em uma forma greco-romana, constituíram um esquema memorial para conformar uma unicidade cristã específica.

---

[374] Destarte, mesmo trabalhando com estruturas similares, o regime de memória cristã é menos amplo do que o conceito de Antiguidade Tardia, porquanto esse analisa continuidades e descontinuidades em âmbitos mais extensos, e aquele em esferas menores como a judaico-cristã e greco-romana pelo viés específico dos debates político-religiosos, entendidos aqui como elementos de produção de coesão social. Assim, o regime de memória cristã também pode auxiliar a analisar a constituição da unidade simbólica do Império romano tardio.

[375] Et, o te miser haeretice, qui indulta Ecclesiae adversum synagogam arma, contra fidem ecclesiasticae praedicationis invadis: et doctrinae salutares munitissimam intelligentiam rapis adversum universorum salutem; creaturam Christum per haec verba esse contendens, non judaeum potius negantem Christi ante secula aeterna divinitatem et in omnibus operibus ac doctrinis Dei efficaciam per haec verba Sapientiae subsistentis exstinguens!

Os debates sobre a queda ou não do Império e da superação das religiões ditas pagãs pelo cristianismo ganham características bastantes específicas a partir de uma análise orientada pelo conceito de regime de memória cristã. Posto que esse debate gira em torno de permanências ou rupturas das religiões e da cultura greco-romanas, cumpre pensar essas questões não como cortes abruptos frente ao surgimento do cristianismo como religião favorecida e, portanto, oficial do Império Romano, mas sim como agregação simbólica, praticada também com violência. Tais processos salientam a inexistência de permanências estáticas e rupturas abruptas, assim como a importância de se compreender uma transição processual em ritmos não contínuos, mas permanentes, de elementos promotores de estruturas relativamente estáveis.

Edson Arantes Júnior (2014), na sua tese intitulada *Os usos políticos da narrativa mítica em Luciano de Samósata: aspectos do regime de memória romano (séc. II d.C.),* afirma que o seu entendimento sobre "regime de memória romano" foi cunhado a partir de várias referências teóricas, dentre elas os seguintes livros: *Regimes de historicidade,* de Hartog (2003); *Ordem do discurso,* de Foucault(1971); *Ilhas de História*, de Marshal Shalins(1987); por fim, a tese de Reinhart Kosselleck (1979) intitulada *Futuro passado: contribuições à semântica dos tempos históricos.* A partir de uma estrutura móvel, o regime de memória cristã, que também é tributário de tais referências, busca, por sua vez, analisar de que modo os clérigos gestaram as categorias temporais a partir de narrativas substancializadas por elementos bíblicos formativos de memórias conectivas capazes de plasmar continuidades entre as pessoas e as gerações. Assim, Arantes Júnior (2014, p. 19) afirma o seguinte:

> nossa proposta do conceito de regime de memória restringe a reflexão aos usos que os homens fazem do passado, construído por meio de narrativas. É a narrativa acerca do passado que fornece aos homens subsídios para a construção de sua identidade e de planejarem sua existência.

O conceito de regime de memória cristã é um conceito que auxilia a analisar de que modo a narração nos escritos de Atanásio e Hilário era estruturada por distintas experiências cristãs, estruturantes elas próprias de vínculos político-religiosos. Tal aporte teórico colabora na discussão sobre os distintos usos que as comunidades cristãs faziam do ato de lembrar, especialmente em relação aos processos que geravam conflitos no âmbito da gestão de memórias. Alguns pontos aparecem, portanto, ligados entre si, como os choques entre os subsídios externos e internos à narrativa que competem para favorecer e isso indica de que

modo certos enunciados poderiam ser lembrados, enquanto outros deveriam ser esquecidos. Esse controle ocorreria, sobretudo, por meio de esquemas doutrinários e dogmáticos.

O regime é uma ferramenta informante para que se compreenda de que modo os vínculos de validação anunciativa são organizados/concatenados na narrativa dos bispos de Alexandria e de Poitiers. Tal conceito oferece os substratos necessários para uma análise dos modos como as citações, abstraídas de textos bíblicos, são encaixadas, analisadas e reutilizadas como elemento de validação e persuasão.

3.2 – Tecendo memórias cristãs: os usos do Antigo e do Novo Testamento e a busca pela unicidade cristã

Um dos pontos mais instigantes da presente pesquisa é investigar de que modo os cristãos do século IV se orientavam no tempo e quais eram os meios empregados para produzir sentido nas suas vidas cotidianas. Havia muitas tensões entre os cristãos nessa época e essas foram progressivamente se intensificando, pois as benesses que chegavam do Império vinham acompanhadas de agressivas exigências de unificação e concórdia entre as comunidades. Premente era a necessidade de se produzirem novas orientações e disposições do tempo histórico, conferindo sentido às comunidades e aos seus conflitos. As estruturações dessas experiências históricas recorriam a diferentes maneiras de concatenar os desorganizados instantes que compunham o que se chama de passado, promovendo violentas tensões e oportunas aproximações entre as comunidades cristãs, segundo uma multiplicidade de horizontes de expectativas (KOSELLECK, 2006, p. 314).

Os passados propostos não eram "presentificados" da mesma maneira entre as diferentes comunidades cristãs do século IV. A produto criado pela força da presença de um passado, afirmado como a única e soberana leitura dos acontecimentos sagrados de outrora, engendrava tensões combativas e orientações discordantes entre os clérigos. Hilário relata essas intensas disputas entre os grupos eclesiásticos para unificar o ponto mais poderoso em termos de agregação e divisão que havia entre eles: a relação entre Jesus e Deus. O bispo *pictaviense* transmite a tensão desse momento nas palavras seguintes:

> Nada é mais difícil para a natureza humana do que a consciência do perigo (pois aquelas coisas que são ignoradas ou inesperadas, na verdade, mantêm uma segurança miserável, mesmo que sem medo do que acontecerá), pois para quem não ignora os acontecimentos a própria ansiedade é o castigo a sofrer. Agora eu, que não

> ignoro o naufrágio, solto o navio do porto, nem ignorante entro em florestas infestadas com ladrões, nem atravesso as areias da Líbia sem saber que há escorpiões, víboras e basiliscos[376] em toda parte: nada escapa à minha preocupação, nada escapa à minha consciência. Sob a vigilância de todos os hereges à espreita de cada palavra saída de minha boca, todo o caminho do meu discurso é cortado por desfiladeiros ou está cheio de armadilhas e laços escondidos. De que seja árduo e difícil o caminho, pouco me queixo, pois não subo pelos meus próprios degraus, mas pelos dos Apóstolos. Porém, estou sempre em perigo, temendo perder-me nos desfiladeiros, cair nas covas ou enredar-me numa armadilha (HILÁRIO, *Contra os arianos*, VII, 3)[377].

O ponto fulcral de tais orientações eclesiásticas eram tanto as disputas pelo poder e o monopólio do processo de "presentificação" de um passado judaico-cristão que fosse funcional naquele momento, quanto um controle discursivo e interpretativo, buscando criar medidas para fazer presente algo necessário à vida das comunidades. Todo esse processo desenvolvia-se com a contestação das propostas concorrentes, explorando as brechas discursivas e as instabilidades capazes de suscitar a convocação do ontem para agir no hoje.

Nesse contexto, havia uma relação dinâmica entre os cristãos e os eventos formadores do que se chama de passado judaico-cristão. Para tais bispos o passado não estava morto, nem tinha ficado para trás, mas era algo vivo, poderoso e atuante. Os clérigos, como grandes articuladores da fé, procuravam encontrar uma correlação entre essa prestimosa presença da ausência (em termos de eventos bíblicos), que era capaz de produzir uma padronização das relações dos fiéis entre si, e o agora mais próximo do Império Romano. Atanásio (*Orações contra os arianos*, II, 32) oferece um exemplo daquilo que os seus concorrentes enfrentavam:

> Ora, se fosse nossa a voz que está dizendo isto: "Esse é o Filho Meu", mínima era a acusação deles contra nós! Mas já que é a voz do Pai que está falando... e os discípulos também ouviram (essa voz do Pai), porque o próprio Filho diz de si mesmo: "Antes de todas as montanhas, eu já estava existindo!" Por que eles não desafiam Deus para o combate, igual os Gigantes (faziam)[378], como a história passada conta? Quem tem

[376] A serpente basilisco nasce na província da Cirenaica, com tamanho não superior a doze dedos, mancha branca na cabeça, como se enfeitada com diadema. Ela espanta todas as cobras com seu sibilado e não impulsiona o seu corpo flexionando-o em muitos anéis, como as outras, mas avança em pé e reto pela metade. Ela mata os arbustos não apenas por tocá-los, mas até mesmo exalando o seu hálito, queima as ervas e quebra as pedras; tal é o seu poder para o mal (PLÍNIO, *História Natural*, VIII, 33).

[377] Nihil humanae naturae gravius est periculi conscientia (nam ea quae aut ignorata aut repentina sunt, habent quidem miserabilem securitatem, sed non habent metum futuri), quia non ignaro accidentium anxietas ipsa poena patiendi est. Non ego nunc navem e portu solvo naufragii ignarus, neque iter ineo infestos nescius latronibus saltus, nec Lybiae arenas incertus scorpiones ubique et aspides et basiliscos adesse transcurro: nihil sollicitudini meae, nihil conscientiae vacat. Sub specula enim omnium haereticorum ad occasiones singulorum verborum in os meum pendentium loquor, et omne sermonis mei iter aut angustiis praeruptum, aut foveis incisum, aut laqueis praetentum est. Iam quod arduum ac difficile sit, minus conqueror: non meis enim, sed apostolicis scando gradibus. Mihi vero aut augustiis decedere, aut in defossa incidere, aut plagis illaqueari, semper in periculo, semper in metu est.

[378] A analogia estabelecida entre os hereges e os gigantes da mitologia grega estava presente nos autores cristãos, por exemplo, em Ireneu de Lyon (*Contra as Heresias*, 2, 30, 1) (PODOLAK, 2003, p.174).

> língua, diz o salmista, (ousa usá-la) como espada cortante para (cortar a moral, e assim espalhar) a imoralidade? Certamente, eles não temem a voz do Pai nem obtiveram nenhum entendimento das palavras do Salvador[379].

A primeira poderosa estratégia do bispo é pôr os arianos em confronto direto com as mais altas autoridades e circunstâncias bíblicas. Ele o faz evitando o enfrentamento direto e procurando dar imparcialidade à discussão. Essa característica faz-se presente nas três *Orações*, que buscam, além de produzir uma interpretação bíblica contrária aos arianos, também recorrer a eventos e personagens bíblicos para contradizê-los e desqualificá-los com associações negativas.

Em âmbito cristão, essas tensões teriam sido geradas pelas invasões dos povos "bárbaros" e pelas sucessivas guerras civis, mas, em termos específicos, foram intensificadas pelo apoio/solicitude do Império Romano (GADDIS, 2015, p. 70; PERRIN, 2017, p. 17). O que esse processo provocou no domínio do cristianismo foi uma série de tentativas, cada vez mais intolerantes, de afastamentos e aproximações com relação às suas matrizes judaicas e aos entendimentos daqueles contestadores internos às próprias comunidades cristãs. Sobre isso, Galvão Sobrinho (2013, p. 21; BOYARIN, 2013, p.163) afirma o seguinte:

> Não é surpreendente, então, que os bispos tentassem zelosamente conter o entusiasmo desses cristãos inspirados, castigando e repreendendo aqueles que se recusavam a ser disciplinados, condenando e rotulando-os de cismáticos, hereges ou rebeldes, conforme a ocasião exigisse, e os excluindo da Igreja. E se era impossível proibir todas as operações do Espírito na comunidade, os bispos procuraram zelosamente limitá-las, canalizar o poder divino para seu benefício e para controlar a interpretação das Escrituras. À medida que os bispos assumiam maiores poderes de direção, a posse do espírito de Deus servia para justificar suas reivindicações de autoridade suprema nas comunidades da Igreja.

Nos três primeiros séculos do cristianismo não havia ainda um modo único de ser cristão (talvez até os dias de hoje ainda não haja). Mas o que esses grupos eclesiásticos do século IV pretendiam era salientar as distintas possibilidades de se "experienciar" o passado judaico-cristão e formar, por esse processo, unicidades cristãs distintas[380]. Tal processo, com

---

[379] Εἰ μὲν γὰρ ἡμῶν ἦν ἡ φωνὴ ἡ λέγουσα· Οὗτός ἐστιν ὁ Υἱός μου, μικρὰ ἦν αὐτοῖς ἡ παρ' ἡμῶν μέμψις· εἰ δὲ τοῦ Πατρός ἐστιν ἡ φωνὴ, καὶ οἱ μὲν μαθηταί ἤκουσαν, αὐτὸς δὲ ὁ Υἱός περί ἑαυτοῦ λέγει· Πρὸ δὲ πάνων βουνῶν γεννᾷ με· πῶς οὐ κατὰ τοὺς μυθευομένους γίγαντας καὶ αὐτοὶ νῦν θεομαχοῦσι. τὴν γλῶτταν ἔχοντες, ὡς εἶπεν ὁ ψάλλων, μάχαιραν ὀξεῖαν εἰς ἀσέβειαν; Οὔτε γὰρ τὴν φωνὴν τοῦ Πατρὸς ἐφοβήθησαν, οὔτε τοῦ Σωτῆρος ἠδέσθησαν τὰ ῥήματα.

[380] Os cristãos, assim como os judeus, "quando evocam o passado, não mais se trata do passado primevo, mas do passado histórico, no qual realizaram-se os momentos cruciais e grandiosos da história de Israel [...]. Somente em Israel [...] a injunção de lembrar é sentida como um imperativo religioso direcionado a todo um povo" (YERUSHALMI, 1992, p. 29).

efeito, produzia de formas múltiplas as mais variadas perspectivas, esperanças e prognósticos que muitas vezes respondiam mais aos anseios e necessidades das comunidades locais do que uma proposta de centralização generalizadora[381].

As disputas para estabelecer uma unicidade de orientação entre as combativas posturas eclesiásticas do século IV eram fruto das tensões já existentes (URÍBARRI BILBAO, 1996, p. 3). O elemento novo era a busca pela institucionalização cada vez maior das relações da comunidade com a divindade. Tal processo se dava pela sistematização de padrões de conduta que eram, por sua vez, normatizados por doutrinas e dogmas. Isso, sem dúvida, ocorreu como resultado dos deveres que um culto religioso lícito dentro do Império Romano precisava apresentar e promoveu a intensificação de celeumas, com uma onda de intolerância sem precedentes (GALVÃO SOBRINHO, 2013, p. 84).

O cristianismo surgiu como um fenômeno romano, desenvolveu-se assim e se modificou tornando-se cada vez próximo das estruturas administrativas romanas. Os modos de se "experienciar" os ensinamentos judaicos, de Jesus e dos Apóstolos, estavam sempre atravessados pelas culturas que compunham o Império. As relações entre os romanos eram organizadas hierarquicamente por sistemas de valores, tradições intelectuais, morais e religiosas. Instrumentos de agenciamento do viver em comunidade que os cristãos ora readaptaram, ora rejeitaram para coordenar seus modos de vivenciar as relações internas e externas às suas comunidades.

Sobre isso, Cameron (2001, p. 164; VERNANT, 2012, p. 5) informa que, na Antiguidade Tardia, a religião pertencia ao domínio da cultura e, portanto, suportava certa visão de como o mundo deveria ser organizado. A religião romana era um fator fortemente ligado à vida política, às atividades de paz e guerra e à manutenção da concórdia, da *pax deorum* (SCHEID, 1991, p. 42-43). Diante de toda essa relação tradicional com o mundo religioso, não é possível defender que o(s) cristianismo(s) desse momento não teria(m) seu papel na política de consenso promovida pelo Império romano.

As diferentes manifestações da religião cristã não constituíram um desvio com relação a toda a tradição religiosa romana. Nesse sentido, não houve uma cristianização, mas cristianizações; além disso, esse processo ocorreu por mão dupla, pois, enquanto se

[381] Teja (1999, p. 77) defende que o valor mais rico do cristianismo da Antiguidade Tardia era a sua variedade, haja vista a uniformidade frente à estagnação que será imposta nos séculos posteriormente. Ainda nessa linha, Sozômeno (*História Eclesiástica*, VII, 19) assinala a variedade de ritos imperantes nas igrejas da sua época: pois não é possível encontrar em todas as igrejas as mesmas tradições, semelhantes em tudo, ainda que mantenham a mesma fé.

cristianizava, também se era "paganizado" (INGLEBERT, 2010, p. 9). Marrou (1980, p. 25) afirma que a identidade cristã tardia se formou por um tipo de *pseudomorfose*, ou seja, como um tipo de unidade móvel/múltipla, na qual, mesmo passando por transformações em sua "estruturalidade", não sofreu alterações bruscas, mas reformulações graduais ao longo de um processo com mudanças e permanências.

É no âmbito desse quadro mais amplo que precisam ser entendidos os celeumas entre cristãos arianos e nicenos: embora buscassem consolidar uma unicidade interna das comunidades cristãs, tinham em vista ainda colaborar com a manutenção da unidade político-religiosa do Império. Nesse contexto, o poder dos bispos colocava-se em um plano a um só tempo religioso e político, ideológico e operativo (TEJA, 1999, p. 78). Essa unicidade só podia ser levada a cabo por meio de um uso intensivo/funcional/operacional dos eventos, organizados em uma determinada ordem para formar um passado bíblico como autoridade instituidora de padrões de condutas para o presente de então.

Nesse ponto, o conflito desenvolve-se pelo controle interpretativo e, portanto, outorgador dos usos possíveis para os textos bíblicos. Hilário chegou a declarar a Constâncio que estava ocorrendo entre os bispos uma verdadeira "batalha verbal" (*Carta ao imperador Constâncio*, 5)[382]. Ele apresentou os meandros dessa disputa intensa em um trecho de outra obra:

> Sob a vigilância de todos os hereges à espreita de cada palavra saída da minha boca, todo o caminho do meu discurso é entrecortado por desfiladeiros ou está cheio de armadilhas e laços escondidos. De que seja árduo o caminhar, pouco me queixo, pois não subo pelos meus próprios degraus, mas pelos dos Apóstolos. Porém, estou sempre em perigo, temendo perder-me nos desfiladeiros, cair nas covas ou me enredar numa armadilha (HILÁRIO, *Contra os arianos*, VII, 3)[383].

Hilário posiciona-se contrariamente às propostas de Ário, "a fim de responder a cada proposição e demonstrar ser irreligiosa a sua doutrina, a partir das mesmas palavras divinas"

[382] Uerbis pugna est.

[383] Sub specula enim ommium haereticorum ad occasiones singulorum verborum in os meum pendentium loquor, et omne sermonis mei iter aut angustiis praeruptum, aut foveis incisum, aut laqueis praetensum est. Iam quod arduum ac difficile sit, minus conqueror: non meis enim, sed apostolicis acando gradibus. Mihi vero aut augustiis decedere, aut in defossa incidere, aut plagis illaqueari, semper in periculo, semper in metu est. Praedicaturo enim secundum legem et propheras et Apostolos unum Deum, adest mihi Sabellius, totum me sub verbi huius professione tamquam desideratum cibum morsu saevissimo transvorans.

(HILÁRIO, *Contra os arianos*, IV, 11)[384]. Ou seja, a estratégia do bispo é objetar a todos os elementos de validação enunciativa dos arianos e, para tanto, inicia assim essa tarefa:

> Pois este é o (argumento) principal deles: "reconhecemos", dizem, "somente um único Deus", como Moisés disse: "ouve, Israel, o Senhor teu Deus é um só" (Deut. 6, 4). *Mas*, porventura, por que alguém ousou questionar? Ou, de outro modo, nunca ter sido proclamado por algum deles que cressem em Deus, sabe-se que há senão um único Deus do qual procedem todas as coisas, uma única virtude não nascida, e esse único poder existe sem um início? Mas, por causa disso, que Deus é um só, não aconteceu ao filho de Deus poder ser negado, pois é Deus. Certamente há um único Deus do qual procedem todas as coisas. Mas vejamos, porventura, o mesmo Moisés também confessou ser Deus aquele por meio do qual todas as coisas existem. Certamente não é retirado do Pai que Deus é um só, pois o Filho também é Deus. De fato, Deus existe a partir de Deus, o único a partir do único: por isso Deus único, pois é Deus a partir de si. Por sua vez, na verdade, o Filho não é menos Deus por isso, pois o Pai é Deus único. Certamente é o unigênito Filho de Deus: não é inascível, a fim de que retire do Pai, porque Deus é um só. Nem é outra coisa senão o próprio Deus, pois nasceu a partir de Deus. Ainda que não seja necessário questionar que seja Deus nascendo de um Deus. (HILÁRIO, *Contra os arianos*, IV, 15)[385].

Atanásio, na sua primeira *Oração contra os arianos* (I, 37), também apresenta o cenário desse debate interpretativo, pois, segundo o bispo alexandrino, os arianos,

> [d]epois que justificam as palavras de Deus, forçam uma interpretação de acordo com o seu próprio modo de pensar; (se) alguém tenta convencê-los, replicando-os, não importa com quais argumentos, retratarão que estão certos na sua ideia, e que são os outros que pensam equivocadamente[386].

O que essas passagens deixam claro é a intensa concorrência que, com efeito, girava em torno das muitas possibilidades interpretativas dos textos bíblicos. A meta dos bispos era a de controlar tais aplicações dos eventos bíblicos na vida social das suas comunidades. Isso porque, se tal debate estava destinado a instituir as relações com a autoridade romana, esses

---

[384] Responsuri enim singulis eorum propositionibus, et divinorum dictorum testimoniis irreligiosam eorum doctrinam.

[385] Nam hoc eorum principale est: *Novimus* onquiunt, *unum solum Deum, Moyse dicente, Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est.* Sed numquid hinc fuit ausus ambigere? aut umquam aliter a quoquam aorum praedicatum esse, qui Deum crederent, cognitum est, nisi unum Deum esse ex quo omnia, unam virtutem innascibilem, et unam hanc esse sine initio potestatem? Sed non per id, quod Deus unus est, Dei filio accidit negari posse quod Deus est. [..] Unus est enim Deus ex quo omnia. Sed videamus, an idem Moyses eum quoque, per quem omnia sunt, Deum esse confessus sit. Non enim Patri adimitur quod Deus unus est, quia et Filius Deus sit. Est enim Deus ex Deo, unus ex uno: ob id unus est, quia ex se Deus, Contra vero non minus per id Filius Deus, quia Pater Deus unus sit; naque aliud ipse quam Deus, quia ex Deo natus est. De quo quamvis ambigi non oporteat, quim nascendo ex Deo Deus sit.

[386] Επειδὴ δὲ προφασίζονται τὰ θεῖα λόγια, καὶ βιάζονται παρεξηγεῖσθαι ταῦτα κατὰ τὸν ἴδιον νοῦν, ἀναγκαῖον τοσοῦτον ἀποκρίνασθαι τούτοις, ὅσον ἐκδικῆσαι τὰ ῥητὰ, καὶ δεῖξαι ταῦτα μὲν ὀρθὴν ἔχοντα τὴν διάνοιαν, ἐκείνους δὲ κακῶς φρονοῦντας.

canais interpretativos estavam na base do que formaria os cânones da Igreja, instituindo a organização eclesiástica e, a longo prazo, as diferenças entre o Deus dos cristãos e o dos judeus.

Os trechos citados autorizam a afirmar que o controle discursivo e interpretativo da Bíblia era importante para Atanásio e Hilário, que consideravam esse material uma matéria-prima para a consolidação da sua própria autoridade. Desse modo, confrontando os seus adversários, o bispo gaulês dizia que: "Como ainda não é a ocasião de um encontro evangélico e apostólico para nós, persigamos, às vezes, a ordem estabelecida a partir da lei. Certamente depois estarão prestes para provar a partir dos Evangelhos" (HILÁRIO, *Contra os arianos*, V, 17)[387].

Essas rixas no campo da linguagem constituem índices a expressar as mutações em curso no mundo social, revelando que as palavras são armas imprescindíveis nos combates que gestam essas mesmas mudanças (JASMIN, 2006, p. 10-11; NOGUEIRA, 2015, p. 127). A linguagem foi um elemento central dessas querelas, tanto no nível técnico do uso, pois a maior parte das disputas se deu no ambiente de língua grega (enquanto os latinos tiveram que usar artifícios para se aproximar e compreender o que estava em jogo), quanto no nível das representações, que buscavam (re)formular o conceito fundamental do cristianismo, a partir da noção de monoteísmo (PRESTIGE, 1955, p. 27; BARDY, 1945, p. 211). Como esse poder estava sob o domínio de um só grupo, ele pôde desenvolver novos sentidos a partir das experiências cristãs e plasmar diferentes perspectivas em uma totalidade com pretensões unívocas.

3.2.1 – Os usos das Escrituras nas narrativas de Atanásio

Para analisar de que modo Atanásio lança mão das Escrituras, primeiro é fundamental saber um pouco sobre os motivos e os objetos envolvidos nesse uso. O artigo "Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festal Letter" de Brakke (1994, p. 396) ajuda a compreender um ponto extremamente importante dessa problemática: a formação de um cânone bíblico atanasiano, que, segundo o especialista, serviria, sobretudo, para constituir a autoridade e a legitimidade de um grupo verdadeiramente representativo das primeiras comunidades cristãs. Para Riedel (1904, p. 37), a proposta de

[387] Et quia nondum nobis collationis evangelicae ac propheticae locus est, institutum interim ex lege ordinem persequamur. Probaturi enim postea ex Evangeliis.

Atanásio está fundada na trigésima quinta das *Cartas Festais*, escrita em 367, na qual o bispo delimita não apenas os vinte e sete livros do *Novo Testamento*, mas os chama de canonizados.

A estratégia de Atanásio estava em consonância com a sua busca por apoio à sua proposta de formação de um cristianismo regido por uma hierarquia de tipo episcopal. O cenário da igreja egípcia nessa oportunidade era atravessado por divisões e disputas. Tinha-se no páreo os cristãos comumente chamados de nicenos, os meliciano, os professores e os eusebianos (chamados de arianos). Na sua base de apoio, Atanásio buscava agregar, sobretudo, os monges, os ascetas e as virgens.

Primeiramente, havia-se instalado uma série de disputas entre Atanásio, representante do cristianismo episcopal, e um tipo de cristianismo acadêmico liderado por professores carismáticos, que era uma forma de vida cristã muito mais antiga no Egito. No contexto desses embates, havia um sistema cristão episcopal passivo, estático e hierarquizado combatendo uma forma acadêmica de cristianismo, muito mais dinâmica e organizada. Segundo Brakke (1994, p. 401), esses professores organizavam:

> Círculos de estudo cristãos toleravam e até encorajavam a especulação filosófica e a diversidade de opiniões sobre certos ensinamentos cristãos. Baseando-se na doutrina platônica média do Logos seminal, os cristãos acadêmicos procuravam descobrir a verdade cristã onde quer que ela se manifestasse literariamente, incluindo literatura pagã, escritos judaicos de todos os tipos e livros cristãos que os seus companheiros cristãos podem ter considerado suspeitos. Por isso, os cristãos acadêmicos resistiram à ideia de um cânon fechado. Os grupos de estudo usaram a interpretação alegórica para encontrar as suas ideias filosóficas peculiares dentro das Escrituras e credos cristãos geralmente aceitos e assim manter o seu compromisso social duplo com a igreja comum e a sala de aula. Cristãos acadêmicos faziam sentido da sua identidade separada dentro do cristianismo mais amplo, dividindo os crentes em subgrupos com base no seu progresso ou na falta dele na compreensão intelectual das Escrituras. Eles então aplicaram a si mesmos nomes especiais que distinguiam tais estudantes avançados dos cristãos comuns, por exemplo, “amantes de sabedoria”, “gnósticos”, ou “pessoas espirituais”. “Amantes da sabedoria” eram mulheres, especialmente mulheres ascéticas, que às vezes participavam de tais círculos de estudo em pé de igualdade com os homens.

Mesmo no cristianismo acadêmico havia um certo nível de hierarquia, pois o cargo de professor não era mantido por um ofício contínuo, mas dependia do seu intelecto, moralidade e do nível de intimidade com a divindade. Para reforçar a sua legitimidade, pois frequentemente enfrentavam disputas pela prestigiada posição, os professores, assim como os eclesiásticos, procuravam afirmar-se como sucessores de outros que deram continuidade à tradição desde Paulo ou mesmo Jesus (BRAKKE, 1994, p. 401). Assim, no cristianismo acadêmico, “não havia progresso efetivo sem instrução; e não podia haver instrução sem professor” (BRAKKE, 1994, p. 402).

Frente a tamanhos desafios, Atanásio procurou tornar ilegítima a atividade acadêmica cristã liderada pelos professores. Afirmava que somente Jesus era o verdadeiro professor dos cristãos e apenas ele podia ser chamado de mestre (*Mateus*, 23), pois até mesmo os Apóstolos só eram professores honoríficos, uma vez que tudo o que diziam não provinha deles mesmos, mas dos ensinamentos de Jesus[388]. O bispo levava o conflito para o interior das próprias *Escrituras*, cujos textos constituíam, para Atanásio, o único canal de conexão com os verdadeiros ensinamentos cristãos (BRAKKE, 1994, p. 400-407)[389].

Outro grupo que disputava com Atanásio era composto pelos melicianos, porque após a condenação declarada em Niceia (325) se tornou quase uma igreja concorrente no Egito. Os melicianos eram constantemente acusados pelo bispo alexandrino de utilizarem livros apócrifos com o objetivo de se conectarem com os poderes dos mártires.

> Apesar disso tudo, amados, aqueles lá (os primeiros livros mencionados) estão incluídos no Cânon, e os outros foram lidos (apenas isso: houve quem os lesse, mas nem por isso, entraram para o Cânon); e em lugar algum os apócrifos são lembrados! Porque ela (a lista completa dos apócrifos) é pura imaginação dos hereges; quando dá vontade, eles ficam escrevendo esses (apócrifos) — e como se deleitam com isso! Inclusive, fazem edições para eles, de tempos em tempos, para que assim, (possam usá-los) como se fossem dizeres milenares, e com isso alimentam a ocasião onde podem desencaminhar os inocentes (ATANÁSIO, *Cartas Festais,* 39, 21)[390].

O termo apócrifo não era lançado por Atanásio como um estigma, posto que os melicianos chegavam a empregá-lo até mesmo de maneira positiva, reconhecendo em sua dimensão esotérica algo positivo. Mais representativos no Alto Egito, os melicianos protestavam dizendo que Alexandria estava muito helenizada e aberta por demais às novidades, embora nos seus próprios cultos aos mártires havia ocasionalmente oráculos nos túmulos,

---

[388] Atanásio defendia que, por natureza, a Palavra era a única professora verdadeira; os seres humanos, em contraste, eram meros "estudantes de Deus", ensinados pela Palavra através de seus porta-vozes, as Escrituras e os bispos. Atanásio, explorando as diferenças entre criador e criado, limitou o termo "professor" ao primeiro e o termo "aluno" ao segundo (BRAKKE, 1994, p. 407).

[389] Os cristãos acadêmicos geralmente não se interessavam pela formação de um cânone fechado, pois quem sabe pesquisar adequadamente pode encontrar a verdade em quase todos os documentos. A Bíblia do cristianismo acadêmico não era uma autoridade independente, mas tinha uma atividade religiosa mais básica, a instrução filosófica cristã e a orientação espiritual. O conteúdo do cânon acadêmico era um tanto indeterminado, embora um conjunto de escritos — a saber, os quatros evangelhos e as cartas de Paulo — pudesse ser encontrado em quase toda a parte (BRAKKE, 1994, p. 403, p. 409). Apesar de Hilário (*Contra os arianos*, IV, 1) não ter uma concepção tão aberta em relação aos textos bíblicos, ele partia do pressuposto de que nos textos dos concorrentes havia algo a ser estudado. Ele contrariava assim um dos posicionamentos de Atanásio (*Cartas Festais*, 39), que, quando se deparava com uma palavra pretensamente útil nesses livros rejeitados, hesitava em recorrer a ela.

[390] ὅμως, ἀγαπητοὶ, κἀκείνων κανονιζομένων, καὶ τούτων ἀναγινωσκομένων, οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρύφων μνήμη· ἀλλὰ αἱρετικῶν ἐστιν ἐπίνοια, γραφόντων μὲν ὅτε θέλουσιν αὐτὰ, χαριζομένων· δὲ καὶ προστιθέντων αὐτοῖς χρόνους, ἵν', ὡς παλαιὰ προφέροντες, τρόφασιν ἔχωσιν ἀπατᾷν ἐκ τούτου τοὺς ἀκεραίους.

pessoas possuídas por espíritos (demônios) e cerimônias de exorcismo (MARTIN, 1996, p. 303-304). Havia até quem, possuído pelo espírito do mártir, predissesse o futuro e respondesse a eventuais perguntas dos espectadores reunidos ali, às vezes se fazendo verdadeiro porta-voz do próprio mártir (ATANÁSIO, *Cartas Festais*, 41-42).

As tentativas de se instituir um cânon fechado e tido como o único canal de revelação da divindade foi uma tentativa de Atanásio de controlar os modos pelos quais a adivinhação se dava no meio cristão. Assim, o cânon proposto confrontava diretamente o sistema de adivinhação baseado nos túmulos dos mártires e isso porque ambicionava regular/monopolizar as adivinhações, afirmando que o único acesso legítimo a esse tipo de conhecimento era por meio dos livros canonizados, segundo a leitura proposta pelos adivinhos autorizados — isto é, pelos bispos ditos ortodoxos —, que poderiam, mediante treinamentos e técnicas específicas, obter as verdades reveladas. O fito central do bispo alexandrino era, portanto, limitar o acesso ao poder apostólico, afirmando que somente pelos livros o passado cristão se ligava ao presente (BRAKKE, 1994, p. 415-418).

Cumpre ressaltar que Atanásio teve pouco interesse pela exegese bíblica, uma vez que não há nos seus escritos uma exposição interpretativa contínua e dedicada inteiramente a um texto bíblico. A sua meta era moldar a interpretação que o público daria a acontecimentos contemporâneos, correlacionando-os com aqueles do mundo bíblico (STEAD, 1976, p. 124; SIEBEN, 1974, p. 198). Do mesmo modo, o bispo alexandrino deixava claro que partia do pressuposto de que os seus leitores conheciam bem toda a Septuaginta, uma vez que buscava incorporar até mesmo elementos estilísticos dela na sua escrita (ERNEST, 2004, p. 30).

Os seus usos das Escrituras passam por diferentes dimensões de uma relação privilegiada, onde ocorrem processos de atualização, imitação e alusão a figuras exemplares. Atanásio cria assim um conjunto de modelos retirados desses textos, gerenciando-os no intuito de criar uma cosmovisão bíblica capaz de se engajar e resolver problemas atuais da sua comunidade. Segundo a perspectiva do bispo, os modelos bíblicos ajudavam a distinguir as pessoas que agiam bem das que agiam mal e tal aproximação definia a legitimidade de certos comportamentos. Dentre as figuras do Antigo Testamento, a de *Isaías* (26: 20 e 56: 11) foi a mais utilizada, principalmente para afirmar que se deveria fugir dos perseguidores e dos injustos. A figura de Daniel (06; 07) também foi muito empregada, como exemplo do tipo de perseguição sofrida pelos justos. As sagas de Davi, Saul, Acabe e Nabote fornecia-lhes uma fundamentação para as disputas contra os arianos (ERNEST, 2004, p. 204).

Os escritos histórico-polêmicos de Atanásio têm um aspecto forense, na medida em que pedem aos leitores que cheguem a um veredicto sobre eventos passados, mas se dirigem a

audiências consideráveis de bispos ou monges e cristãos comuns, admoestando-os a se posicionar perante a crise da Igreja. As suas principais ferramentas para persuasão e ensino são os exemplos bíblicos, empregados como um repertório de imagens à disposição de um pintor de cena para criar o pano de fundo contra o qual as figuras humanas executam as próprias ações e reagem às de seus oponentes. Às vezes, ele pintava em traços claros e destacados, descrevendo um ou outro grande herói bíblico; às vezes, usava uma têmpera de reminiscências sutis e ecos distantes. Atanásio fornecia argumentos lógicos quando podia, mas não considerava o repertório exemplar da Bíblia como uma forma inferior de argumentação. A familiaridade dos seus leitores e o respeito pela autoridade desses elementos tradicionais explicam o poder e a efetividade da sua retórica (ERNEST, 2004, p. 267).

Uma análise sobre a frequência com que Atanásio recorria às fontes bíblicas indica que passagens do Novo Testamento apareciam duas vezes mais do que as do Antigo Testamento, sendo que a maior parte dessas citações vinham dos Evangelhos (ocupando 35% da totalidade das citações, enquanto apenas o Evangelho de João domina 1/4 do total das citações presentes nas três *Orações contra os arianos*) (ERNEST 2004, p. 114-115). Em relação ao Antigo Testamento, os livros mais utilizados por Atanásio são os Provérbios e os Salmos. A maioria dessas apropriações buscava correlacionar os seus concorrentes com as condutas de personagens bíblicos que rejeitavam as Escrituras e/ou desobedeceram aos mandamentos bíblicos[391], como é possível constatar na seguinte passagem:

> Dos judeus é esta a natureza, e é dos judeus que partiu o traidor Judas, e essa paranoia toda; ou então eles reconhecem abertamente mais uma vez que eles próprios são discípulos de Caifás e Herodes — sem esconder o seu judaísmo sob o nome do cristianismo — e que negam absolutamente: o Retorno do Salvador que encarnou! Esta é a forma de pensar própria da sua heresia: eles têm medo de virarem judeus e circuncidarem-se publicamente para agradar a Constâncio, justo aqueles que eles mesmos prejudicaram, que nem ao menos podem ser contados entre os judeus! É justo que abandonem o nome que foi rejeitado por eles mesmos e também o modo de pensar (ATANÁSIO, *Orações contra os arianos*, III, 28)[392].

[391] Atanásio refere-se a: *Paulo* 35 vezes; *João*, 65; *Pedro*, 17; *Apóstolos*, 65; *Profeta*, 18. Em qualquer parte das Escrituras, ele menciona o Senhor 44 vezes.

[392] Ἰουδαϊκῆς τοίνυν οὔσης, καὶ Ἰουδαϊκῆς τῆς ἐκ τοῦ προδότου Ιούδα τῆς τοιαύτης παρανοίας, ἢ ἐκ φανεροῦ πάλιν ὁμολογείτωσαν ἑαυτοὺς τοῦ Καϊάφα καὶ Ἡρώδου μαθητὰς εἶναι, μὴ σκέποντες τὸν Ἰουδαϊσμὸν τῷ τοῦ Χριστιανισμοῦ ὀνόματι, καὶ ἀρνείσθωσαν τέλεον, καθὰ καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἰρήκαμενι, τὴν τοῦ Σωτῆρος ἔνσαρκον παρουσίαν· τοῦτο γὰρ τῆς αἱρέσεως αὐτῶν οἰκεῖον τὸ φρόνημα· ἢ εἰ δεδοίκασιν Ἰουδαΐζειν ἐκ φανεροῦ, καὶ περιτέμνεσθαι, διὰ τὴν πρὸς Κωνστάντιον ἀρέσκειαν καὶ τοὺς ἀπατηθέντας παρ᾽ αὐτῶν, μηδὲ λεγέτωσαν τὰ τῶν Ἰουδαίων· δίκαιον γὰρ ὧν τὰ ὀνόματα παραιτοῦνται, τούτων ἀποστρέφεσθαι καὶ τὸ φρόνημα.

Atanásio tinha as Escrituras como um tipo de apoio que autorizava e guiava as suas contestações aos escritos de Ário. Essas eram apresentadas em forma de batalhas interpretativas a partir de uma retórica da depreciação que possuía como núcleo central uma luta de tipo binário (ATANÁSIO, *Orações contra os arianos*, I, 2; KANNENGIESSER, 1984, p. 302). É possível especular que a seleção de passagens bíblicas apresentadas por Atanásio estava diretamente vinculada às que Ário e os arianos tinham como balizadores das suas propostas (ATANÁSIO, *Orações contra os arianos*, I, 2; II, 2, 6, 72). Porém, é importante lembrar que o bispo de Alexandria não cita tais passagens da *Tália* (*Thaliæ, Banquete*) nas quais Ário teria utilizado esses textos bíblicos (ATANÁSIO, *Orações contra os arianos*, I, 8).

Apesar de Atanásio citar somente duas vezes — ainda que nenhuma de forma direta — o termo consubstancial (I, 9; 30), o ponto central dos seus debates eram o de defender a igualdade entre Deus (Pai) e Cristo nos textos bíblicos. Para Atanásio, a identificação do contexto governava o modo pelo qual se deveria interpretar o texto bíblico, pontuando passagens correlacionadas aos períodos de que se estava falando: antes da encarnação, durante a vida na terra, ou depois da sua ressurreição, para afirmar que se estava falando de Cristo como Deus (antes e depois da encarnação) ou como homem durante a encarnação (ATANÁSIO, *Orações contra os arianos*, I, 64; II, 55; FAIRBAIRN, 2014, p. 125-126).

Um dos pontos que mais instiga a investigação dos escritos dos clérigos na Antiguidade Tardia diz respeito à forma como recorrem à linguagem bíblica, isto é, ao modo como compõem as suas narrativas lançando mão dos estilos e dos gêneros da literatura judaico-cristã. Esse tipo de análise busca compreender como funcionam esses elementos nas suas narrativas. Ao empregar esse repertório, eles ora objetivavam recriar o próprio mundo bíblico, "presentificando-o", concatenando o antes e o agora para formar uma atmosfera bíblica por meio de uma identificação com esses personagens poderosos, ora buscavam lançar os elementos bíblicos como critérios para a decisão sobre litígios do presente (DIMANT, 1990, p. 379). Observe:

> No nosso desejo de estudar com raciocínio a Escritura Divina, alguns problemas nos são oferecidos — como dissemos antes: não é assim que seremos capazes de refutar os traidores judeus, e de liquidar o predicado dos gregos, que afirmam categoricamente e imaginam nossa Trindade como os muitos deuses (deles) (ATANÁSIO, *Orações contra os arianos*, III, 15)[393].

[393] Οὕτω γὰρ ἡμᾶς βουλομένη νοεῖν ἡ θεία Γραφὴ, τοιαῦτα τὰ παραδείγματα δέδωκεν, ὡς καὶ ἐν τοῖς προτέροις εἰρήκαμεν, ἐξ ὧν καὶ τοὺς προδότας Ἰουδαίους δυσωπεῖν δυνάμεθα, καὶ τὴν Ἑλλήνων διαλύειν κατηγορίαν, φασκόντων καὶ νομιζόντων διὰ τὴν Τριάδα λέγειν καὶ ἡμᾶς πολλοὺς θεούς.

A aplicação efetiva dessas técnicas de evocação de circunstâncias bíblicas, de tais usos de pontos preciso das Escrituras se dá por duas categorias formalmente distintas e amplas: uma destacando os usos composicionais ou retóricos (citação implícita) e a outra se desenvolvendo pelos usos expositivos (citação explícita) de elementos bíblicos. As apropriações compositivas eram empregadas quando o querelante desejava estruturar a sua narrativa com a validade e a legalidade que somente aquelas palavras e ações provindas das Escrituras podiam oferecer (DIMANT, 1990, p. 382)[394].

Na apropriação compositiva, os elementos de poder são entrelaçados sutilmente no próprio texto sem deixar claros os contornos de um ou de outro, apropriando-se assim de forma indissociável do seu próprio enredo narrativo. Atanásio diz: "Vejam vocês: expressar em total liberdade nossa santa fé nas Divinas Escrituras, e a maneira como nós instalamos a luz acesa no candeeiro; é isso que temos de reunir!" (ATANÁSIO, *Orações contra os arianos*, I, 9)[395]. Trata-se de uma paráfrase de Mateus (05: 15), que afirma: "Não se acende uma candeia e a colocam debaixo do alqueire[396], mas sim em cima do candelabro — e brilha para todos os que estão dentro de casa"[397].

Na segunda, a exposição é direta e explícita, citando pelo menos três palavras do livro ou mencionando um nome ou circunstâncias específicas (ATANÁSIO, *Orações contra os arianos*, III, 25). À exceção dessas duas categorias principais, há uma terceira que se posiciona entre a expositiva e a composicional. A ação divina desenvolve-se por ações de personalidades e/ou circunstâncias bíblicas, de modo que a palavra divina é utilizada diretamente para se obter uma lição dela, apresentando-se por marcadores externos, embora tal uso não ocorra de modo formal, como se pode ver no seguinte exemplo:

> O próprio Apóstolo, ao explicar a palavra "poderosa", não a aplica a mais nada, a não ser quanto à diferença do Filho com respeito às coisas que vierem a ser, dizendo que Ele é o Filho, enquanto os outros são servos; e que Ele, como o Filho do Pai está

[394] Portanto, Atanásio lançava mão das Escrituras expositiva, composicional e estilisticamente (ou mesmo linguisticamente), já que construía as suas narrativas buscando extrair características do texto referente para estabelecer um significado capaz de outorgar poder e legitimidade aos seus argumentos.

[395] Ἰδοὺ γὰρ ἡμεῖς μὲν ἐκ τῶν θείων Γραφῶν παῤῥησιαζόμεθα περὶ τῆς εὐσεβοῦς πίστεως, καὶ ὡς λύχνον ἐπὶ τῆς λυχνίας τιθέαμεν λέγοντες.

[396] Na Antiguidade, o alqueire era um pequeno móvel de 3 ou 4 pés. Assim, aqui não se trataria apenas de não esconder a lâmpada debaixo desse móvel, um pouco como sob o leito, de Mateus (4: 21) e não de apagá-la, cobrindo-a com um alqueire moderno (*Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 1711).

[397] οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον ἀλλ᾽ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ.

> "sentado à Sua direita", enquanto os anjos, como servos, auxiliam, são "enviados e prestam serviço (ATANÁSIO, *Orações contra os arianos*, I, 55)[398].

Essas apropriações das Escrituras não são meros empregos de palavras e expressões aleatórias, pois tal recurso capacitava suas ações como se fossem o agir divino, uma apresentação da ordem celestial direcionada ao agenciamento das atividades humanas. Elas auxiliavam na consolidação de concórdias e no estabelecimento de critérios para excluir os anátemas que pudessem colocar em risco os seus objetivos principais. O ponto central desse recurso composicional é a própria "atualização de uma declaração divina, conforme fica expressa em um determinado texto bíblico (lei, promessa, profecia)" (DIMANT, 1990, p. 383).

Fica evidente que havia um confronto entre os usos ditos ideais das Escrituras e, dependendo do objetivo do maestro de tais agendas, podia aparecer um ou outro tipo de catálogo de pessoas bíblicas, com figuras iníquas e outras justas[399]. Portanto, o valor de exemplos históricos para essas disputas eclesiásticas constituía igualmente um bem relativamente compartilhado também na literatura clássica. Tais ancoragens elencavam *tópoi*, criando assim exemplos que estabeleciam, por sua vez, normas gerais de condutas ordenadoras a partir de modelos e/ou antimodelos e esses guiavam encômios ou condenações de certos tipos de comportamento. Dito de outro modo, o propósito de tais balizamentos era o de atualizar as mensagens bíblicas dentro de um argumento cunhado e canalizado com o estrito desígnio de criar laços de concórdia e admoestar aqueles que infringiam as suas normas. Nas incorporações discursivas dos textos bíblicos, a citação era realmente representada como a evocação da palavra divina. Já na menção a pessoas ou circunstâncias bíblicas específicas, a referência representava a ação divina, ou seja, a fala divina era convocada por meio de uma citação que descrevia um evento poderoso o bastante para gerar orientação (DIMANT, 1990, p. 393).

Essas diferentes modalidades de emprego dos textos bíblicos eram fruto de extensas memorizações de porções das Escrituras por parte de Atanásio quando jovem. Certas passagens evidenciam que o bispo as adaptava e até mesmo realizava mudanças deliberadas nessas referências, como se pode constatar nos seguintes exemplos: nas *Cartas Festais* (XXXIX, 19), citando Mateus (22:29), ele muda "poder de Deus" para "poder das Escrituras"; em *Orações contra os arianos* (I, 1), utilizando-se novamente de Mateus (12:30), ele acrescenta "com o

---

[398] Καὶ αὐτὸς οὖν ὁ ἀπόστολος, τὸ "κρείττων" ἑρμηνεύων, οὐκ ἐν ἄλλῳ τινὶ ἢ ἐν τῇ διαφορᾷ τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὰ γενητὰ τίθησι λέγων, ὅτι ὁ μὲν Υἱὸς, τὰ δὲ δοῦλα· καὶ ὁ μὲν ὡς Υἱὸς μετὰ τοῦ Πατρὸς "ἐν δεξιᾷ κάθηται", τὰ δὲ ὡς δοῦλα παρέστηκε, καὶ ἀποστέλλεται, καὶ λειτουργεῖ.

[399] É uma medida pedagógica posto que os justos recebem a recompensa ou evitam os pecados dos ímpios por medo de punição.

diabo" depois de "espalha" com o intuito de criar um texto anti-herético capaz de fortalecer o contraste com "reúne comigo". Por fim, empregando a *sermocinatio,* Atanásio, nas *Orações contra os arianos* (II, 16), procurando provar que a sua interpretação de *Atos dos Apóstolos* (2: 36) era correta, cria um discurso e o coloca na boca de Pedro (*Hebreus*, 2: 14-36). Assim, cumpre concluir que, para Atanásio, a linguagem bíblica podia ser intrinsecamente tecida e moldada em uma segunda linguagem (ERNEST, 2004, p. 26; p. 122)[400]. Outro exemplo do uso da *sermocinatio* por Atanásio em *História dos arianos* (9, 2) é quando afirma o seguinte:

> Depois disso, eis que esses [os eusebianos], perceberam que, caso se apresentassem em um julgamento eclesiástico, podiam não ser aceitos. Então, limitaram-se a procurar em particular a Constâncio, para chorar vergonhosamente o seu futuro, diante do protetor da sua heresia: "Tenha clemência..." — era a lamentação — "...pela heresia! Vê que todos foram banidos para longe de nós! E os poucos que restaram foram negligenciados. É imperioso comandar uma perseguição, depois de sermos absolvidos por uns poucos; pois mesmo isolados, continuamos resistindo!"[401].

A meta do alexandrino Atanásio não era só a exposição pura e simples, mas a atualização de elementos capazes de formar um passado poderoso o bastante para edificar fortes e estáveis normas e hierarquias entre os grupos eclesiásticos (ERNEST, 2004, p. 28). Esse esforço criativo realizado por Atanásio apresentava a palavra divina mediante marcadores claros e citações precisas, embora o objetivo desse movimento fosse diferente: o texto atanasiano não ambicionava apenas ofertar as divinas palavras, mas sim atualizá-las, moldando os personagens a partir de um prisma que os apresentava sob a dicotomia do bem contra o mal.

3.2.2 – A presença das narrativas bíblicas nos escritos de Hilário

As relações sociopolíticas das comunidades cristãs com o Império Romano desenvolveram-se ao longo da Antiguidade Tardia pelas intermediações dos bispos que foram educados, em grande parte, desde as suas infâncias em famílias não cristãs. A ascensão de tais

[400] Vale destacar que o ato de citar para o homem do mundo antigo não partia do pressuposto da validade científica, mas sim da verossimilhança. Desse modo, as omissões, alterações, acréscimos, ampliações podiam estar bem mais vinculados até mesmo à intenção de evitar o tédio ou adicionar um toque pessoal à narrativa que era feita muitas vezes para aqueles que compartilhavam aquela cultura literária.

[401] Τούτων τοίνυν γενομένων, ὁρῶντες ἑαυτοὺς οἱ πρὸς πάντα τυγχάνοντες ὕποπτοι μὴ περιγινομένους ἐν ἐκκλησιαστικῇ κρίσει, προσέρχονται μόνῳ Κωνσταντίῳ, καὶ λοιπὸν ἀποδυρονται, ὡς πρὸς τὸν τῆς αἱρέσεως προστάτην, "Φεῖσαι", λέγοντες, "τῆς αἱρέσεως· ὁρᾷς πάντας ἀποστάντας ἀφ' ἡμῶν· ὀλίγοι λοιπὸν ἀπελείφθημεν. Ἄρξαι διώχειν, ἐπεὶ καὶ παρὰ τῶν ὀλίγων ἀφιέμεθα, καὶ μένομεν ἔρημοι·"

líderes se deveu também ao fato de terem encontrado nas Escrituras uma linguagem embebida de recursos poderosos para lhes estabelecerem cada vez mais como autoridades. Logo, as Escrituras eram onipresentes no ministério dos seus cargos, já que se revelavam importantes na organização das agendas das congregações desse período de mudança, inclusive em relação ao Império Romano.

Grande parte dos clérigos que vivenciaram tais disputas no século IV entendiam que somente por meio desses textos — poderosos em suas capacidades de promover ancoragens — era possível construir consensos e unicidades entre as comunidades cristãs. Esse processo estava intimamente atrelado à consolidação de um monopólio da tarefa hermenêutica sob a égide dos bispos, que buscaram não só vincular as exegeses ao cargo episcopal, mas ainda instituir as Escrituras como parte dos seus trabalhos diários (KANNENGIESSER, 1969, p. 134).

Os principais centros eclesiásticos metropolitanos do Império Romano tardio compartilharam dos resultados dessa recepção inovadora das Escrituras. Desenvolvia-se então uma leitura criativa moldada muitas vezes pela tradição local, que, cada vez mais, exigia expertises para reapresentar um passado judaico-cristão à luz do presente dinâmico daqueles que viviam em um poderoso Império (GRUEN, 1998, p. 173). Portanto, os conflitos entre os clérigos nesse período não eram apenas sobre o lugar das Escrituras nos discursos eclesiásticos ou sobre a relação de Jesus com Deus, mas também sobre os modos pelos quais as palavras bíblicas podiam ser recepcionadas como sagradas. Refletia-se, portanto, sobre a possibilidade de que essas palavras revelassem Deus, como a figura máxima de agregação/desagregação tanto das comunidades cristãs, quanto das cisões entre cristãos e não cristãos (BECKWITH, 2008, p. 190).

Fator importante a ser esclarecido sobre as estratégias composicionais de Atanásio e Hilário é que nenhum deles se mostrou um exegeta contumaz de livros inteiros da Bíblia, mas ambos recorreram o mais das vezes a interpretações de passagens específicas de diferentes textos para compor as suas próprias obras. Hilário até chegou a propor a exegese do livro de Mateus e alguns capítulos dos Salmos, mas Atanásio jamais atuou como exegeta de livros, pois foi um hermeneuta de pontos precisos e estratégicos das narrativas bíblicas capazes de potencializar os seus argumentos. Ernest (2004, p. 09) chama esse artifício do alexandrino de “agrupamento de imagens bíblicas”.

Hilário, em *Homilias sobre os Salmos* (15), apresenta uma lista do que era o cânon do Antigo Testamento. Segundo o bispo, esse cânon seria composto por 22 livros, que corresponderiam às 22 letras do alfabeto hebreu. Formado pelos cinco livros de Moisés

(Pentateuco), Josué como o sexto, Juízes e Rute (7), o primeiro e o segundo livros de Reis (1 e 2 Samuel) (8), o terceiro e o quarto livros dos Reis (1 e 2 Reis) (9), os das Crônicas (10), Esdras (e Neemias) (11), os Salmos (12), enquanto os Provérbios, o Eclesiástico, o Cantar e os Cantares seriam os seguintes (13, 14, 15). Os Doze profetas menores (16), Isaías (17), Jeremias, as Lamentações e a Epístola (Habacuque) (18), Daniel (19), Ezequiel (20), Jó (21) e Ester (22), completando assim a totalidade dos livros. Não há nos escritos conhecidos de Hilário uma lista semelhante aos do Novo Testamento, algo feito por Atanásio em suas *Cartas Festais* (39, escritas em 367). Hilário cita quase todos os livros do Novo Testamento, com exceção das epístolas 2 e 3 de João e aquelas de Judas (LADARIA, 2006, p. 63). Ocupando outro lugar nos conflitos do século IV, Hilário (*Contra os arianos*, IV, 1), ao contrário de Atanásio, estava imerso por uma cultura eclesiástica que tinha a seguinte premissa:

> também nesses livrinhos existem algumas coisas que devem necessariamente ser compreendidas, para que, divulgados para todos os enganos e as impiedades deles, o conhecimento mais absoluto da verdade seja executado. Primeiramente, deve-se conhecer a temeridade da sua doutrina e qual seja o perigo da impiedade; em seguida, o que é contrário à fé apostólica à qual nos unimos, quais as sentenças têm, ou estão acostumados, a dizer em contrário, ou com qual ambiguidade das palavras iludem a simplicidade dos ouvintes: e, finalmente, com que arte das suas interpretações corrompem a verdade e a virtude das palavras divinas[402].

Evidencia-se, portanto, a importância de um diálogo, mesmo que de mão única. Estrategicamente, Hilário buscou agregar diferentes tendências, lançando mão de posturas tanto de eclesiásticos cristãos de língua latina, quanto de bispos orientais que possuíam maior poder representativo naquela conjuntura (WEEDMAN, 2007, p. 492). Assim, o bispo gaulês era um praticante da tradição iniciada com Cipriano, Tertuliano e Novaciano (chamado de Eusébio de Novato ou Sócrates de Navato) (KANNENGIESSER, 1969, p. 138).

Para Kannengiesser (1969, p. 140-141), há duas "regras hermenêuticas" que caracterizam os comentários das Escrituras de Hilário. A primeira regra é: "O significado de um texto bíblico deve ser buscado respeitando-se a própria letra do texto." Uma vez que o exegeta deve primeiro entender a intenção de quem escreveu, cumpre ler e analisar detidamente uma passagem no seu contexto. Isso exige algum tipo de crítica textual por parte de Hilário, que se beneficiou nesse ponto do texto de Orígenes. A segunda regra afirma que: "O significado

[402] tamen etiam his libellis quaedam necessario fuerunt comprehendenda, ut omnibus faltaciis eorum et impietatibus editis, absolutior fieret cognitio veritatis. Et primum cognoscendum est, quae doctrinae eorum temeritas sit, quodve irreligiositas periculum: dihine quid adversum fidem apostolicam cui nos congruimus habeant sententiae, quidve dicere soleant e contrario, quave verborum ambiguitate simplicitati illudant: postremo qua interpretationum suarum arte veritatem divinorum dictorum virtutemque corrumpan.

de um texto bíblico deve ser buscado à luz da revelação global do mistério de Deus, manifestado em Jesus Cristo." O eixo interpretativo desse segundo ponto, portanto, seria fixado pelas relações entre Jesus e o Pai. Por fim, é de se ressaltar que Hilário transitou entre o alegorismo de Orígenes e a exegese literal de Basílio de Cesareia. Segundo o bispo de Poitiers:

> Verdadeiramente, o melhor leitor é antes o que espera a partir das palavras do que aquele que impõe um sentido às palavras; é o que reflete mais do que aquele que as afirma ou cogita que isso parece estar contido nas palavras; é o que não presume, antes da leitura, a sua compreensão. Portanto, quando o sermão for sobre as coisas de Deus, concedamos a Deus o conhecimento de si mesmo, e sirvamos às palavras d'Ele com piedosa veneração, pois é uma idônea testemunha de si mesmo senão aquele que por si mesmo é conhecido (HILÁRIO, *Contra os arianos*, I, 18)[403].

A citação evidencia, sem dúvida, um conflito hermenêutico, no qual Hilário reforça a necessidade de se estar próximo do que o texto diz e não se afastar disso. Assim, ele reconhece em *Contra os arianos* (I, 7) que os seus oponentes não apenas atribuem às Escrituras um papel normativo para seus argumentos, mas também promovem o que ele avaliava como posições teológicas falhas. Deve-se reconhecer que as disputas pelo monopólio da interpretação das Escrituras não diziam respeito apenas ao seu lugar na reflexão teológica, mas também ao seu emprego em uma cadeia de hierarquias e modos de viver o passado cristão e o futuro eclesiástico (BECKWITH, 2008, p. 186). Isso porque havia uma correlação direta entre as interpretações dos textos bíblicos feitas pelos clérigos e o constante incentivo/patrocínio imperial romano.

O exílio de Hilário em 356 foi um divisor de águas para o desenvolvimento da sua posição político-eclesiástica no Ocidente. Isso deveu-se à imersão de um bispo de cultura latina, produtor de um *Comentário sobre Mateus* tributário de influências de eclesiásticos do século III, em uma cultura oriental que estava bem mais avançada nos debates sobre a relação entre Igreja, sociedade romana e Império Romano. Em uma segunda fase, os escritos que Hilário escreveu durante e após os seus exílios revelam uma postura cada vez mais consciente dos problemas relativos à controvérsia trinitária no Oriente. Ainda assim, acredita-se que mesmo o *Comentário sobre Mateus* de Hilário tenha sido um avanço na exegese latina, porque, para Doignon (1971, p. 324), o *pictaviense* absorveu os métodos hermenêuticos de Tertuliano e os conjugou com a sua educação pagã clássica para desenvolver uma interpretação precisa dos

[403] Optimus enim lector est, quid octorum intelligentiam exspectet ex dictis potius quam imponat, et retulerit magis quam atulerit, neque cogat id videri dictis contineri, quod ante lectionem praesumpserit intelligendum. Cum itaque de rebus Dei erit sermo, concedamus cognitionem sui Deo, dictisque ejus pia veneratione famulemur. Idoneus enim sibi testis est, qui nisi per se cognitus non est.

textos bíblicos. Hilário não apenas deglutiu a exegese dos seus predecessores, mas durante a sua carreira foi capaz de readequar temas que envolviam perspectivas filosóficas, exegéticas e retóricas ao presente (WEEDMAN, 2007, p. 16; HAARHOFF, 1920, p. 192).

Uma das características definidoras da exegese de Hilário em *Contra os arianos* é o seu perseverante comprometimento com a sintaxe e a gramática das passagens bíblicas. Com rigor aguçado, o bispo conduz o leitor a refletir sobre a natureza da linguagem usada ao longo das Escrituras para dar a ver a dimensão divina do que se narra e descreve (BECKWITH, 2008, p. 186). Como se trata de um artifício que visa a legitimidade, o bispo apresenta o seu desejo de conhecer e transmitir as palavras das Escrituras no sentido exato com que foram escritas:

> Portanto concede-nos o significado das palavras, a luz do conhecimento, a dignidade dos discursos e a fé da verdade. E mostra-nos, para que acreditemos e anunciemos, para que assim nos alcances, tendo-te conhecido por intermédio dos Profetas e Apóstolos como o único Deus Pai e o único Senhor Jesus Cristo, agora perante os hereges que negam te celebrar como Deus, mas não apenas, e anunciar a Ele, mas não como falso Deus (HILÁRIO, *Contra os arianos*, I, 38)[404].

Tais argumentos evidenciam uma postura de quem busca se estabelecer como uma autoridade hermenêutica, pois Hilário se propõe a compreender, personificar e "presentificar" a mensagem de Deus por meio da interpretação dada às palavras transmitidas pelos Apóstolos e Profetas (BUTTEL, 1933, p. 170). A sua retórica busca representar uma correlação entre o antigo e o novo (CAMERON, 1994, p. 189). No entanto, há de se ressaltar que Hilário nunca diz que a Septuaginta foi produzida por "inspiração", o que não significa que ele não a considerasse como uma autoridade sagrada (KANNENGIESSER, 1969, p. 137).

Outro aspecto importante da escrita do bispo gaulês é que ela foi composta em quatro eixos argumentativos: no primeiro, Hilário apresenta os argumentos de Ário; no segundo, o bispo analisa os usos bíblicos realizados pelo presbítero; no terceiro, apresenta as efetivas partes da Bíblia que Ário utiliza; por fim, ele refuta essas mesmas partes. O que isso revela é que, além de uma estrutura de debate oratório, o clérigo emprega recorrentemente o passado para refletir sobre o presente, valendo-se tanto do Antigo Testamento quanto do Novo. Suas escolhas estilísticas guiam-se frequentemente mais pelas necessidades funcionais impostas à sua forma de escrever do que pelas várias tarefas do seu "ministério episcopal". Tais carências funcionais eram de três tipos: explicar as Escrituras; ensinar a sua verdade; lutar contra as heresias

[404] Tribue ergo nobis verborum significationem, intelligentiae lumen, dictorum honorem, veritatis fidem: et praesta, ut quod credimus, et loquamur; scilicet ut contingat nobis, unum te Deum Patrem et unum Dominum Jesum Christum de prophetis atque apostolis cognoscentibus, nunc adversum negantes haereticos ita Deum et te celebrare, ne solum; et eum praedicare, ne falsum.

(DOIGNON, 1969, p. 271). Esses aspectos aparecem organizados sob uma narrativa geral que pode ser vislumbrada em atuação no trecho abaixo:

> Sobre a inenarrável geração do Filho, ainda resta alguma coisa, e ainda, alguma coisa é aquilo tudo. Eu me debato, difiro, enfraqueço-me e de onde começarei não sei. Pois não sei quando o Filho nasceu e para mim é ilícito não saber que tenha nascido. Quem eu invoco? A quem imploro? De que livros tomarei as palavras para a explicação de tão grandes dificuldades? Lerei toda a doutrina da Grécia? Mas eu li: Onde está o sábio? Onde o interrogador do século? (1Cor. 1, 20). Logo, sobre isso os sofistas do mundo e os sábios do século estão mudos; pois rejeitaram a sabedoria de Deus. Consultarei, então, o escriba da Lei? Mas ignora; porque para ele a cruz de Cristo é um escândalo. Aconselhar-vos-ei, por acaso, a fechar os olhos e a calar, porque para a veneração daquele que é proclamado, basta que os leprosos tenham sido purificados, os surdos tenham escutado, os coxos tenham corrido, os paralíticos tenham ficado de pé, os cegos tenham recobrado a luz, o cego de nascença tenha adquirido a visão, os demônios tenham sido afugentados, os doentes tenham sarado, os mortos tenham ressuscitado? Porém, tais coisas os hereges confessam e perecem (HILÁRIO, *Contra os arianos*, II, 12)[405].

A escrita do *Contra os arianos* objetiva apresentar as palavras dos seus adversários para compor uma diatribe, afirmando que, frente aos seus sofismas, era exigido lhes dar uma resposta (HILÁRIO, *Contra os arianos*, VI, 38). Hilário opõe as teses heréticas aos posicionamentos das Escrituras, criando assim uma espécie de diálogo por meio do exegeta (DOIGNON, 1969, p. 275). O *pictaviense*, em certas ocasiões, insurge-se com um ímpeto diatríbico que faz transparecerem as habilidades retóricas evidenciadas nos seus *Liber aduersus Valentem et Vrsacium*, *Contra Constantium* e, especialmente, *Contra Auxentium* (DOIGNON, 1969, p. 275).

Nos escritos de Hilário, há uma forte relação entre a retórica e a Bíblia, sendo a primeira utilizada para dar forma e receptividade ao rico material oferecido pela segunda. Os vários recursos da retórica são empregados tanto para fortalecer as suas leituras das Escrituras, quanto para negar as concorrentes. Exemplos do emprego desses artifícios persuasivos por parte do bispo incluem a pergunta retórica, que é a figura pela qual se faz uma pergunta buscando tão somente um efeito persuasivo e não a obtenção de uma informação. As técnicas interrogativas são empregadas por ele com o intuito de despertar o interesse, instigar a curiosidade, provocar

---

[405] Superest de inenarrabili generatione Filii adhuc aliquid, imo aliquid illud adhuc totum est. Aestuo, differor, hebesco, et unde incipiam nescio. Nescio enim quando natus sit Filius; et nefas est mihi nescire quod natus sit. Quem imprecer? Quem implorem? ex quibus libris ad tantarum difficultatum enarrationem verba praesumam? Evolvam omnem Graeciae scholam? Sed legi: Ubi sapiens? ubi conquisitor seculi (1. Cor. 1, 20.)? In hoc ergo sophistae mundi et sapientes seculi muti sunt; sapientiam enim Dei reprobaverunt. Scribam ergo legis consulam? Sed ignorat; quia ei crux Christi scandalum est. Hortabor forte vos connivere et tacere, quia ad venerationem satis sit ejus qui praedicatur, leprosos emundatos fuisse, surdos audisse, claudos cucurrisse, paralyticos constitisse, coecos lumen recepisse, coecum ab utero oculos consecutum, daemonas fugatos, aegrotos revaluisse, mortuos vixisse? Sed haec haeretici confitentur, et pereunt.

um opositor ou suscitar certas emoções. Em geral, o efeito final é o de animar o discurso (BUTTEL, 1933, p. 82). As perguntas são empregadas de forma muito eficaz, principalmente em oportunidades nas quais tem de esclarecer uma passagem das Escrituras, respondendo a uma objeção, ridicularizando as afirmações dos adversários, lançando uma denúncia e até culpando o imperador (HILÁRIO, *Contra os arianos*, III, 22-23; V, 15; VII, 6, 49; VIII, 51, 54; X, 56).

Com a figura de linguagem chamada de anadiplose, que é uma forma de repetição envolvendo a duplicação imediata de uma palavra ou após um curto intervalo, Hilário objetiva enfatizar certas emoções, excitar a pena ou denotar ironia perante os concorrentes. O bispo lida com esse dispositivo com habilidade considerável, dobrando de acordo com as suas próprias necessidades certos substantivos, verbos, adjetivos, pronomes e até preposições. A repetição é empregada na maioria dos casos com o objetivo de enfatizar certas passagens que ele busca esclarecer (HILÁRIO, *Contra os arianos*, I, 37; VI, 12, 30; XII, 54).

Com relação à figura *ársis-thésis*, que apresenta ideias contrastadas ou opostas através de um esquema de negação e afirmação, Hilário não apenas adorna o pensamento e o expressa de forma mais definida, precisa, vigorosa e enfática, mas também a usa como um instrumento de definição através de um processo de exclusão ou inclusão de determinadas ideias (HILÁRIO, *Contra os arianos*, I, 17; IV, 14; X, 63; III, 17; VIII, 18).

Em último lugar, o pleonasmo é uma tautologia deliberada, uma repetição de ideias, que, assim como a perífrase, não acrescenta qualquer informação fundamentalmente nova ao conteúdo. No entanto, na narrativa do bispo Hilário tal recurso vai além e serve não apenas para apregoar o seu raciocínio de uma maneira mais agradável, mas também para lhe oferecer uma maior precisão, vigor ou ênfase na pontuação dos seus argumentos (HILÁRIO, *Contra os arianos*, II, 24; III, 13, 23; IV, 6, 16; V, 30; VI, 32, 43; VIII, 39; IX, 7; XI, 45). Logo, fica bastante evidente que para esse bispo a precisão da fórmula narrativa era um dos elementos mais almejados.

3.2.3 – A presença e a ausência da Bíblia nas narrativas de Atanásio e Hilário: entre similaridades e diferenças

Diante de tais constatações, é possível afirmar que os textos bíblicos foram uma fonte importante para a elaboração dos argumentos dos bispos e ofereceram um meio para que as suas propostas político-eclesiásticas — voltadas para a resolução de problemas no presente —

se ancorassem em pontos precisos do passado judaico-cristão. Para Atanásio e Hilário, as narrativas bíblicas eram a principal ferramenta para promover a agregação com aliados e o distanciamento com relação a adversários.

Cumpre ressaltar que — se para Atanásio o confronto estava à sua porta, uma vez que o desafio era iminente na diocese de Alexandria —, para Hilário, o confronto estava lá fora, mas se aproximava. O bispo de Poitiers sentia, portanto, a necessidade de se organizar mediando alianças e cooptando o maior número possível de partidários para a sua causa. Para ambos, a Bíblia constituía uma ferramenta de guerra, um instrumento de batalha, mas Hilário ainda a concebia como um espaço aberto a disputas interpretativas. Enquanto um começou as suas atividades no episcopado com inúmeros desafios e contestações, o outro teve um tempo de relativa paz entre os seus pares no início dos seus encargos: Atanásio foi próximo das atividades eclesiásticas desde muito jovem e ascendeu ao episcopado em um ambiente atravessado pelas tensões provocadas pela presença da autoridade imperial, posto que Alexandria era uma sede de poder ambicionada por muitos, enquanto Hilário ingressou no meio clerical já adulto e se tornou bispo em uma região relativamente alheia ao circuito de poder político-religioso da época. Isso tudo marcou os modos pelos quais os dois eminentes bispos absorveram e aplicaram as narrativas bíblicas nos seus escritos: Hilário, por influências e conjunturas específicas do seu meio, não era um político inflexível e intolerante com os seus concorrentes; Atanásio, por outro lado, era mais radical e, somente quando viu as pessoas próximas de si e ele mesmo perdendo os espaços de poder, buscou estabelecer alguma forma de diálogo com os eusebianos menos radicais.

Ambos os bispos trabalharam com uma retórica da estigmatizacão. Mas enquanto Atanásio tachava todos os seus adversários peremptoriamente como inimigos, Hilário, principalmente em *Sobre os Sínodos* (que é visto por alguns como o decimo terceiro livro do *Contra os arianos*), distinguia as posturas eusebianas passíveis de serem conciliadas com o credo niceno daquelas que deviam ser condenadas (ROCHER, 1987, p. 17; FERNÁNDEZ, 2019, p. XXXIII). Portanto, embora existam traços coincidentes nas obras e nas vidas desses clérigos, eles nem sempre estavam enfrentando os mesmos concorrentes da mesma maneira, posto que até o arianismo surge diferentemente segundo a perspectiva de cada um deles.

Os espelhos de Ário foram forjados pela contraposição dos argumentos do presbítero aos argumentos extraídos dos textos bíblicos, ou seja, tanto Atanásio quanto Hilário espelham um arianismo conjugado com um agrupamento de imagens bíblicas para constituírem as propostas de unificação político-eclesiástica das suas dioceses. Há, por conseguinte, uma clara reapresentação do passado judaico-cristão, explorado a partir de recursos da retórica pagã, com

o objetivo de conferir sentido às ações do presente. Eventos pontuais do passado são remodelados, "reencadeados" e "presentificados", para se tornarem assim diretrizes na gestão das condutas dos adeptos daquele credo. Isso porque os eventos formativos do passado judaico-cristão não estavam mortos, mas constituíam algo dinâmico que transpunha a barreira temporal do passado por meio de uma ressignificação da vida presente.

A principal divergência entre as posturas de Atanásio e Hilário está no fato de que o primeiro vivenciou os confrontos na linha de frente da batalha e, portanto, não tinha tempo e espaço para aprimorar as suas ferramentas de guerra, uma vez que os seus adversários vinham, muitas vezes, de dentro da casa imperial, detinham a estima do imperador e usufruíam desse apoio para lançar o próprio exército contra os divergentes. Assim, enquanto o espelho de Ário modelado por Atanásio revela um arianismo violento, quase demonizado, transfigurado a partir de tudo aquilo que precisava ser negado (como arquétipo da heresia), o espelho de Ário proposto por Hilário revela uma abordagem um pouco mais analítica, agregativa e disposta ao diálogo, principalmente com algumas modalidades moderadas desse arianismo.

Havia nos escritos de Hilário um espaço, por mais curto e restrito que fosse, para diálogos com os eusebianos moderados. Ainda que já tivesse alguma idade e experiência, ele era um bispo que, desde os primeiros anos da carreira, podia analisar essa guerra entre os vários interesses clericais assumindo a perspectiva de um dos poucos informados sobre o Ocidente. Com a experiência do exílio, tornou-se também um conhecedor das doutrinas orientais e passou a se posicionar com ainda mais consciência nesse intercruzamento de interesses. É de se salientar, portanto, que Hilário avaliou e participou do conflito nesses espaços fronteiriços, informando os ocidentais sobre os orientais e vice-versa, enquanto delineava o seu próprio posicionamento no debate. Atanásio, por outro lado, não estava no mesmo espaço que o *pictaviense*, porquanto além de estar sediado em Alexandria — o epicentro do conflito —, ele era um dos principais generais de um dos lados dessa disputa. Ou seja, comparar Hilário e Atanásio consiste em sugerir uma análise das similaridades e disparidades entre as visões apresentadas por cada um desses dois bispos sobre o passado, o presente e o futuro à luz das suas próprias experiências.

3.3 – Uma topografia do arianismo: Ário e as disputas eclesiásticas do IV século

> Quem não percebe os escorregadios rodeios do caminho da serpente, ou não reconhece, nas contorções tortuosas, os nós das víboras, que encerram a força poderosa de uma boca cheia de veneno no estreito círculo de um corpo enrodilhado? (HILÁRIO, *Contra os arianos*, VI, 7)[406].

> Gigantesco monstro sobre a terra, essa heresia! Fere os inocentes com palavras afiadas como presas e ainda detém autoridade externa para a sua trama. (ATANÁSIO. *História dos arianos*, 3, 3)[407].

Não seria possível concluir essa pesquisa sem desenvolver algumas linhas sobre o arianismo e as várias representações que ele instigou[408]. O movimento que eclodiu com as manifestações de Ário, um presbítero distrital da diocese de Alexandria, foi mais do que uma simples manifestação político-doutrinária de cunho particular. Um dos pontos mais difíceis de se afirmar é o momento em que surgiu o arianismo, porque, como todo movimento político-social complexo, ele não emergiu de um dia para o outro, mas se desenvolveu, modificou-se e se adaptou, tendo em Ário apenas um dos nomes que colaborou para sintetizar e disseminar tudo o que já se vinha discutindo naquele contexto. O que o presbítero defendeu dizia respeito a questões que ainda não tinham sido resolvidas para todos os clérigos e cristãos envolvidos naqueles debates dogmáticos e doutrinários. O arianismo instigou muitas reações violentas, desencadeando uma disputa voraz pela hegemonia, e durante todo o tempo que perdurou foi capaz de se modificar e se adaptar a diferentes contextos e especificidades (POLLARD, 1958, p. 104).

Para o estudo do período entre o início da "controvérsia ariana" até o Concílio de Niceia (325), a documentação mais importante consiste nas várias obras intituladas *História Eclesiástica*: a de Rufino (I, 1); a de Sócrates (I, 5-7); a de Sozômeno (I, 15-16); a de Teodoreto (I 2. 4–6) e a de Filostórgio (I, 3.4.7; II, 1-2). Além das histórias eclesiásticas, há ainda o importante *Panárion* (69, 1-7), de Epifânio, que estava mais próximo dos acontecimentos

---

[406] Quis non his sentiat lubricos serpenteia viae flexus, vel tortuosis spiris nodos vipereos non intelligar, quibus venenati oris principais potestas collecto inflexi corporis orbe concluditur? Sed extensis omnibus atque absolutis, totum occultati capitis virus patebit. Ingeruntur unim nobis primum nomina veritatis, ut virus falsitaris introeat. Bonum in ore est, ur de corde malum subeat.

[407] Μέγα τι θηρίον ἐξῆλθεν ἐπί γῆς, ἡ αἵρεσις αὕτη· οὐ γὰρ μόνον τοῖς ῥήμασι ὡς τοῖς ὀδοῦσι βλάπτει τοὺς ἀκεραίους, ἀλλὰ καὶ τὴν ἔξωθεν ἐξουσίαν ἐμισθώσατο πρὸς ἐπιβουλήν.

[408] A partir de um panorama do arianismo, buscar-se-á chegar o mais próximo possível das posturas daqueles que eram chamados por Atanásio e Hilário de arianos.

relatados e, em especial, do ambiente de Alexandria (SIMONETTI, 1975, p. 25; GWYNN, 2010, p. 231). Da historiografia mais específica e avançada sobre o tema do arianismo, cumpre destacar os escritos do próprio Manlio Simonetti e Rowan Williams.

Algo que todo estudo moderno sobre o arianismo precisa levar em conta é o fato de que só é possível conhecê-lo a partir de fontes parciais e escassos fragmentos de seus possíveis escritos supérstites, extraídos justamente dos textos que se propunham a combatê-lo. Segundo Leroux (1974, p. 146), "temos apenas textos esparsos, na maioria das vezes episódicos, que não fornecem um panorama da história da Igreja oriental naquela época". Cumpre ter em vista que as informações fornecidas assim foram sistematicamente retiradas dos seus contextos originais e arbitrariamente arranjadas com uma única e polêmica intenção, qual seja, a de desqualificar a reputação doutrinária do presbítero. Isso deixa claro que a reconstituição desse processo histórico é extremamente desigual pois se resume a uma disputa em que o acusado não tem direito a qualquer forma de defesa[409].

Felizmente, ainda é possível enxergar, mesmo que somente a partir de eloquentes negações e demonizações, os rastros daquilo que um dia foram as posturas de Ário, reduzidas à retórica do ventriloquismo por parte dos seus piores inimigos (BARNARD, 1970, p. 175). Ainda assim, não conseguiram condená-lo a um esquecimento total e absoluto. No caso de Ário, pouco ou nada se sabe acerca da sua formação doutrinária. Além disso, é necessário constatar um processo sistemático de demolição da sua imagem e, concomitantemente, a elaboração de uma caricatura demonizada das suas ideias e atividades. Essa foi a estratégia que os próprios Atanásio e Hilário usaram constantemente nos seus escritos (KANNENGIESSER, 1984, p. 303). Quando se constata a quantidade de energia gasta pelos seus concorrentes para desqualificá-lo, torna-se possível avaliar a sua importância para o cristianismo do século IV.

É preciso salientar que o papel de Atanásio foi muito exagerado em relação ao primeiro arianismo, qual seja, no âmbito dos debates ocorridos antes da sua objetada eleição em 328. Nos seus próprios escritos até os anos de 370, Atanásio nunca descreve a sua participação pessoal no Concílio de Niceia, ainda que sempre exalte sagazmente os seus méritos pessoais a serviço da então ortodoxia pró-nicena[410]. Os seus primeiros trabalhos doutrinários,

[409] Leroux (1974, p. 147) destaca que o confronto dos textos de Atanásio com os testemunhos ocidentais e os textos dos seus adversários (em particular os de Filostórgio) confirma a realidade dos fatos apresentados por ele. Cumpre sublinhar o caráter unilateral, mesmo parcial, da apresentação desses fatos, mas tudo indica que, para a maioria dos acontecimentos relatados, não se pode acusar Atanásio de falsificação.

[410] Na verdade, o mesmo pode-se dizer do período posterior aos anos 345, quando a influência de Atanásio ainda estava no auge, mas o bispo de Alexandria não estava mais ciente dos assuntos da Igreja Oriental, pois a situação de Atanásio nesta época estava sempre relacionada aos primeiros incidentes pós-Nicenos ou às origens da crise ariana permanecendo, portanto, a temas e discussões já ultrapassados. O Atanásio da segunda década do IV século

publicados por volta de 337, no final de uma primeira década episcopal, *Contra os pagãos* e *Sobre a encarnação do verbo*, evidenciam que o seu posicionamento veio de um ambiente não diretamente envolvido com as querelas teológicas dos vinte anos anteriores (KANNENGIESSER, 1984, p. 307).

Por volta de 320, Alexandre, que lidava com os apoiadores de Melécio desde o início do seu episcopado, precisou voltar as suas atenções também para as críticas às pregações de Ário, um presbítero que — como ele próprio — também já era idoso. Influente, esse pregador tinha origem libanesa (SIMONETTI, 1975, p. 26). Por volta de 260, ainda jovem, ele foi durante algum tempo discípulo de Luciano de Antioquia, juntando-se ainda na época de Pedro de Alexandria (300-211) ao cisma meliciano, embora tenha logo se afastado e recebido o cargo de diácono. Nessa condição, Ário criticou algumas medidas disciplinares de Pedro contra os melicianos, por achá-las muito rígidas, e foi excomungado por esse motivo. Mas como Pedro foi martirizado e Áquila (312) o sucedeu no cargo, por alguns meses, Ário obteve o perdão e ascendeu ao cargo de presbítero.

Filostórgio (*História Eclesiástica,* I, 3) relata que foi Alexandre quem colocou Ário como titular da igreja de Baucális. Assim sendo, ele teria possuído uma boa chance de ser nomeado bispo, mas teria derramado os seus sufrágios sobre Alexandre, permitindo a sua nomeação. Por volta de 320, ele era um padre influente e considerado pelo seu conhecimento das Escrituras. Segundo Epifânio (*Panárion,* 69, 3; 06) — seguido por Sozômeno (*História Eclesiástica*, I, 15) e Teodoreto (*História Eclesiástica*, I, 4) —, Ário tinha uma aparência séria e severa, vestindo roupas ascéticas e atraindo numerosos estudantes, virgens consagradas e marinheiros. Na linha desse tipo de descrição hostil, resultado de uma perspectiva tendenciosamente ortodoxa, Epifânio (*Panárion,* 69, 3) alerta que a sua doçura aparente era uma estratégia hipócrita de se comportar, uma vez que tinha um espírito inchado de vaidade e cheio de malícia.

Os conflitos entre Ário e o seu bispo, Alexandre, surgiram também nos seus sermões que se apropriavam de maneiras distintas do passado judaico-cristão para aplicá-lo à vida cotidiana da comunidade. Ário era conhecido pelas suas habilidosas leituras das Escrituras, proferidas em pregações na paróquia de Baucális onde ele era titular. Os fiéis ficavam surpresos com a originalidade da sua exegese, que conquistou a adesão de centenas de virgens consagradas como discípulas suas. Quando entrou em discursão com o velho Alexandre, Ário

já não desempenhava qualquer papel válido na evolução da crise trinitária e suas intervenções episódicas, incluindo seus esforços de mediação durante o tempo de Basílio de Cesareia, serão totalmente ineficazes devido a uma incompreensão absoluta da situação real dessas Igrejas (LEROUX, 1974, 147-148).

também já tinha uma idade em torno aos sessenta anos. Eram, portanto, os anciões da geração anterior à "grande perseguição", mais intensa em Alexandria entre 303 e 311 (KANNENGIESSER, 1984, p. 302).

Diante das notícias sobre as pregações de Ário, Alexandre manteve, por algum tempo, um comportamento incerto e vacilante (SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, I, 15). Mas, pressionado a reagir, até mesmo pelo rigorista Melécio, contra as persuasivas pregações de Baucális e o poder de tais discursos (EPIFÂNIO, *Panárion*, 69, 3), Alexandre foi obrigado a superar o desgaste provocado pelos intensos embates contra os melicianos e convocou um Sínodo em Alexandria em 321. Como resultado dessa reunião, Ário foi expulso da sua diocese, mas encontrou abrigo e hospitalidade com Eusébio de Cesareia, como nos conta o *Panárion* (69, 4), e logo depois com Eusébio de Nicomédia, na Palestina.

Baucális era uma palavra empregada em Alexandria para se referir a um vaso de bebidas, embora *Boukolia* ou *Boukolion* pudessem significar também "pasto". Não era uma paróquia inexpressiva, pois, além de ter sido construída no local em que, segundo a tradição, o próprio apóstolo Marcos teria sido martirizado, ainda atraía muitos moleiros e marinheiros vindos do grande porto para ouvir os sermões de um habilidoso presbítero chamado Ário (EPIFÂNIO, *Panárion*, 68; 69; FILOSTÓGIO, *História Eclesiástica*, II, 2). Esse público tornou-se responsável por reverberar a sua doutrina e disseminá-la para muito além de Alexandria. Disposta em forma musical, ela foi ridicularizada por essa razão por Atanásio (*Contra os arianos,* I, 2), que propôs uma aproximação entre as mulheres e a heresia, alegando que haveria aí "um caráter frágil e afeminado, ao mesmo tempo em que emularia a dança, cambaleando e zombando nas suas blasfêmias contra o Salvador" (BURRUS, 1991, p. 236; FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, 1999, p. 449). Colocados em ritmos de baladas populares, os ensinamentos contidos no texto de Ário chamado de *Tália*, O Banquete, foram propagados assim por todo Mediterrâneo oriental (FILOSTÓGIO, *História Eclesiástica*, II, 2; RUBENSTEIN, 2001, p. 77; HAAS, 1997, p. 213; FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, 1999, p. 449).

Segundo os relatos de Atanásio (*Orações contra os arianos*, 4; *Sobre os Sínodos*, 15), a *Tália* chegou às camadas populares por conter uma didática musical que era facilmente decorada e cantada, principalmente entre os marinheiros que acabavam difundindo os seus ensinamentos em todos os lugares pelos quais navegavam (STEAD, 1978, p. 22; CORTI, 2008, p. 319). Atanásio (*Orações contra os arianos*, I, 4–5) busca desqualificar esse material com a seguinte argumentação:

> E, claro, que alguém se surpreenderia, (de saber que) nos tantos tratados e abundantes homilias que foram escritos sobre o Antigo e o Novo Testamento, em nenhum desses uma Tália foi encontrada; nem entre os gregos mais seriamente respeitáveis. Ou melhor, entre aqueles lá (os gregos) há os que cantam esse tipo de canção debruçados sobre seu caneco, com direito a ritmar o chocalho fazendo graça, provocando riso do companheiro; e nem nisso esse "maravilhoso" Ário tem a capacidade de ser célebre imitador, pois não passa de um "ótimo ignorante": ele roubou a maior parte do que havia em outras heresias e imitou o que havia de ridículo em Sotades! O que ele enxergava para fazer? Ora, ele não tinha o desejo de orquestrar contra o Salvador, e preferiu jogar as suas palavras miseráveis de imoralidade em versos metrificados dissolutos e perdidos? Portanto, como diz o livro da Sabedoria, "um homem se dá a conhecer pelas palavras que pronuncia"; então a partir daquelas palavras ditas durante as execuções (da Tália) devem ser vistas a alma frágil do escritor e a corrupção do seu pensamento. [...] Eis o início da Festa Musical de Ário e da sua irreverência, acovardada na musicalidade e no caráter[411].

A partir dessas informações é possível deduzir que esse escrito foi endereçado também a um público popular, pois o seu estilo e modo de propagação parece ter irritado profundamente Atanásio. Além disso, tudo indica ter existido, em relação a esse primeiro movimento, uma interessante conexão topográfica entre o arianismo e as regiões extramuros de Alexandria. Não estando propriamente no interior da cidade, a igreja de Baucális situava-se em uma região pouco habitada (restrita praticamente a pastores de ovelhas), para além do subúrbio e da necrópole (HAAS, 1993, p. 235-236). Localizava-se do lado oposto àquele em que ficava a igreja principal, onde o bispo de Alexandria celebrava os seus sermões.

As pregações de Ário tiveram início em um momento em que já estava consolidada uma longa tradição de relativa autonomia eclesiástica dos distritos de Alexandria. Cada um deles orgulhava-se de pertencer a uma pequena unicidade religiosa e isso instigava competições entre vizinhos para manter as bases da sua autonomia. Tratava-se de tempos difíceis para a autoridade central do bispo metropolitano de Alexandria, que buscava abrandar esses localismos para se afirmar (HAAS, 1993, p. 236).

Sobre os escritos do presbítero Ário, Paul Johson (2001, p. 109) afirma que, em 333, o imperador Constantino ordenou que qualquer escrito de Ário encontrado fosse imediatamente lançado às chamas, a fim de que não restasse dele qualquer recordação, e que, se alguém fosse pego ocultando um livro de Ário e não o trouxesse de pronto para fora, a penalidade seria a

---

[411] Διὸ καὶ θαυμάσειεν ἄν τις, ὅτι πολλὰ πολλῶν συντάγματα καὶ πλείστας ὁμιλίας εἴς γε τὴν Παλαιὰν καὶ τὴν Καινὴν γραψάντων, καὶ παρὰ μηδενὶ Θαλείας εὑρισκομένης, ἀλλὰ μηδὲ παρὰ τοῖς σπουδαίοις τῶν Ἑλλήνων, ἢ παρὰ μόνοις τοῖς ᾄδουσι τὰ τοιαῦτα παρὰ πότον μετὰ κρότου καὶ σκυμμάτων ἐν παιδιαῖς, ἕνεκεν τοῦ γελᾶσθαι παρ' ἑτέρων, ὁ θαυμαστὸς Ἄρειος οὐδὲν σεμνὸν μιμησάμενος, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν σπουδαίων ἀγνοήσας, πλεῖστά τε των ἄλλων αἱρέσεων ὑποκλέψας, τὴν τοῦ Σωτάδου μόνου γελοιολογίαν ἐζήλωσε. Τί γὰρ ἔπρεπε ποιεῖν αὐτὸν, ἢ θέλοντα κατὰ τοῦ Σωτῆρος ὀρχήσασθαι, τὰ δύστηνα ἑαυτοῦ ῥημάτια τῆς ἀσεβείας ἐν ἐκλύτοις καὶ παρειμένοις μέλεσι σημαίνειν; ἵν' ὥσπερ ἡ σοφία φησὶν, "Ἀπὸ ἐξόδου λόγου ἐπιγνωσθήσεται ἀνὴρ, οὕτως ἀπ' εκείνων τὸ τῆς ψυχῆς μὴ ἀνδρῶδες, καὶ τῆς διανοίας ἡ φθορὰ τοῦ γράψαντος γινώσκηται. [...] Ἡ μὲν οὖν ἀρχὴ τῆς Ἀρειανῆς Θαλείας καὶ κουφολογίας, ἦθος ἔχουσα καὶ μέλος θηλυκὸν.

morte, com a execução da punição imediatamente após a condenação. Como fica evidente, Ário e os seus escritos passaram por uma espécie de *damnatio memoriae,* ou seja, por um processo de aniquilação da memória sobre a sua vida e a sua obra (SIMONETTI, 2002, p. 150).

Uma análise do conteúdo da carta de Ário e da refutação feita por Hilário oferece fortes indícios de que o presbítero de Baucális compreendia o mundo por meio de uma organização rigidamente disposta em categorias hierárquicas. Exemplo disso é como a sua concepção da Tríade cristã expressa uma divisão assaz organizada e fixa. Destarte, é possível sugerir que, quando o presbítero apresentava "Pai, Filho e Espírito Santo", ele também estava expondo uma estrutura político-religiosa estratificada, responsável por toda a organização mental, social e política daquele Império que se tornava cada vez mais cristão. No livro quarto, Hilário (*Contra os arianos*, IV, 12-13) afirma que Ário construía a sua proposta trinitária do seguinte modo:

> Reconhecemos um único Deus, único não criado, único eterno, o único sem início, o único verdadeiro, o único que possui a imortalidade, o único perfeito, o único poderoso, criador de tudo, ordenador e administrador inconversível, imutável, justo e perfeito, Deus da lei, dos profetas e do Novo Testamento [...]. Por isso, são três essências: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. E certamente Deus é a causa de todas as coisas, totalmente único, sem início[412].

Para Ário, a Trindade e o mundo cristão deveriam possuir organizações hierárquicas, que seriam análogas também à da *Orbis Romanorum*. O seu regime de memória objetivava gerar sentidos que provessem orientação para naturalizar um *modus vivendi* baseado na hierarquia eclesiástica e imperial (STEAD, 1964, p. 18). É possível entender, com base nesse sistema de orientação, que o regime de memória ariano realizava uma leitura bíblica margeada por suportes de orientação fixos, cujo escopo imagético definido pelo presbítero previa a hierarquização dos seres divinos. Assim, pela ótica de Hilário, pode-se presumir que o presbítero entendia Cristo como inferior, pois:

> Deus lhe é superior como seu Deus, pois existe antes dele próprio. Pois se o que é "dele mesmo" (Rm 11, 36), e o que é "do interior" (Sl 109, 03), e que "eu vim e saí do pai" (Jo 16,28), por exemplo, entende-se a parte da única substância dele e, da mesma forma, prolongando a enunciação. O Pai estará disposto, e divisível, e mutável, e corpóreo segundo eles. E, na medida em que esteja neles mesmo, o Deus sem um

[412] Novimus unum Deum, solum infectum, solum sempiternum, solum sine initio, solum verum, solum immortalitatem habentem, solum optimum, solum potentem, omnium creatorem, ordinatorem et dispositorem inconvertibilem, immutabilem, iustum et optimum legis et prophetarum et novi Testamenti [...]. Quapropter tres substantiae (ὁμοούσιος) sunt Pater, Filius, Spiritus sanctus. Et quidem Deus causa est omnium, omnino sine initio solitarius.

> corpo suportando as consequências do corpo (HILÁRIO, *Contra os arianos*, IV, 13)[413].

Conhecido por um comportamento ascético e um estilo de vestir que era característico dos primeiros monges egípcios, Ário, na ocasião de sua excomunhão, contava com cerca de 700 virgens que decidiram ser expulsas junto com ele. Isso oferece um testemunho gráfico do apelo que o arianismo conhecia entre os ascetas alexandrinos (EPIFÂNIO, *Panárion*, 69).

O patriarca alexandrino, Alexandre (312-328), contou com o apoio de vários bispos em toda a Palestina e na Síria. De sua parte, Ário ganhou o apoio de vários clérigos de alto escalão, incluindo Eusébio de Nicomédia. Daí em diante, o foco da disputa afastou-se da grande *metropolis* egípcia (HAAS, 1993, p. 234) e passou para outras regiões. Ário, vencido momentaneamente, perdeu o direito e o *status* de ortodoxo, tornando-se alvo de um processo que buscava transformá-lo — junto com os seus primeiros apoiadores — em um protótipo de herético:

> Ário (Ἄρειος), Etáles (Ἀειθάλης, o "cor-de-fumaça ou de fuligem"), Aquilas (Ἀχιλλᾶς), Carpónes (Καρπώνης, de "boa renda, rico"), Sarmatas (Σαρματᾶς), (outro) Ário (Ἄρειος), (eram) os presbíteros! Os Diáconos (διάκονοι): Euzoios (Εὐζώϊος, o "boa-vida"), Lúcio (Λούκιος), Júlio (Ἰούλιος), Menas (Μηνᾶς, o "Lua"), Heleno, o grego (Ἑλλάδος), Gaio, o filho da terra! (Γάϊος). Segundo (Σεκοῦνδος) e Teonas (Divino) de Pentápolis, dos Cinco Estados (Πενταπόλεως) eram os bispos! Líbio, o libanês, o leigo (cristão)!" (EPIFÂNIO, *Panárion*, 69).

Para refletir sobre a presença e a mobilização social do arianismo nas camadas sociais de Alexandria, Teodoreto (*História Eclesiástica*, II. 14) transmite um fragmento de uma carta de Atanásio — "as virgens que foram tratadas com tanta barbárie" —, na qual ele lhes pede para não se afligir com a impiedade dos arianos, que bloqueiam os portões e se sentam como demônios ao redor dos túmulos a fim de impedir que os mortos sejam enterrados (MARROU, 1973, p. 534). Não se sabe de quando exatamente é esse documento, mas tudo indica que seja de 357, ocasião em que Jorge assumiu o controle da Sé e obteve o monopólio do colégio funerário em Alexandria (HAAS, 1993, p. 238).

A excomunhão proferida por Alexandre a vários clérigos alexandrinos evidencia que as posturas qualificadas como arianas encontraram uma audiência em muitas das paróquias que compunham a arquidiocese. Além disso, vários documentos sugerem a presença dos arianos

---

[413] Principatur autem ei, utpote Deus eius, cum sit ante ipsum. Si enim quod ex ipso, et quod ex utero, et quod ex patre exivi et vini, velut partem eius unius substantiae et quasi prolationem extendens intelligitur; compositus erit Pater, et divisibilis, et convertibilis, et corpus secundum illos, et, quantum in ipsis est, consequentia corporis sustinens sine corpore Deus.

nas instituições urbanas das várias camadas sociais onde a população se reunia, notadamente nos mercados, teatros e assembleias públicas (SÓCRATES, *História Eclesiástica* I, 6-7; SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, II, 23). Tais informações podem apresentar pelo menos um pano de fundo parcial para que se compreenda a *Tália* de Ário (HAAS, 1993, p. 239; BAYLE, 1870, p. 53).

A concorrência pelo poder entre os clérigos nesse momento em Alexandria envolveu a estratégia política de vincular os que eram tidos como concorrentes a imagens de hereges, excomungados e renegados. Buscava-se, assim, afastá-los da hierarquia clerical, impingindo-lhes uma perda do lugar de fala proporcionado pelos assentos eclesiásticos. Fisicamente banidos e retoricamente transformados em figuras malquistas, esses clérigos eram afastados das suas comunidades e tinham os seus escritos condenados à destruição.

Tratava-se também de um conflito para determinar a linguagem apropriada à relação entre Deus e Jesus (BLAISING, 1987, p. 2). À medida que a controvérsia se movia para os seus estágios posteriores, a disputa pela maneira correta de falar sobre o Pai e o Filho se expandiu para exigir uma consideração explícita sobre a distinção entre Criador e criatura. Essa crise político-doutrinária pode ser também vista como uma tensão metodológica, uma vez que a luta envolvia a constituição de um sistema que organizasse e criasse consenso entre as maneiras pelas quais todos se dirigiriam à divindade e conceberiam a relação entre essa e os homens.

É interessante perceber que as declarações de Ário e Eusébio de Nicomédia sobre a distinção entre o Pai e o Filho não eram inovações ousadas e provocativas para grande parte das comunidades. O objetivo das suas afirmações era justamente explicar que o entendimento proposto pela ortodoxia de então — relativo à unidade substancial entre o Pai e o Filho — ameaçava gravemente práticas que criaram consensos, formaram cadeias de sentidos e estabilizaram a vida em comunidade de vários grupos (WILLIAMS, 1983, p. 56-57).

Acompanhando a estrutura da catequese tradicional, Ário concebeu a noção do Pai "ingênito" em uma ordem de realidade absolutamente única. Isso tornou o seu entendimento uma chave deslumbrante e fatídica ao mesmo tempo, lançando luz sobre algumas das noções centrais da pregação bíblica. Não reconhecia nenhum outro Deus além do Pai revelado nos escritos do Novo Testamento, identificando Deus nessa transcendência radical e única. Ainda assim, ele foi repetidamente confrontado com a questão da origem do Filho e esse mistério tornou-se o centro dos debates trinitarianos do século IV (KANNENGIESSER, 1984, p. 305).

A questão do posicionamento de Ário frente às implicações sabelianas da linguagem de Alexandre é afirmada por Sócrates (*História Eclesiástica*, I. V) e tem sido enfatizada pelos escritores modernos sobre a controvérsia: normalmente é dado como certo que o *homoousio* era

impopular por causa dessas implicações (WILLIAMS, 1983, p. 57). De todas as posturas atribuídas a Ário, é possível defender que a sua concepção das relações entre as pessoas da Trindade era bastante rígida, posto que cada figura detinha a sua própria posição, com um sujeito lógico e uma substância definida. As pessoas mostravam-se irredutíveis umas às outras. Jesus, segundo essa lógica, detinha certas propriedades (entendidas como características essenciais), que deviam ser logicamente diferentes das características essenciais do Pai (essencialmente eterno). Desse modo, para Ário, o Filho não podia possuir os atributos do Pai, pois era inteiramente diferente da substância e das propriedades do Pai. Assumindo, portanto, que "Pai" e "Filho" eram designações completamente individuais para indivíduos únicos e particulares, identificáveis distintamente porque possuidores de propriedades substanciais (ATANÁSIO, *Contra os arianos*, I, 6; *Sobre os Sínodos*, 15).

Parece claro que Ário teve mais apoiadores, ou melhor, apoiadores mais influentes, fora do Egito do que em sua própria região. A espinha dorsal desses aliados, que não eram discípulos propriamente ditos, provinha dos chamados colucianistas, ou seja, daqueles que, como Ário, participaram da escola de Luciano. Além de Eusébio de Nicomédia, esse grupo incluía ainda Marida de Calcedônia, Teógenes de Niceia, Antonio de Tarso e, em nível não episcopal, Astério, o Sofista (FILOSTÓRGIO, *História Eclesiástica*, II, 14; III, 15). Simonetti (1975, p. 31) afirma o seguinte:

> Em torno desse grupo, reuniram-se outros expoentes do episcopado oriental, especialmente da Síria: evoquem-se os nomes mencionados por Ário na carta a Eusébio de Nicomédia. Entre eles, destaca-se o nome de Eusébio de Cesareia, de longe o expoente mais qualificado da cultura cristã da época nos mais variados contextos, da teologia à exegese, da história à erudição: como veremos mais adiante, ele sempre procurou não identificar a sua posição doutrinária com a do arianismo radical, mas politicamente sempre esteve do lado de Ário.

Não se pode negar que o grande expoente da defesa de Ário foi mesmo o proeminente bispo Eusébio de Nicomédia, que se engajou de tal forma nas lutas trinitárias que o seu próprio nome e as suas posições se tornariam referências para os debates posteriores (GWYNN, 2007, p. 169). Simonetti (1975, p. 124) chega a defender que os bispos naquela conjuntura não faziam distinção entre os termos ariano e eusebiano, embora essa afirmação precise ser modulada porquanto a escolha por um ou outro termo parece ter envolvido muito mais uma decisão de desqualificação e deslegitimação do que uma simples confusão de nomes. O próprio Eusébio de Nicomédia foi chamado de ariano pelos concorrentes, ainda que ele, um bispo de enorme influência, nunca tenha se posicionado como seguidor das doutrinas de um presbítero. Acerca disso, Colm Luibheid (1976, p. 13-14) afirma o seguinte:

> A linha divisória entre Eusébio e Ário precisa ser cuidadosamente demarcada. Pois, se alguém sustenta que o Filho não é constituído do ser e da substância do Pai, então, na própria afirmação disso, surgirá o impulso natural de perguntar a partir do que o ser do Filho é de fato constituído. Eusébio na carta a Paulino se recusa a responder à pergunta. "Acreditamos que seu começo não é apenas inexprimível, mas é incompreensível para a inteligência tanto dos homens quanto de todo ser superior ao homem". Ário, no entanto, iria mais longe, e em sua vontade de afirmar que o Filho veio a ser "do que não é", ele estava dando um passo, chegando a uma conclusão que Eusébio jamais adotaria. [...] Na distinção contemporânea entre os "arianos" e "aqueles com Eusébio", pode-se muito bem-estar a confirmação do ponto acima, a saber, que na reação à questão concernente à causa material do Filho está a diferença suprema e crucial entre Ário e Eusébio, o primeiro com a sua declaração de que o Filho é "do que não é", o último com a sua afirmação de que tal questão não pode ser tratada de forma alguma.

Se antes os debates sobre a relação entre Jesus e o Pai era algo restrito ao ambiente interno das igrejas do Egito, com o exílio de Ário, tais embates se tornaram, principalmente após a intervenção de Eusébio e daqueles que comungavam das suas ideias, um assunto de ordem geral envolvendo as comunidades espalhadas por todo o Império. Com o passar do tempo, tais bispos se conscientizaram de tal reverberação e, sabendo da falta de regras disciplinares de efeito geral capazes de coordenar as relações entre as várias igrejas, sentiram a necessidade de organizar os seus conselhos para confirmar as suas próprias ideias, negadas em seguida por outros conselhos coordenados por opositores (SIMONETTI, 1975, p. 34).

As sanções estabelecidas pelo Conselho de Niceia são um exemplo disso: as medidas adotadas com o apoio de Constantino buscavam erradicar definitivamente as propostas apresentadas pelo presbítero Ário, silenciando os adeptos delas. Em reação a isso, alguns anos depois, os apoiadores de Ário estavam de volta e, com o aval de Constantino, afirmaram as suas posições e reconquistaram alguns espaços daqueles perdidos em Niceia (TEJA, 2006, p. 477). Esse movimento de reação organizou uma série de outras reações, aparentemente desconectadas entre si, embora fizessem parte de um mesmo enredo geral, concebido com o objetivo de isolar os principais líderes do movimento de Niceia (SIMONETTI, 1975, p. 100).

No intuito de elucidar essa reação e reviravolta, documentos contemporâneos mencionam, por exemplo, as várias formas de influência exercida pelas mulheres próximas ao poder imperial. Não há dúvidas da influência de Elena — mãe de Constantino —, devota a Luciano de Antioquia, bem como da sua meia-irmã, Constança, e da sua cunhada, Basilina: todas se beneficiaram de alguma forma das posições defendidas por Ário (FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, 1989, p. 13; SALINERO, 2004, p. 27; CAMPLANI, 2010, p .247)[414]. Além

[414] A mudança de posição de Constantino foi fruto de um processo, no âmbito do qual também deve entrar a percepção de que as políticas eclesiásticas deliberadas e implementadas pelas decisões de Niceia não tinham

disso, segundo Amiano Marcelino (*História*, XXII 9, 4), Juliano tinha um parentesco distante com Eusébio de Nicomédia, que batizou o próprio Constantino no leito de morte (ATANÁSIO, *História dos arianos*, 5. 6; PILOSTÓRGIO, *História Eclesiástica*, II, 12; SÓCRATES, *História Eclesiástica*, I, 25; SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, II, 27; TEODORETO, *História Eclesiástica*, II 3).

Brakke (1994, p. 403) afirma que, enquanto Clemente e Orígenes personificaram a tradição cristã acadêmica nos séculos II e III, Ário poderia ser reconhecido como alguém que cumpriu notoriamente essa função em Alexandria no século IV. Afinal, pertenceu a um grupo de presbíteros egípcios e lecionou sobre as Escrituras na sua paróquia, convertendo-a em um espaço de ensino comum (EPIFÂNIO, *Panárion*, 69, 2, 6). Cumpre reconhecer a existência, portanto, de um tipo de cristianismo acadêmico, com uma espiritualidade cristã acadêmica, que acabava sendo aperfeiçoada por celebrações religiosas mais afins a rodas de debates acadêmicos do que com espaços de culto. O objetivo dos cristãos em tais ambientes era, antes de tudo, o de se aproximar de Deus espiritual e intelectualmente, pois, para eles, era impossível separar esses dois âmbitos. Tudo isso se afastava dos posicionamentos defendidos por Atanásio, que entendia essas posturas e reflexões poéticas como efeminadas.

Como Ário atuava não apenas na função de presbítero, mas também de professor, cumpre aventar a possibilidade de que, no início do século IV, a função episcopal hierárquica e os círculos de estudos não eram claramente distinguidos em Alexandria, uma vez que os valores do cristianismo acadêmico permeavam o sistema emergente das igrejas paroquiais. Atanásio e Alexandre, o seu antecessor no episcopado de Alexandria, foram os responsáveis por empreender campanhas com o objetivo de eliminar o modo acadêmico de autoridade e a consolidação de um cristianismo unicamente paroquial e rigidamente hierarquizado sob a tutela dos bispos metropolitanos.

3.4 – Contextos, textos e disparidades nos escritos de Atanásio e Hilário

Oferecidos alguns direcionamentos gerais acerca daqueles contra quem os bispos de Alexandria e Poitiers estavam escrevendo, bem como sobre a conjuntura política em âmbito eclesiástico e imperial nesse período, será possível aprofundar esses pontos e apresentar as

surtido os efeitos desejados, dentre os quais a restauração da concórdia político-eclesiástica no Oriente (SIMONETTI, 1975, p. 102).

historicidades, organicidades e diferenças dos textos principais de cada um deles sobre o tema aqui analisado, qual seja, o arianismo. Algo fundamental de se ter em vista desde já é que ambos os textos foram escritos em ambiente de exílio e para responder a questões relacionadas a essas ocasiões em que os nicenos perderam significativa representatividade. A maneira como cada uma foi configurada demonstra os modos pelos quais os dois bispos interpretaram e buscaram responder a esse período desfavorável às suas posições.

Frente à percepção de falta de capacidade agregativa e de poder representativo dos clérigos vinculados ao credo de Niceia, a autoridade imperial romana, durante a maior parte da década de 350, intensificou os favores e estímulos oferecidos aos clérigos chamados de eusebianos, que eram ou se tornaram a vertente ortodoxa do cristianismo naquela conjuntura. No entanto, com a morte de Eusébio de Nicomédia (341), esse grupo se desintegrou, tornando-se cada vez mais dividido e, por conseguinte, enfraquecido politicamente. A carte de Jorge da Capadócia (ou de Leodiceia) citada por Sozômeno evidencia a reação dos eusebianos *homeosianos* frente à radicalidade das posturas professadas pelos *anomeos* (ἀνόμοιος, dessemelhante):

> Aos ilustríssimos senhores: Macedônio, Basílio, Cecrópios, Eugênio; em nome do Senhor, os cumprimentos de Jorge. Quase toda a Antioquia saiu prejudicada por causa de um naufrágio, (onde se encontravam os discípulos) do Aécio. Eudoxo resgatou todos os malditos discípulos do mau reputadíssimo Aécio, os escolhidos pelo infortúnio, e ele pessoalmente (Eudoxo) protegeu-os com o clericato, melhorou o padrão de vida deles, desse modo combatendo a "dignidade" do herético Aécio. Cuide o máximo que você conseguir desta cidade: para que ela não — como no naufrágio — seja arrastada furiosamente, e junto toda a família global. O mais breve possível, tantos quantos puder reunir, solicitem assinaturas colhidas dos outros supervisores, assim Eudoxo pode expulsar Aécio da Igreja de Antioquia e os chamados discípulos dele, possam ser entregues ao júri canônico, e que sejam excomungados! Se se defende este justo chamamento de "fora-da-lei" (ἀ-νόμοιος) para o Aécio, está se ousando dizer o mais honrado dos discursos (JORGE DA CAPADÓCIA. *Apud*. SOZÔMENO. *História Eclesiástica*, IV, 13)[415].

Essa carta deixa claro que havia disputas também fora da simples divisão entre nicenos e arianos, posto que, mesmo entre os ditos eusebianos, o confronto era intenso e os usos retóricos do termo "heresia" eram igualmente comuns. No contexto de escrita dos dois

[415] Κυρίοις τιμιωτάτοις Μακεδονίῳ, Βασιλείῳ, Κεκροπίῳ Εὐγενίῳ Γεώργιος ἐν κυρίῳ χαίρειν. Τὸ ᾽Αετίου ναυάγιον σχεδόν ποῦ πάσαν κατείληφε τὴν ᾽Αντιοχέων. Τοὺς γὰρ παρ᾽ ὑμῖν ἀτιμαζομένους μαθητὰς τοῦ δυσωνύμου ᾽Αετίου πάντας καταλαβών Εὐδόξιος εἰς κληρικοὺς προβάλλεται, ἐν τοῖς μάλιστα τετιμημένοις ἔχων τὸν αἱρετικὸν ᾽Αέτιον. Καταλάβετε οὖν τὴν τηλικαύτην πόλιν, μὴ τῷ ναυαγίῳ αὐτῆς καὶ ἡ οἰκουμένη παρασυρῇ. Καὶ εἰς ταὐτὸν γενόμενοι, ὅσους καὶ γενέσθαι ἐγχωρεῖ, παρὰ τῶν ἄλλων ἐπι σκόπων ὑπογραφὰς ἀπαιτήσατε, ἵνα καὶ ᾽Αέτιον ἐκβάλῃ τῆς ᾽Αντιοχέων ἐκκλησίας Εὐδόξιος καὶ τοὺς αὐτοῦ μαθητάς ὄντας, προχειρισθέντας εἰς κανόνα, ἐκκόψῃ. Ἡ ἐὰν ἐπιμείνῃ μετὰ ᾽Αετίου ἀνόμοιον καλῶν καὶ τοὺς τοῦτο τολμῶντας λέγειν τῶν μὴ λεγόντων προτιμῶν.

documentos ora analisados, eram esses os grupos eclesiásticos de maior representatividade diante do Império e de grande parte das comunidades orientais. Atanásio e Hilário estavam conscientes disso e abriam certa competição com alguns desses eusebianos, especificamente os *anomeos* e *homeos*. Estrategicamente, ambos os bispos buscaram, ainda que com ímpetos distintos, aproximar-se e cooptar o apoio dos eusebianos *homeousianos*, algo que será debatido no próximo tópico.

Desfrutando de uma primeira oportunidade para disseminar as suas ideias no ocidente, os eusebianos, mesmo com todos os problemas decorrentes da morte de Eusébio, ainda estavam bem mais preparados do que os ocidentais, já que tinham as experiências de confrontos anteriores e representavam uma segunda geração de eusebianos. Essa é uma diferença fundamental entre Atanásio e Hilário, pois, enquanto o primeiro teve um breve contato com o próprio Ário e concorreu diretamente com o influente Eusébio de Nicomédia, o segundo disputava com uma terceira geração de intérpretes dos arianos. Logo, não é prudente imaginar que os dois tenham produzido as mesmas respostas a concorrentes distintos e a públicos com expectativas específicas.

Esse era o ambiente político-eclesiástico pelo e para o qual os dois bispos escreveram os seus textos. Analisar com detalhes essa conjuntura é complicado, mas fundamental para que se compreenda com quem, naquele contexto, eles estavam dialogando, articulando alianças, e contra quem estavam concorrendo. O ambiente cristão na Gália de Hilário, a partir do momento em que Constâncio se tornou o único imperador, transformou-se em um espaço de disputas, pois os seus clérigos possuíam um conhecimento limitado dos embates fervilhando há tempos no Oriente e, portanto, estavam um pouco mais abertos ao convencimento e ao diálogo.

O Concílio de Niceia, em vez de produzir o esperado efeito de concórdia, acabou por enrijecer ainda mais as já tensas disputas eclesiásticas. Não se pode negar que os bispos ocidentais chegaram a participar de várias dessas disputas relacionadas à controvérsia surgida no Egito, chegando até mesmo a abrigar Atanásio em seu primeiro, e talvez único, exilio formal, em 340. No entanto, sabe-se que boa parte, ou até a maior parte, dos ocidentais permaneceram sob uma influência enorme das tradições fundadas pelos clérigos latinos do século III[416]. Prova disso é que são conhecidos apenas alguns poucos textos latinos desse período entre os Concílios

[416] Bardy (1940, p. 28; p. 33), em um importante artigo intitulado "L'Occident et les documents de la controverse arienne", informa que essa indiferença, ou essa ignorância, poderia ser explicada, pelo menos em grande parte, pelo fato de que todos os documentos susceptíveis de tornar conhecido o arianismo foram escritos em grego. Assim como não conheceu os textos arianos, o Ocidente não conheceu os documentos ortodoxos relacionados com a controvérsia que desde o início da crise se expressou, quase exclusivamente, em grego.

de Niceia e de Arles (ou seja, até 353), sendo de se destacar justamente um comentário elaborado pelo próprio Hilário. Esse fato é uma advertência sobre a estagnação ou o pouco interesse da parte ocidental do Império em questões doutrinárias que determinariam boa parte das estruturas da própria Igreja e a relação dessa com o Império.

3.4.1 – Propostas e limites das *Orações contra os arianos*

Na sua tese, Kannengiesser (1983, p. 31) caracteriza as *Orações contra os arianos* como "tratados contra a *Tália*". Tal caracterização coaduna com o posicionamento adotado aqui, uma vez que os usos de parte dos escritos de Ário, empregados para elaborar a sua própria imagem, assim como para agregar e se contrapor a certas interpretações das Escrituras, constituem os pontos centrais da comparação ora proposta entre os documentos homônimos escritos por Atanásio e Hilário (STEAD, 1978, p. 32; CORTI, 2008, p. 319-320)[417].

Atanásio conduz nos seus escritos uma polêmica arbitrada por uma retórica de tipo binário, na qual identifica todos os seus concorrentes como discípulos de Ário, que é transformado por essa estratégia em um tipo de fantasma doutrinal, um estereótipo que oferecia ao bispo o material necessário para construir e confirmar as suas propostas de ortodoxia às comunidades. Assim, os argumentos de Atanásio se desdobravam como respostas a certos trechos da *Tália*, na introdução das *Orações*, e a certas passagens do *Syntagmation*, de Astério, na segunda *Oração*. Ao longo das três *Orações contra os arianos* de Atanásio fica evidente que o bispo não tinha nenhum interesse em entender o arianismo, mas ambicionava tão somente usá-lo para deslegitimar os seus concorrentes e guiar as suas propostas.

As *Orações contra os arianos* de Atanásio foram escritas originalmente em grego koiné ao longo da sua estratégica fuga para Roma (339-346). Johan Leemans (2000, p. 140) informa que esse documento foi composto pela agregação de ensaios escritos para a audiência dos apoiadores mais próximos ao bispo alexandrino. Portanto, esses textos, que comportavam simplesmente um debate sobre a geração do Filho como eterno e encarnado (I, 11-36), junto com dois pequenos textos sobre *Filipenses* (2: 9-10) e *Salmos* (45: 7-8) (I, 37-52), foi ampliado em uma narrativa mais sofisticada, na qual o bispo adicionou uma parte extensa (I, 53 - II, 72) onde se propõe avaliar o uso ariano de *Provérbios* (8: 22).

[417] Outro fragmento que também contribui grandemente no rastreamento da contraofensiva de Atanásio aos escritos de Ário é o *Sobre os Sínodos* (15, 16).

As *Orações contra os arianos* constituem um trabalho de reação produzido por Atanásio em um contexto ocidental que vivenciava os conflitos em meio ao paulatino empoderamento dos eusebianos vindos do Oriente com o assentimento de Constâncio (GENTILI, 1992, p. 205; GADDIS, 2015, p. 68). Atanásio desenvolveu as *Orações* tendo "uma dupla audiência e um duplo propósito, para reforçar a sua posição entre os seus próprios apoiadores e para persuadir os outros a defender a sua apresentação tanto de si, quanto dos seus oponentes" (GWYNN, 2007, p. 26; WILLIAMS, 2010, p. 102). Elas foram escritas entre 339 e 345, durante o período em que o bispo alexandrino perdera a sua Sé para Gregório da Capadócia e fugira para se refugiar em Roma e buscar o apoio tanto do bispo Júlio quanto do próprio imperador ocidental Constante (BARNES, 1993, p. 54-55; CRAWFORD, 2016, p. 107). Cumpre destacar que foi uma reação contra Atanásio, fortalecida primeiro no oriente, mas sucessivamente aplicada no Ocidente pelos bispos arianos da Ilíria (Ursácio, Santurnino e Valente), com a permissão de Constâncio II (350), que provocou o exílio de Hilário em 356.

As *Orações contra os arianos* fazem parte dos escritos de caráter dogmático e antiariano. A primeira dessas *Orações* inicia-se claramente aludindo à sua formação clássica, pois apresenta um claro prelúdio (I-X), no qual se adverte sobre a *Tália,* escrita pelo presbítero Ário, e os maus usos que essa faz dos textos bíblicos. Essa mesma advertência é desenvolvida detalhadamente até o término da segunda *Oração*. É consensual entre os estudiosos que o terceiro discurso seja mais tardio, havendo até quem conteste a sua autenticidade, como Kannengiesser (1983, p. 93-94). Começando também com um breve prólogo, ela segue tratando da unidade/identidade entre Deus e Cristo, a questão da geração do *Logos* e, na sua última parte, Atanásio conclui o seu argumento contra os arianos, afirmando que o Cristo não era posterior à vontade do Pai e, portanto, igual no tempo (RIBERA MARTÍN, 2010, p. 12-16; STEAD, 1997, p. 41). Kannengiesser (1985, p. 62) diz que as duas *Orações Contra os arianos* foram finalizadas na forma de um único tratado por volta 339-340, quando Atanásio estava assegurado em Roma. Teriam sido retramadas antes do seu retorno do Ocidente, em outubro de 346 ou pouco depois, com mais elementos documentais das doutrinas arianas, incluindo os supostos fragmentos da *Tália*[418].

A rica herança literária deixada por Atanásio e sobrevivente até os dias de hoje é composta por dezenove manuscritos datados do século X. Há ainda doze que foram transcritos antes do século XVI, dentre eles o *Codex Cantabrigensis Graecus* (203), atualmente abrigado

[418] Kannengiesser defendeu por muito tempo que a terceira *Oração contra os arianos* não teria sido escrita por Atanásio, mas ao final da sua carreira acabou voltando atrás por falta de maiores evidências.

na Biblioteca do Trinity College, que foram utilizados para o estabelecimento da *editio princeps* do texto de Atanásio das *Orações contra os arianos* (KANNENGIESSER, 1982, p. 981)[419]. Lançada em Paris em 1698, por Maurist Bernard de Montfaucon, a edição *Benedictine de Saint-Germain-des-Prés* foi composta por uma reorganização ampla de documentos com destaque para o *Codex Regius* do século XI e o *Codex Seguerianus* do século XII. No entanto, essa edição recebeu críticas do ponto de vista textual por parte de Hans-Georg Opitz, o estudioso que se empenhou na tarefa de pesquisar toda a tradição manuscrita do bispo alexandrino e publicou o importante trabalho intitulado *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius* (*Investigações sobre a transmissão dos escritos de Atanásio*), dedicado ao seu professor Hans Lietzmann. Infelizmente, a obra teve pouco sucesso devido à morte prematura do estudioso durante a Segunda Guerra Mundial (KANNENGIESSER, 1982, p. 981).

Ao analisar as *Orações contra os arianos*, fica claro que Atanásio preparou meticulosamente as propostas que queria desenvolver, selecionando textos e citando trechos específicos para demonstrar o tipo de uso dos escritos bíblicos empreendido pelos arianos. A proposta do bispo era desmontar peça por peça as interpretações bíblicas consideradas inexatas ou erradas de acordo com o que considerava a doutrina correta. Os textos heréticos que ele citou, retirados da *Tália* de Ário e do *Syntagmation* de Astério, são fundamentais para a construção dos seus argumentos centrais.

As *Orações* são organizadas de modo cuidadoso, esculpindo por meio da dialética os seus argumentos a partir de réplicas às citações dos textos de adversários. No primeiro capítulo da primeira oração, entre os parágrafos 11 e 22, a ideia da eternidade absoluta do Filho e do Pai como iguais é desenvolvida por Atanásio, que, assim, permanece com os ensinamentos de um dos seus antecessores, Alexandre de Alexandria. Segue-se um segundo capítulo, entre os parágrafos 23 e 34, onde é explicado o segundo princípio teológico antiariano, o da geração do Filho pela própria essência do Pai (KANNENGIESSER, 1982, p. 983). O terceiro discurso inicia-se, quase como uma narrativa independente, com uma introdução e logo se organiza em três partes bem-organizadas: primeiro (1-25) argumenta-se sobre os comportamentos humanos de Jesus e a sua divindade, depois (26-58), desenvolve-se um texto sobre o querer de Deus e a geração do Logos e, por último, Atanásio entre a afirmação ariana de que o Logos era posterior à vontade de Deus (RIBERA MARTÍN, 2010, p.15-16; PODOLAK, 2003, p. 19-23).

As *Orações contra os arianos* constituem uma tapeçaria de argumentos e intensas lutas em torno dos usos que os arianos faziam das Escrituras. De forma sistemática, Atanásio

[419] Presente na *Patrologia Graeca* dos números 25 ao 28.

emprega críticas antiarianas, enumerando as citações bíblicas feitas por eles na seguinte ordem: *Provérbios* (8: 22); *Hebreus* (1: 4) e (3: 1-2); *Atos* (2: 36). As respectivas refutações, que vêm logo em seguida, respondem às interpretações arianas na seguinte sequência: *Hebreus* (1: 4), na última parte da primeira oração; *Hebreus* (3: 1-2) e *Atos* (2: 36), no primeiro capítulo da segunda oração; e, finalmente, *Provérbios* (8: 22), no restante da segunda oração. Fica evidente que a refutação da interpretação ariana de *Provérbios* (8: 22) foi deslocada.

Ao lidar com essas citações, cumpre notar que a introdução presente no último capítulo da primeira oração corresponde aos versículos bíblicos utilizados e sistematicamente reiterados no primeiro capítulo da segunda oração. Seria possível, inclusive, aventar a hipótese de que os cinco primeiros parágrafos da segunda oração constituam uma espécie de adição posterior desse documento (KANNENGIESSER, 1982, p. 984).

É interessante que a terceira oração começa sem a menor sugestão de introdução, sendo desprovida, portanto, de uma estrutura retórica formalizada. Ainda assim, está claramente dividida em termos de forma e conteúdo: em um primeiro capítulo, fornece um comentário tanto a João (14, 10) quanto a Deuteronômio (32, 29); em um segundo capítulo, faz um comentário sobre as últimas palavras de João (17: 11) e sobre outras partes de João (17: 20-23). Mesmo que a terceira oração seja a última parte desse documento, ela poderia ser considerada, por sua estrutura expositiva, um tratado completo por si só, posto que possui uma unidade exegética e dialética, além de um método próprio para refutar adversários. Kannengiesser (1982, p. 985), por exemplo, afirma que essa oração foi citada algumas vezes como o tratado "Sobre a Palavra que se fez carne" (atribuído a Atanásio), embora tenha sido incorporada como a terceira das *Orações contra os arianos* devido aos esforços de editores bizantinos.

Nesse sentido, a terceira oração chega aos dias de hoje como um trabalho composto, pois fica evidente que foi escrita em um momento desconexo daquele em que foram escritas as duas primeiras *Orações*. Kannengiesser (1981, p. 986) afirma o seguinte:

> poderia ir além disso e dizer que a terceira oração ignora as outras duas; simplesmente falta uma estrutura polêmica que lide com as seções adversárias na Tália de Ário, em escritos de Astério e na interpretação ariana de certas partes da Bíblia. Também ignora todos os princípios hermenêuticos tão cuidadosamente articulados, como somente um pedagogo como Atanásio poderia fazer, e que haviam sido tão bem aplicados nas duas primeiras orações.

Kannengiesser (1982, p. 986-987) defende ainda que as duas primeiras *Orações* se encontram tão intimamente conectadas que parece artificial dividi-las. Como sugerido anteriormente, a análise de *Provérbios* (8: 22) destoa da ordem argumentativa desenvolvida nas

duas primeiras *Orações* e parece lícito supor um motivo para explicar isso. O material exegético é listado fora de ordem, embora Atanásio insista muito na importância da ordem correta no início do último capítulo da primeira oração. Isso faz com que seja necessário questionar se existiu em algum momento um único corpo documental elaborado por Atanásio contra os arianos. Tem-se a impressão de que as duas primeiras *Orações* compunham um único documento que foi ampliado e depois dividido em dois pela necessidade de responder aos arianos que utilizavam incessantemente os argumentos retirados de Provérbios.

3.4.2 – O *Contra os arianos* como um tratado político-doutrinal a tecer pontes de diálogos

A década de 350 e as suas imediações foram marcadas por uma intensa concorrência, no espaço ocidental do Império, envolvendo bispos como Ursácio de Singiduno, Valente de Mursa e Saturnino de Arles contra os nicenos ocidentais que ainda não possuíam um núcleo forte[420]. Hilário não nomeia esses clérigos ocidentais que o procuram para se instruir, porém em seu *Sobre os Sínodos* (*Incipit*) fornece os lugares que tais clérigos ocupavam:

> Aos muito amados e beatíssimos irmãos e coepíscopos da primeira província da Germância, da segunda (província) da Germânia, da primeira e da segunda da Bélgica, da primeira e segunda (províncias) Lugdunense, da província da Aquitânia e da Novempopulânia, e aos povos de Narbona e clérigos Tolosanos, e aos epíscopos das províncias Britânicas, Hilário, servo de Cristo, a eterna salvação em Deus, nosso Senhor![421]

Tais bispos da Ilíria deflagraram uma série de rigorosas deliberações que visavam unificar as posturas político-doutrinárias dos clérigos por meio da ratificação das condenações de Atanásio com os Sínodos de Arles (353), Milão (355) e Béziers (360) (HILÁRIO, *Contra*

[420] A Ilíria tornou-se mais um dos exemplos malsucedidos de exílio do século IV, pois, ao receber Ário, exilado pelo Concílio de Niceia (325), acabou se tornando um importante centro na difusão das campanhas eusebianas pelo Ocidente contra os nicenos (MESLIN, 1967, p. 73).

[421] Dilectissimis et beatissimis Fratribus et coepiscopus, provinciae Germaniae primae, et Germaniae secundae, et primae Belgicae, et Belgicae secundae, et Lugdunensi primae, et Lugdunensi secundae, et provinciae Aquitanicae, et provinciae Novempopulanae, et ex Narbonensi plebibus et clericis Tolosanis, et provinciarum Britanniarum episcopis, Hilarius servus Christi, in Deo et Domino nostro aeternam salutem.

Valente e Ursácio, I, I; VENÂNCIO FORTUNATO, *Vidas dos santos Hilário e Radegunda de Poitiers*, 14)[422].

Ainda hoje as acusações que levaram Hilário a ser convocado e exilado não são claras, mas as possíveis respostas giram em torno de duas passagens: uma disposta na *Carta ao imperador Constâncio* e a outra presente em *Sobre os Sínodos*, nas quais Hilário oferece pistas sobre as razões por trás do seu exílio. Primeiro, em uma breve passagem, Hilário (*Sobre os Sínodos*, 2, grifo nosso) não nomeia, mas agradece a colegas bispos pelo seu apoio, especificando o seguinte:

> Quando recebi as cartas que a sua bendita fé inspirou e entendi que a sua chegada lenta e a sua escassez se deviam ao afastamento e ao sigilo do meu local de exílio, regozijei-me no Senhor por terem perseverado incontaminados e ilesos de todo contágio da detestável heresia e de que vocês coparticipam do meu exílio no qual Saturnino, temendo pela própria consciência, me empurrou **depois de enganar o imperador**[423], e depois disso você negou a ele a comunhão pelos três anos inteiros até agora[424].

Quatro pontos dessa citação chamam a atenção. Primeiro, o sigilo do local, ou mais estranho ainda, dos locais de exílio de Hilário. Isso surpreende porquanto tal liberdade de locomoção não era comum na aplicação de uma medida restritiva de liberdade como o exílio (SMULDERS, 1995, p. 130). Hilário nem mesmo tinha um lugar fixo onde devesse ficar e isso obviamente levanta questões sérias sobre o *status* do exílio imposto a ele (GUILLOU, 1968, p. 44; GALTIER, 1959, p. 615). Segundo, Hilário usa a palavra "contágio" para se referir aos seus concorrentes, o que denota a tentativa de ligá-los a um tipo de doença infecciosa e mortífera e esse argumento seria utilizado com força no *Panárion* de Epifânio de Salamina. Terceiro, ao falar de *comparticipes exsilii mei*, o *pictaviense* estava almejando cooptar os seus correspondentes, fortalecendo-se, pois assim afirmava que os mesmos também haviam sido exilados[425]. Por fim, no quarto ponto, Hilário diz que o imperador foi enganado, *circumvento*

---

[422] Mesmo que eventualmente o sínodo de Béziers não tenha ligação direta com o caso de Atanásio, é possível sugerir que tenha integrado as propostas eusebianas de unificação ocidental em um só sistema político-doutrinário.

[423] Nesse ponto de crucial importância, o documento diz "*circumvento imperatore detruserat*", mas o tradutor Samuel Fernández dá à versão espanhola do documento a tradução: "o qual, pressionado pelo imperador"; o que muda completamente o sentido da frase e do evento histórico.

[424] Sed beatae fidei vestrae litteris sumptis, quarum lentitudinem ac raritatem de exsilii mei et longitudine et secreto intelligo constitisse; gratulatus sum in Domino, incontaminatos vos et illaesos ab omni contagio detestandae hæreseos perstitisse, vosque comparticipes exsilii mei, in quod me Saturninus, ipsam conscientiam suam veritus, circumvento impertore detruserat, negata ipsi usque hoc tempus toto jam triennio communione.

[425] Algo feito também pelo bispo Atanásio, em especial na *Carta circular*, no período da Quaresma em 339, quando, na iminência da fuga para Roma, escreveu essa carta no intuito de incentivar os clérigos e os populares a

imperatore detruserat, demonstrando ainda estar disposto a cortejar as benesses do regente romano.

Na *Carta ao imperador Constâncio* (2), Hilário ampara novamente esses argumentos. Nessa carta muito frequentemente esquecida — uma espécie de panegírico em que o bispo súplica a Constâncio que observe a falsidade dos motivos do seu exílio — ele tenta convencer de que as denúncias elencadas contra si eram falaciosas. Nessa passagem, Hilário não alude a qualquer razão específica para o seu exílio, mas se lembra apenas do engano que o levou a ser mandado embora (WEEDMAN, 2007, p. 11)[426]. Por fim, fica evidente que, se Hilário tivesse sido exilado por se recusar a subscrever as condenações de Atanásio, ele não poderia ter alegado que essas acusações eram falsas e teria apregoado esse momento como um emblema de glória na sua carreira, como fez Lúcifer de Cagliaris (WILLIAMS, 1991, p. 210).

Em outra conjuntura político-imperial e eclesiástica, Hilário escreve uma segunda carta supostamente endereçada a Constâncio, chamada *Contra Constâncio*. Nesse texto, que só circulou entre um público restrito[427] e segundo Jerônimo (*Sobre os homens ilustres,* 100), foi escrito após a morte do imperador (ROCHER, 1987, p. 31). Hilário (*Contra Constâncio,* 23) ressente-se do fato de ter sido ignorado pelo governante e declara guerra à sua memória afirmando:

> E agora, Constâncio, finalmente pergunto em que credo você acredita. Agora estou examinando cuidadosamente a história das suas transformações, durante a qual você desceu os degraus íngremes e desceu até o mais baixo abismo da sua blasfêmia[428]. [...]. Mas o que geralmente acontece com você; como tende a acontecer com os

resistirem à nomeação e às ações de Gregório da Capadócia, nomeado pelo Concílio em Antioquia a ocupar a Sé de Alexandria no lugar de Atanásio.

[426] Interessante observar o modo pelo qual Hilário lança-se com sutileza e precisão narrativa nesse instante, pois não podendo dizer ao imperador que lhe traíram, que mentiram para ele e, portanto, que o fizeram de fantoche, o bispo simplesmente diz ao imperador que ele foi enganado "*Circumventum te Argustum*" e seu César Juliana Iludido "*ilusumque Cæsa*", desviando assim da sugestão de o regente ter dado qualquer ordem. Com isso, ficava a ideia de que só lhe restava desfazer esse mal-entendido.

[427] Em "La technique de l'édition à l'époque patristique", Marrou (1949, p. 221; GAMBLE, 2012, p.72-73), a partir do caso da edição da *Cidade de Deus* de Agostinho, afirma ser possível concluir que para os seus contemporâneos (porque nada se opõe a esta generalização), editar, publicar um livro consistia simplesmente, uma vez tomada a decisão, em fixar definitivamente o conteúdo do texto, para executar ou fazer uma cópia nítida e colocar em circulação esse arquétipo exemplar, autorizando sua leitura e cópia. Essa cópia poderia ser enviada a um depositário, uma editora especial. Outras vezes, e talvez fosse esse o caso geral, enviou-o à personagem inscrita no cabeçalho da obra na dedicatória, a quem cabia implicitamente a sua divulgação, comunicando-o, em primeiro lugar, aos seus amigos ou familiares.

[428] Flower (2016, p. 136) afirma que a referência aqui ao "abismo mais baixo" (*imum baratrum*) é uma reminiscência da descrição de Virgílio do redemoinho Caríbdis na *Eneida* 3.421.

> construtores inexperientes, que estão sempre insatisfeitos com seu trabalho, que está sempre construindo e depois sempre demolindo[429].

A mudança de tom é, sem dúvida, notável, uma vez que os escritos anteriores de Hilário não indicam os aspectos polêmicos do sínodo, enquanto em *Contra Constâncio* (2), justamente esses aspectos se tornam o esteio tanto da sua presença na reunião, quanto da pretensa motivação de enviá-lo ao exílio. Desse modo, Hilário fortalece a imagem de um arqui-inimigo arquetípico, o bispo Saturnino, agrupado com outros líderes *anomeus*, como Valente e Ursácio. Tal estratégia estaria muito longe daquela apresentada em *Sobre os Sínodos* (2), no qual Hilário surge simpaticamente surpreso ao saber que os seus colegas bispos se separaram apenas de Saturnino. Em suma, a imagem delineada em *Contra Constâncio* é a de um Hilário heroico, bravo defensor da fé, exilado por se opor aos planos malignos dos bispos subjugados pela autoridade do imperador (WEEDMAN, 2007, p. 12; BRENNECKE, 1984, p. 219).

Williams (1991, p. 209) sugere que uma interpretação mais acurada do texto de *Contra Constâncio*, e por extensão de outros documentos pós-exílio, seria possível se tais documentos fossem analisados como "reflexos de uma visão teológica retrospectiva", ou seja, percebendo que Hilário, a partir da sua experiência de exílio, reconfigura o presente a partir de um passado atravessado por tensões — incluindo aí as propostas teológicas de Atanásio e dos seus adversários — à luz de preocupações em estabelecer uma política doutrinária unificada para o Ocidente. É nesse sentido que deve ser interpretada a sua decisão de coligar Saturnino, Valente e Ursácio com as posturas de Ário, recorrendo a um artifício retórico não muito diferente daquele praticado pelo bispo alexandrino, quando tachava os seus oponentes como "arianos", independentemente das suas afinidades e especificidades (LYMAN, 1992, p. 55; GWYNN, 2007, p. 7).

O exílio de Hilário foi decisivo para a sua carreira e apresentou reflexos consideráveis sobre as suas posturas político-eclesiásticas, que se adaptaram paulatinamente às mudanças contextuais, de modo que convém falar de um primeiro Hilário, um segundo (durante o exílio) e até mesmo um terceiro e proeminente Hilário, capaz de influenciar as decisões do Concílio de Paris (361) (BORCHARDT, 1966, p. 24-25). Ele foi, portanto, um personagem que mudou, evoluiu, adaptou-se às conjunturas vividas, mesmo que o fundamentalismo hagiográfico o represente como um ser monolítico e perfeitamente inamovível desde o início da carreira. Muito

[429] Hoc nunc a te, Constanti, requiro in qua tendem fide credas. Ego enim nunc perpendo demutationis tuae tempora, quibus usque in imum blasphemie tuae baratrum descendens per gradus praecipites cucurristi. [...]. Sed accidit tibi quod inperitis aedificatoribus, quibus sua semper displicente, accidere solet, ut semper destruas quod semper aedifices.

mais do que Atanásio, contudo, Hilário foi um clérigo sagazmente sensível às mudanças eclesiásticas do seu tempo, soube se adaptar e responder a elas (WEEDMAN, 2007, p. 7, p. 13).

Segundo Doignon (1971, p. 540), Hilário deve ter se desenvolvido bastante, ou mesmo ter aprendido o grego, durante o seu exílio no Oriente. Desfrutando de uma liberdade incomum para um exilado, o bispo gaulês entrou em contato com Basílio de Ancira e o grupo *homoiousiano* (STEENSON, 2006, p. 269). Tais contatos fizeram dele um eclesiástico singular, pois se tornou um dos poucos que, tendo conhecimento de primeira mão sobre a controvérsia ariana no Ocidente, pôde também identificar os argumentos desse debate no Oriente. Esse ponto ainda será mais desenvolvido adiante, mas cumpre adiantar que o bispo Hilário buscou ser um importante intermediador entre esses dois ambientes (GALTIER, 1959, p. 609; GUILLOU, 1968, p. 44; WEEDMAN, 2007, p. 5; ABOGADO, 2015, p. 439-440).

Diante do exposto, para que imagens mais precisas das posturas de ambos os bispos sejam delineadas, um novo enfoque é imperativo. Esse reexame obrigatoriamente deve lidar com o pressuposto de que o exílio e as fugas de Atanásio, assim como o exílio de Hilário, foram acontecimentos balizadores das relações que tiveram com os outros clérigos e com a autoridade imperial romana. Tal abordagem afirma a possibilidade de pensá-los como sujeitos históricos, pessoas que mudaram ao longo das suas vidas, adaptaram-se e buscaram tanto quanto possível organizar a vida das comunidades que lideravam (WEEDMAN, 2007, p. 20-21).

Escrito em latim, ao longo do seu exílio (356-360), o *Contra os arianos* está atualmente subdividido em doze livros, substanciados por pequenos capítulos (BORCHARDT, 1966, p. 39; HENNE, 2006, p. 79; PETRI, 2011, p. 194-195). Simonetti (1965, p. 275), em um importante artigo intitulado "Note sulla struttura e la cronologia del 'De Trinitate' di Ilario di Poitiers", afirma que esse documento não constitui um escrito monolítico, mas sim um documento elaborado em várias etapas, respondendo a demandas e conjunturas político-eclesiásticas distintas. Simonetti (1965, p. 300) continua resumindo a sua análise do texto assim:

> 1) os II. 1-3 do *De Trinitate*, com exceção do resumo (cc. 20 36), foram concebidos e escritos como uma obra separada; 2) quando Hilário estava tratando da composição dos primeiros livros da seção IV-XII, ele pretendia escrever uma segunda obra, e não continuar a anterior: essa obra envolvia uma refutação ampla e sistemática da carta de Ário a Alexandre de Alexandria; 3) entre o final do atual I. 5 e o início de I. 6, Hilário fez uma modificação significativa no plano original dessa obra, ao libertá-la do traço oferecido pela carta de Ário, permanecendo sempre firme no intuito de dar uma refutação precisa das principais proposições arianas; 4) em um momento não precisamente identificável entre o composição do I. 6 e a de I. 9, Hilário fundiu a obra que esperava com a outra composta anteriormente; talvez essa fusão tenha ocorrido aproximadamente no momento em que Hilário trouxe a modificação mencionada acima para o enredo da segunda obra; 5) a composição de todos os doze livros atuais do *De Trinitate* deve ser colocada no período de exílio, sem, no entanto, descartar completamente a possibilidade de que os dois últimos

> livros possam ter sido compostos no retorno de Hilário à Gália: datamos de II. 1-3 entre o final de 356 e o início de 357 e II. 4-12 a partir do final de 357 / início de 358 em diante.

Tais apontamentos são, sem dúvida, importantes para que se compreenda o processo de fabricação do *Contra os arianos*, porém, um ponto primordial que Simonetti deixa de fora das suas reflexões é a circunstância político-eclesiástica durante a qual Hilário decide fundir as duas obras. Esse motivo chama a atenção, pois foi exatamente a aproximação com Basílio de Arcira que possivelmente o fez reconfigurar o conteúdo e a estrutura de um dos seus escritos mais importantes. Possuindo uma tipologia de caráter dogmático (*altercatio*, controvérsia), esses livros retomam, segundo Moreschini e Norelli (2000, p. 328), "o legado da tradição teológica ocidental, formada por Tertuliano e Novaciano, [...] atualizando-a, confrontando-a com as últimas aquisições da teologia grega". Para Émile Goffinet (1965, p. 6-7):

> Graças aos contatos que teve com o mundo grego, Hilário foi influenciado pela literatura grega cristã e essa marca a evolução da sua obra literária e métodos científicos. Para estudar Santo Hilário, é preciso considerar a sua cultura latina e a sua cultura grega, que se desenvolveu consideravelmente durante o seu exílio. No momento em que o conhecimento do grego diminuía sensivelmente no Ocidente, o helenismo de Hilário constitui um campo de ligação entre Ocidente e Oriente grego. Assim, B. Altaner pode escrever que Agostinho conheceu a obra de Orígenes, dentre outras, pela tradução de Hilário. E. Mersch já tinha chamado atenção à grande importância de influências gregas sobre Hilário.

Em relação a isso, Werner Jaeger (2002, p. 17-18) assevera que, com o domínio da língua grega, os pensadores cristãos tiveram à sua disposição "todo um mundo de conceitos, categorias de pensamento, metáforas herdadas e sutis conotações de sentido". No entanto, Marrou (1975, p. 486-487; COCHRANE, 2012, p. 335-336) pondera que, mesmo havendo essa "osmose cultural*"* entre as duas culturas, é fundamental esclarecer que "a oposição que separava essa cultura do cristianismo era profunda".

Henne (2006, p. 80; SIMONETTI, 1965, p. 249) afirma que não se sabe se Hilário teria conferido título a esses livros, uma vez que o nome *De Trinitate* foi localizado apenas em manuscritos tardios, como os do panegirista Fortunato (séc. VI) e Cassiodoro. *Contra arianos libri* é a nomenclatura que transmite Jerônimo (séc. IV) (*Sobre personajes Ilustres,* 100); *De Fide* é o título usado por Cassiodoro de Encan (séc. VI); manuscritos mais antigos não dão título para esse escrito do bispo *pictaviense*.

Em *Hilary of Poitiers on The Trinitate,* Carl L. Beckwith (2008, p. 71-72) enfatiza a existência de um livro intitulado *De fide* que foi modificado e ampliado antes de se transformar no *Contra os arianos*: Hilário teria realizado sistemáticas revisões do *De Fide* (I – III), escrito

antes do sínodo de Béziers; quando chegou ao exílio, na Frígia (356-360), teria escrito um segundo livro, *Contra os arianos* (livros IV – VI); e somente em uma terceira ocasião, em 358, teria decidido reunir todos em uma narrativa mais ampla (BECKWITH, 2008, p. 73; DOIGNON, 1983, p. 84). Tal reagrupamento dos livros pode ser entrevisto diretamente a partir da própria documentação:

> Conhecemos um único Deus verdadeiro, aqui também, **neste segundo livro**, a pergunta consiste em saber se o Filho de Deus é verdadeiro Deus [...]. Nosso discurso será totalmente contrário a esta exposição da impiíssima doutrina [Carta de Ário]. Julgamos já ter dito, **no primeiro livro**, tudo a respeito desta heresia, mas agora queremos inseri-la também neste **sexto livro** [...]. Respondendo, nos livros anteriores, às insensatas afirmações dos hereges **(**HILÁRIO, *Contra os arianos*, V, 3; VI, 4; V, 1, grifo nosso)[430].

Portanto, ao se verificar que o livro V pode ser o II e que o IV pode ser o I, é preciso concluir que os "livros anteriores" devem ser os três primeiros, que constituíam o documento intitulado *De Fide*, enquanto os livros IV-VI devem ter sido o *Adversus arianos*. O restante, partir do VII até o XXII, deve constituir o complemento escrito para o novo livro (BECKWITH, 2008, p. 73-76; DOIGNON, 1988, p. 108). O interessante, contudo, é reconhecer os motivos pelos quais Hilário decidiu revisar e ampliar os seus escritos. Uma possibilidade é que isso se deva às reações despertadas pela terceira *Epistula Sirmiensis*, composta em junho de 358. Trata-se de um documento importante, mas infelizmente perdido e conservado apenas fragmentariamente pela *História Eclesiástica* (IV, 15), de Sozômeno, e pelas cartas *Sobre os Sínodos*, de Atanásio (43, 1) e do próprio Hilário (81, 68).

Esses indícios abrem a possibilidade de se conjecturar que a escrita de Hilário respondia às constantes mudanças no arranjo de poder entre os grupos eclesiásticos e, portanto, passou por sucessivas etapas de confecção enquanto buscava se comunicar com outras plateias além da nicena (BECKWITH, 2008, p. 72). É possível sugerir, a partir desses rastros, que esse livro de Hilário foi composto em etapas descontínuas e sucessivas ao longo do tempo, reagindo a demandas específicas e a circunstâncias pontuais. Igualmente, é de se especular que também as *Orações contra os arianos* de Atanásio tenham conhecido um processo gradual de composição comparável.

Segundo Sara Petri, os escritos de Hilário seguem métricas próximas às estruturas

[430] Novimus unum Deum verum: hinc quoque secundi hujus libri omnis sermo consistit, an Filius Dei Deus verus sit. [...] adversum hanc impiissimae doctrinae expositionem evangelicus nunc erit sermo; consequens existimavimus omnem jam in primo licet libro editionem hujus haereseos conscriptam, nunc quoque huic sexto inserere [...] Respondentes impiis et vesanis haereticorum institutionibus superioribus libris.

clássicas[431]. A trama textual encaminhada pelo bispo de Poitiers em *Contra os arianos* foi orquestrada segundo o esquema triádico: tese, antítese e síntese. Adotando um modo dialógico na tese, Hilário apresenta uma primeira refutação das teorias adversárias. Na antítese, desenvolve uma reflexão sobre as estratégias empregadas pelos adversários para desenvolver a argumentação e enfatiza os seus maus usos da memória bíblica. Na síntese, o bispo de Poitiers faz uma exegese dos mesmos extratos bíblicos utilizados pelos seus adversários, embora proponha uma espécie de leitura a contrapelo, porque afirma o seu próprio posicionamento enquanto recrimina os erros daqueles responsáveis por deturpar a memória judaico-cristã (MORESCHINI & NORELLI, 2000, p. 323; SIMONETTI, 1965, p. 278). É possível averiguar de que maneira Hilário (*Contra os arianos*, I, 23-24) delineia a sua própria argumentação no seguinte trecho:

> E, portanto, em primeiro lugar, nós regulamos a medida de toda a obra, para que a ordem mais adequada suceda para si a progressão dos leitores e dos livros conexos [...]. Em seguida, o quarto livro tem início a partir das doutrinas dos hereges [...], expurgando aquela própria exposição da falsidade declarada por muitos, não há muito tempo, e ardilosamente convencendo-os, entretanto, por meio disso mais impiamente, que defendeu um único Deus de acordo com a lei, assim, com todas as leis e testemunhos demonstrados dos profetas, que confessar um único Deus é irreligiosidade; e confessado o Deus Cristo unigênito, que não seja perfídia proclamar um único Deus. [...] O quinto livro contém, em particular, essa ordem de resposta, que os hereges da profissão estabeleceram. Pois quando se proclamar um único Deus que seja de acordo com a lei do que profere mentiras[432].

No trecho citado, percebe-se a presença de elementos similares aos da retórica clássica, uma vez que, no próprio prólogo do *Contra os arianos*, "tributário do *prooemium* de Lactâncio" (DOIGNON, 1971, p. 103, p. 109; MORESCHINI, 2008, p. 354-355; STEAD, 1999, p. 150), aparece um tipo de estratégia bastante similar às utilizadas por intelectuais, como Quintiliano e Cícero, qual seja, a de preparar os leitores, apresentando-os uma prévia do debate a ser desenvolvido (BUTTEL, 1933, p. 15). Em *Contra os arianos*, o bispo *pictaviense* utiliza como expediente expositivo um estilo de diálogo, ou seja, coloca em forma de debate o seu

[431] Os padres estabelecem, como linha de demarcação, uma distinção fundamental. As disciplinas intelectuais, como a gramática, a retórica e a dialética, afiam a inteligência, facilitam o estudo das Escrituras e servem para expressar a fé (HAMMAN, 1978, p. 18).

[432] Ac primus ita totius operis modum temperavimus, ut aptissimus legentium profectibus connexorum sibi libellorum [...]. Quartus deinde liber initium sui ex haereticorum doctrinis auspicatur [...] expurgans: ipsam illam perfidiae expositionem a multis non olim editam proferens, et subdole eos, ac per id impiissime, unum Deum ex lege defendisse convincens, omnibus legis ac prophetarum testimoniis ita demonstratis, ut sine Deo Christo unum Deum confiteri irreligiositas sit; et confesso unigenito Deo Christo, non unum Deum praedicare perfídia sit. [...] Quintus vero tenuit eum responsionis ordinem, quem haeretici instituerant professionis. Namque cum unum Deum praedicare se secundum legem ementiti essent.

posicionamento e as suas posturas trinitárias. Isso constitui um artifício retórico interessante para tentar dialogar com os cristãos arianos, que naquele contexto possuíam o apoio oficial do imperador Constâncio II. Esses empregos de extratos suspostamente pertencentes à fórmula trinitária elaborada por Ário se deviam à autoridade do presbítero perante algumas comunidades orientais. Nesse sentido, Moreschine e Norelli (2000, p. 323-324) oferecem mais subsídios para se refletir sobre essa exegese hilariana, que

> é ora muito detalhada, considerando uma palavra após a outra, ora bastante rápida, na medida em que a trama da obra se baseia sobretudo nas palavras de Jesus [...]. O critério exegético predominante é o da interpretação alegórica, do reconhecimento de um segundo nível, superior ao da leitura literal, ainda que não seja totalmente excluído o significado gramatical e histórico. O primeiro nível de leitura nos leva a conhecer uma realidade interior; o segundo nível, uma realidade superior e espiritual. Ou então um nível se refere à realidade presente, enquanto o segundo, à futura.

Também para Ladaria (2006, p. 36-37), Hilário utilizou-se da exegese alegórica. Entretanto, o seu estudo enfatiza que o mesmo entendia os escritos bíblicos tanto em sentido literal quanto espiritual. Para Christopher A. Hall (2000, p. 126), a análise alegórica provinha da exegese praticada em Alexandria e possuía como principal característica da sua metodologia a subordinação das evidências históricas a um "significado mais alto". Logo, o referencial histórico ficava em segundo plano para o ensino espiritual pretendido.

O livro I inicia-se com o processo pelo qual Hilário chegou ao cristianismo (1-14); em seguida, são apresentadas as heresias e a necessidade de combatê-las (15-19); em penúltimo lugar, é definido uma espécie de sumário, com um plano para toda a obra (20-36); e o primeiro livro encerra-se com as seguintes palavras:

> Sou consciente de ter como a tarefa mais importante da minha vida o dever de tudo fazer para que toda a minha palavra e ideia te manifestem, a ti, Deus Pai onipotente. Não pode existir maior prêmio para a faculdade de falar, a mim concedida por ti, do que te servir proclamando e ensinando quem és. Que ao mundo ignorante ou ao herege que te nega, eu demonstre que és Pai, isto é, Pai do Deus Unigênito. É este o meu único desejo. Quanto ao mais, devo pedir que me concedas teu auxílio e misericórdia e que, abertas e infladas as velas da nossa fé em ti e da nossa confissão, nos impulsiones, pelo sopro do teu Espírito, nesta pregação iniciada (HILÁRIO, *Contra os arianos*, I, 37)[433].

[433] Ego quidem hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me tibi, Pater omnipotens Deus, conscius sum, ut te omnis sermo meus et sensos loquatur. Neque enim ullum ad aliud majus praemium hic ipse usus mihi a te concessus loquendi potest referre, quam ut praedicando te tibi serviat, teque quod es, Patrem, Patrem scilicet unigeniti Dei, aut ignoranti seculo, aut neganti haeretico demonstret. Et in hoc quidem tantum voluntatis meae professio est: ceterum auxilii et misericordiae tuae munus orandum est, ut extensa tibi fidei nostrae confessionisque vela flatu Spiritus tui impleas, nosque in cursum praedicationis initae propellas.

Essa passagem, em forma de rogo, evidencia o espaço de poder ocupado pelo bispo ao longo do século IV. Nela, nota-se que Hilário afirma poder falar em nome de Deus e, enquanto o responsável por essa intermediação, busca negar aqueles que eram tidos como hereges. Por fim, há aí a atribuição do *status* de divino ao narrador, impulsionado nas suas ações pelo sopro do espírito de Deus.

O livro II inicia-se novamente com uma introdução e segue apresentando uma síntese da postura trinitária de Hilário (1-5) subdividida em três pilares principais, quais sejam, o Pai (6-7), o Filho (Jesus) (8-28) e, por fim, o Espírito Santo (29-35). O primeiro é o mais importante, pois nele Hilário discute a geração do Filho, a importância do prólogo de João, as posturas opostas àquelas apresentadas pelos hereges e, por último, o nascimento de Jesus. O livro III trata da relação entre Deus e Jesus introduzida pela frase de João (14:10): "Estou no Pai e o Pai está em mim". A partir dessa passagem, Hilário apresenta vários momentos em que Jesus se manifesta executando milagres e dando mostras de poderes atribuídos normalmente só a Deus. Nos livros IV e V, a narrativa do bispo de Poitiers recorre a trechos extraídos do Antigo Testamento, enquanto nos livros VI e VII, emprega esse mesmo procedimento exegético com passagens do Novo Testamento. Em ambos os casos, a interpretação se faz acompanhar por excursos em que a carta de Ário é mencionada e refutada, constituindo, por isso, um importante elemento outorgador de legitimidade (por via negativa).

Todos os usos que Hilário faz das Escrituras evidenciam que, para ele, as experiências históricas são mestras da vida e orientam a formação dos sistemas responsáveis por conduzir as comunidades cristãs em meio aos momentos mais difíceis. Ainda assim, o bispo não nega a exemplaridade das posturas tipificadas como heréticas, porquanto defende que a gestão dessas também pode produzir orientações válidas para que outros não caiam naqueles mesmos erros (HILÁRIO, *Contra os arianos*, IV, 1).

Hilário coordena a sua narrativa estruturando-a a partir da concatenação de elementos culturais como permanências e rupturas. Tais elementos, ora acentuados por um ritmo retórico mais agressivo, quando se refere à doutrina de Ário, ora mais harmonizados, quando estrutura os seus argumentos nos usos tradicionais de trechos bíblicos. Assim, a proposta de Hilário baseia-se em pontos temporais específicos, o passado (da tradição judaico-cristã), o presente (da crise provocada pela carta de Ário) e o futuro (entrevisto como unificação político-doutrinária das comunidades cristãs na Gália).

Tradicionalmente não se considera o *Contra os arianos*, as *Orações contra os arianos* e os debates trinitários, no aspecto amplo, como trabalhos com aspectos político-sociais também, envolvendo a afirmação e a definição de uma nova unicidade cristã mais

centralizadora e coordenada por uma hierarquia eleita e com privilégios e poderes sagrados (QUASTEN, 1973, p. 30-31). Têm sido negligenciadas as relações entre Cristo, Deus e o imperador romano enquanto fenômeno político imprescindível à organização de uma unidade simbólica que também se nutriria da organização das comunidades cristãs potencialmente tidas como capazes de ser mais um fator promotor de estabilidade político-religiosa ao Império.

O tema central do *Contra os arianos* é o confronto com os argumentos presentes na carta que Ário enviou ao seu bispo, Alexandre de Alexandria[434]. O texto gira em torno da exposição, análise e refutação dos seus argumentos. Tal refutação é simbólica, porque Ário tinha morrido há muito tempo e Hilário nunca esteve sequer próximo de ter que disputar contra ele. Nesse sentido, apresentar, negar e construir Ário como um inimigo constituía uma estratégia para reivindicar autoridade, ou seja, um artificio retórico para se afirmar por meio da refutação de um adversário. Ainda assim, é preciso destacar que as posturas de Hilário eram bem mais moderadas e de mediação do que as de Atanásio, que se dirigia a um público diretamente envolvido nas querelas contra Ário.

Hilário viveu numa Gália que era constantemente ameaçada pelas invasões e experimentou um exílio para as regiões orientais do Império. Essas vivências estimularam-no a procurar medidas que suscitassem mais a congregação do que a desagregação. Portanto, parece possível sugerir alguns paralelos entre certos aspectos de uma "vida nas fronteiras" e os seus posicionamentos doutrinários acerca da Trindade, sobretudo em suas dimensões relativamente conciliadoras.

Simonetti (1986, p. 38), em um artigo intitulado "Hilario de Poitiers y la crise arriana en Occidente: Polemistas y Herejes", assinala que as comunidades cristãs do Ocidente somente vivenciaram ativamente as controvérsias trinitárias durante a regência de Constâncio, que apoiava os cristãos arianos (homeismo) como ortodoxos e, portanto, como os únicos que teriam a legitimidade de sistematizar uma política religiosa no Império Romano (MORALES, 2006, p. 40). Iniciou-se, nesse ínterim, uma nova empreitada com o aval imperial para unificar todas as comunidades cristãs em torno da autoridade de uma igreja única e centralizada por uma ortodoxia reinante legitimada e legitimadora de um poder/legitimidade imperial igualmente sagrado.

[434] A carta de Ário, presente na *Clavis Patrum Graecorum* (2128,5), enviada a Alexandre de Alexandria, era de natureza coletiva, o que alerta para a hipótese da postura de Ário não ser algo isolado, mas uma porta voz de ideias de um grupo bem maior. Os membros desse grupo foram deliberadamente omitidos por Atanásio (*Orações contra os arianos*, II, 19) e Epifânio (*Panárion*, 69,7,2-8,5) e, em âmbito latino, por Hilário de Poitiers (*Contra os arianos*, IV, 12-13; VI, 5-6) (FERNÁNDEZ, 2019, p. 117).

O que se deve ressaltar é que as posturas político-eclesiásticas de Hilário não foram monolíticas nem permaneceram as mesmas durante toda a sua vida. Elas respondiam às necessidades de concórdia que havia naquele momento. Se fosse preciso realmente vincular Hilário a alguma postura eclesiástica, seria possível dizer que ele produziu uma leitura ocidental das posturas político-eclesiásticas dos eusebianos (*homeousianos*). Isso porque ao afirmar que Cristo era um "Deus unigênito que procede do único Deus ingênito" (HILÁRIO, *Contra os arianos*, II, 11), Hilário estava verdadeiramente afiançando um lugar singular ao Deus Pai, o único incriado/ingênito. E tal postura não estava de acordo com os nicenos, já que se aproximava do posicionamento do grupo fundado por Eusébio de Nicomédia, então liderado por Basílio de Ancira.

3.5 – Edificando inimigos e construindo alianças: Atanásio, Hilário e os usos do arianismo como força de agregação/repulsão político-eclesiástica

O objetivo central desta última seção é rastrear de que modo Atanásio e Hilário construíram, por meio das suas apresentações e refutações, o arianismo como uma arma político-eclesiástica. Para isso, em primeiro lugar, será oferecido um trabalho hermenêutico das *Orações contra os arianos* e do *Contra os arianos.* Em seguida, serão delineadas uma análise e uma comparação dos documentos atribuídos a Ário, em especial os trechos apontados como posicionamentos pessoais do presbítero, assim como dos textos bíblicos usados para criticá-lo, a fim de demonstrar a construção textual da imagem de Ário. Finalmente, será preciso destacar que os espelhos de Ário refletiam não apenas os inimigos, mas também as próprias autoimagens que os bispos cobiçavam ter perante aqueles que almejavam cooptar.

Um dos pontos-chave do presente tópico é saber quais eram as relações político-eclesiásticas buscadas por esses clérigos quando escreviam os seus textos contra os arianos. Um elemento já abordado é o fato de que ambos compuseram esses escritos como forma de reação, procurando ao mesmo tempo fortalecer os seus próprios posicionamentos, mas sutil e paulatinamente readequando-os às novas conjunturas de domínio eclesiástico por parte dos grupos eusebianos.

Para tanto, as homônimas cartas *Sobre os Sínodos* de Atanásio e Hilário são consideradas aqui peças-chave para que se compreenda o contexto da escrita e as intensões

político-eclesiásticas das *Orações Contra os arianos* e do *Contra os arianos*. Isso porque esses trabalhos sobre os sínodos são os que mais explicitam as suas iniciativas de cooptar aliados, efetivadas em propostas mais sistematizadas nos trabalhos contra os arianos.

O principal ponto defendido nesta tese é a existência de uma relação intrínseca entre a construção de um Ário ideal, um inimigo arquetípico, e as suas prementes aspirações de cooptação de aliados e exclusão de adversário. Porém, é necessário levar em conta uma distinção notável entre o bispo egípcio e o gaulês no que diz respeito ao nível de comprometimento com uma possível negociação com os eusebianos e, por conseguinte, com certa superação dos antigos conflitos envolvendo Ário (Credo de Niceia) em prol de novos diálogos com o presente (Sínodo de Ancira, em 358).

Nesse caminho, o ancião bispo de Alexandria e o novato bispo de Poitiers detinham disposições e envergaduras distintas para rever e negociar as posturas deliberadas em Niceia. Atanásio, de fato, até tentou aproximar-se dos eusebianos, ainda que a sua meta fosse apenas persuadi-los de que o *homoousios* de Niceia era a "fé correta"[435]. Já Hilário, que também defendia uma certa interpretação do *homoousios*, possuía acuidade político-doutrinal suficiente para compreender que os eusebianos detinham o poder naquele momento e, portanto, só pela compreensão e diálogo com eles é que suas posições poderiam ter algum espaço de atuação.

Tal sensibilidade adaptativa dos dois bispos fica evidente, quando Hilário (*Sobre os Sínodos*, 63) defende os eusebianos perante os seus correspondentes ocidentais, dizendo que "não deve parecer surpreendente para vocês [aos clérigos ocidentais], meus queridos, que tão frequentemente se lançaram em expor profissões de fé: a fúria herética impõe essa necessidade"[436]. Sobre esse mesmo aumento das tentativas de se resolverem tais querelas, Atanásio (*Sobre os Sínodos*, 32, 4) afirma que: "a multiplicidade dos sínodos e a discrepância dos escritos deixam claro que em suas assembleias, são bem combatentes, quando atacam o sínodo em Niceia, mas fracos quando diante da verdade[437]" e continua:

[435] Atanásio chama de fé (πίστις) tanto o conteúdo da fé como as fórmulas de fé, ou melhor, os credos (FERNÁNDEZ, 2019, p. 71). Aqui convém mais compreender a noção como sistema político-doutrinário. Ver novamente nota 37.

[436] Nihil autem mirum videri vobis debet, Fratres clarissimi, quod tam frequenter exponi fides coeptae sunt: necessitatem hanc furor haereticus imponit.

437 τὸ δὲ πλῆθος τῶν συνόδων καὶ ἡ διαφορὰ τῶν γραφομένων δείκνυσι τοὺς ἐν αὐταῖς συνελθόντας μαχομένους μὲν πρὸς τὴν ἐν Νικαίᾳ σύνοδον. ἀσθενοῦντας δὲ πρὸς τὴν ἀλήθειαν.

> Apesar de numerosos, [os padres em Niceia] não ousavam tanto quanto aqueles três, ou quatro[438]*. Não outorgavam um consulado, nem o mês, nem o dia. Ao contrário, por ocasião da Páscoa, "estava decidido" o que estava estabelecido; fora "decidido", então todo mundo era convencido a obedecer! Por outro lado, em relação à fé, não escreveram "estava decidido", mas sim: "a Igreja Católica crê desse jeito (e ponto final)". Homologaram a sua profissão de fé, para deixar claro **que o seu modo de pensar não era novo, mas apostólico**[439]**, e que o que eles escreveram, não descobriram por si mesmos: era exatamente o que os apóstolos ensinaram** (ATANÁSIO, *Sobre os Sínodos*, 5, 3)[440]**.**

Novamente, Atanásio demonstra ter ojeriza em relação a qualquer novidade e estrategicamente procura correlacionar as decisões dos bispos de Niceia aos desejos dos Apóstolos (ATANÁSIO, *Sobre os Sínodos*, 3, 2; 4, 1, 2). Outro ponto importante é a tentativa do bispo alexandrino de ludibriar os seus interlocutores ao afirmar que tudo no Concílio de Niceia tenha ocorrido pela obediência e passividade e que não houvera conflito e disputas (MORALES, 2006, p. 305). Mas, o ponto mais interessante demonstrado por essas duas referências é a pouca inclinação dos clérigos em construírem um meio-termo entre o decidido outrora e as propostas atuais dos eusebianos. Atanásio chega a flertar fortemente com a possibilidade de atrair os *homoiosianos*, pois afirma aos seus apoiadores que eles não devem ser vistos como inimigos, mas, ao fim e ao cabo, não efetiva tal aproximação (ATANÁSIO, *Sobre os Sínodos*, 41).

As documentações apresentadas por Atanásio e Hilário como da autoria de Ário são de naturezas distintas, em suas tipologias e intenções políticas. Também foram elaboradas para plateias e espaços de atuação diferentes. Assim, se as *Orações contra os arianos* de Atanásio possuem como espinha dorsal argumentativa a *Tália* ou o *Banquete* de Ário, o *Contra os*

---

[438] Estes três ou quatro devem ser os membros mais ativos da comissão que reescreveu o Credo datado, que foi feito por Valente de Mursa, Ursácio de Singidunum, Germínio de Sírmio, Basílio de Ancira, Marcos de Aretusa, Jorge de Alexandria, Hipaciano de Héracla, Pancrácio de Pelúsio e por alguns presbíteros e Diáconos (EPIFÂNIO, *Panárion*, 73, 22. 26; SÓCRATES, *História Eclesiástica*, II, 29; SOZÔMENO, *História Eclesiástica*, IV, 6).

[439] Tal postura inflexível surgia sempre que qualquer readequação do credo de Niceia era solicitada e Atanásio taxativamente não compreendia que aquele credo pudesse ser melhorado ou adaptado. Portanto, cumpre afirmar que Atanásio vivia preso ao credo de Niceia, à negação das posturas de Ário, sempre voltando, tachando todos de arianos e de estarem contra Niceia. O já idoso bispo de Alexandria não admitia renovações. O contraponto entre Atanásio e Hilário ocorre exatamente em relação à necessidade de readequação dos credos. E essa postura rígida do alexandrino fica evidente em muitos outros lugares do seu *Sobre os Sínodos* (22, 2; 23, 1; 25, 1; 26, 1; 27, 1; 28, 1; 29, 1; 30, 1; 31, 1).

[440] καὶ τοσοῦτοι ὄντες οὐδὲν τοιοῦτον τετολμήκασιν οἷον οἱ τρεῖς ἢ τέσσαρες οὗτοι. οὐ γὰρ προέταξαν ὑπατείαν καὶ μῆνα καὶ ἡμέραν, ἀλλὰ περὶ μὲν τοῦ πάσχα «ἔδοξε» τὰ ὑποτεταγμένα, τότε γὰρ ἔδοξε πάντας πείθεσθαι· περὶ δὲ τῆς πίστεως ἔγραψαν οὐκ «ἔδοξεν», ἀλλ᾽ «οὕτως πιστεύει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία» καὶ εὐθὺς ὡμολόγησαν πῶς πιστεύουσιν, ἵνα δείξωσιν ὅτι μὴ νεώτερον, ἀλλ' ἀποστολικόν ἐστιν αὐτῶν τὸ φρόνημα καὶ ἃ ἔγραψαν οὐκ ἐξ αὐτῶν εὑρέθη, ἀλλὰ ταῦτ' ἐστιν ἅπερ ἐδίδαξαν οἱ ἀπόστολοι.

arianos de Hilário tem como ponto fulcral uma Carta pretensamente escrita por Ário e endereçada ao seu bispo Alexandre de Alexandria.

Stead (1978, p. 20), em *The Thalia of Arius and the Testimony of Athanasius*, afirma que o texto supérstite da *Tália* de Ário é constituído por alguns fragmentos da sua composição dogmática escrita em verso, sendo apenas as primeiras sete linhas citadas por Atanásio nas *Orações contra os Arianos* (I. 5). Além disso, no *Sobre os Sínodos* (15), o bispo ainda apresenta mais de quarenta outros versos desse panfleto perdido[441]. Atanásio chega a apresentar inúmeras referências e opiniões sobre Ário e os seus associados, porém o faz sem se utilizar de referências documentais. Além desse material, as mais antigas referências que sobreviveram da composição literária de Ário são duas cartas endereçadas ao bispo Alexandre de Alexandria, escritas antes do Concílio de Niceia. Há na obra atanasiana muitos outros escritos sobre o arianismo produzidos após a morte de Ário (336) e o seu primeiro exílio (337).

O foco aqui não é analisar as posturas de Ário, pois tal tarefa esbarraria em dificuldades decorrentes das evidências disponíveis sobre a *Tália* de Ário, afinal, as principais fontes de informação sobre ela são escritas de adversários, como as *Orações contra os arianos* (I, 5) e *Sobre os Sínodos* (15). Por exemplo, Atanásio (*Orações contra os arianos*, I, 4) faz uma série de referências que sugerem que a *Tália* tenha sido escrita em um arranjo métrico e sob influência de Sótades[442]. Porém, não se pode determinar se isso era apenas um estilo poético considerado frívolo e indigno ou um uso intencional da métrica sotadiana. Aparentemente, qualquer modificação de gestos e inflexões de voz durante uma recitação pública poderiam dar ocasião a que fosse chamada de sotadeana. Logo, as correlações entre esse "indignificado" poeta e os clérigos podem ser apenas frutos da aversão de Atanásio ao estilo mais popular dos escritos de Ário (STEAD, 1978, p. 20-21; KANNENGIESSER, 1985, p. 60). O que se tem

[441] Kannengiesser (1985, p. 68) afirma categoricamente que o extrato citado por Atanásio no *Sobre os Sínodos* (15) só pode ser considerado uma série contínua de proposições porque a sua continuidade física e retórica foi assegurada por um discípulo de Ário (não pelo próprio Ário), antes que caíssem nas mãos de Atanásio. No entanto, Kannengiesser (1985, p. 70) afirma ainda que há vinte e uma "blasfêmias" no *Sobre os Sínodos* (15) cuidadosamente unidas por meios lógicos e retóricos, embora não estejam em nenhum outro lugar dos escritos de Ário ou Atanásio aplicadas de forma tão erudita e com uma preocupação pedagógica tão explícita como nesse trecho.

[442] Sótades foi um poeta do século III a.C. da Grécia antiga, viveu em Alexandria durante o reinado de Ptolomeu II (285-246), a quem atacou com um dos seus poemas, pois ele tinha desposado a sua própria irmã Arsínoe (PLUTARCO, *Da Educação das Crianças*, 11a), e foi depois executado por isso. Segundo a tradição, Sótades nasceu em Maroneia, Creta ou mesmo na Trácia, tornando-se um dos maiores representantes dos escritores chamados de Kinaidoi (κίναιδος, de κινέω "mover" e αιδώς "vergonha"), porque escrevia versos satíricos e subversivos que motivariam o nome de métrica sotádica, hoje chamada de políndromo.

sobre Ário revela, na verdade, somente uma sombra sobre essa personagem histórica. Epifânio (*Panárion*, 69, 3, grifo nosso) relata que o seguinte:

> O velho, a cada vez que partia de algum lugar, ia erguido num cavalo de tiro. Mas ele aparentava ser mais idoso ainda. A fisionomia era de alguém prestes a dar o bote, fingido qual cobra traiçoeira, capaz de **ludibriar todo coração inocente** com tamanha munificência do seu arsenal discursivo. Era a mesma vestimenta justa demais, como se faltasse metade da roupa. Exibia doçura e amigabilidade (ao falar), e estava sempre disposto a adular as mentes (ou espíritos) de quem conseguia[443].

Uma pesquisa que ambicionasse coletar e comparar todas as evidências da *Tália* teria, inegavelmente, pela frente uma questão muito mais difícil e importante, a confiabilidade do testemunho de Atanásio, uma vez que o bispo repetidamente é impreciso em relação à documentação ariana, não deixando claro ao leitor se está citando literalmente ou interpretando as posições arianas. Além disso, Atanásio em outros momentos abrevia, resume e utiliza o mesmo fragmento duas ou três vezes, apresentando assim um número tão grande de variantes que o restabelecimento do texto original se tornaria uma tarefa hercúlea ou impossível (STEAD, 1978, p. 22-23).

Rowan D. Williams (1985, p. 1), em seu artigo intitulado "The quest of the historical *Thalia"*, afirma que a confiança do intérprete é profundamente abalada quando percebe que não dispõe de um único documento com as palavras exatas da *Tália* de Ário. Os testemunhos de Atanásio nas *Orações contra os Arianos* não são relatos verbais, pois o presumido prólogo da *Tália* é composto por uma miscelânea de paráfrases e citações fragmentárias concatenadas no intuito de enfatizar certos pontos que o bispo egípcio considerava os mais inaceitáveis das ideias de Ário. Portanto, o que sobreviveu são rastros muito frágeis, talvez produzidos por Ário, mas certamente conservados à maneira de Atanásio.

Segundo Stead (1987, p. 32), para quem deseja realmente compreender as posturas de Ário e evitar as deturpações atanasianas, há apenas um porto seguro: as "blasfêmias de Ário" apresentadas no *Sobre os Sínodos* (15), que é um trecho narrativo composto em um estilo distinto e vocabulário com padrão métrico consistente e diferente das expressões e posições ofensivas do resumo presente no trecho citado pelas *Orações contra os arianos* (I. 5)[444].

---

[443] Ἐπάρματι γὰρ ἀρθεὶς ὁ γέρων τοῦ προκειμένου ἐξέστη. ἦν δὲ τὴν ἡλικίαν ὑπερμήκης, κατηφὴς τὸ εἶδος, ἐσχηματισμένος ὡς δόλιος ὄφις, ὑποκλέψαι δυνάμενος πᾶσαν ἄκακον καρδίαν διὰ τοῦ αὐτοῦ πανούργου προσχήματος. ἡμιφόριον γὰρ ὁ τοιοῦτος ἀεὶ καὶ κολοβίωνα ἐνδιδυσκόμενος, γλυκὺς ἦν τῇ προσηγορίᾳ, πείθων ἀεὶ ψυχὰς καὶ θωπεύων.

[444] Kannengiesser (1985, p. 67) afirma que o título provém de um compilador bizantino que sentiu a necessidade de intitular o "extrato" de "Blasfêmias de Ário". Ele entendeu que havia a necessidade de indicar explicitamente

No texto, intitulado "The Blasphemies of Arius: Athanasius of Alexandria, De Synodis 15", Kannengiesser (2006, p. 74; WILLIAMS, 1985, p. 2) apresenta uma análise lexical das "blasfêmias" e sugere que elas constituiriam uma nova edição da *Tália*, rigorosamente revisada e adaptada para a postura doutrinal de Aécio de Antioquia e os seus apoiadores[445]. O objetivo de tal manobra de Atanásio, ao citar um texto importante como esse, adaptando-o em uma versão "extremista" e emoldurada pelas posturas Aécio, seria o de cooptar o apoio e promover uma aproximação com Basílio de Ancira e o seu partido. Todavia, os argumentos de Kannengiesser não sustentam uma afirmação tão grandiosa como essa, pois não é possível entender de que modo uma citação da *Tália* reempregada aí serviria para desacreditar algum grupo eusebiano que simplesmente a renega.

A meta de Atanásio é clara: dar destaque às contradições aparentes e vacilações entre os grupos não-nicenos. Assim, estrategicamente o alexandrino, apresenta um tipo de dossiê de posturas tidas comumente como nada ortodoxas, provindas de um tipo de "arianismo essencial" para atrair os partidários de Basílio de Ancira (WILLIAMS, 1985, p. 12-13). Logo, o fito de Atanásio ao reempregar e remodelar as supostas posturas de Ário é criar o caos e desestabilizar as posturas político-doutrinárias não nicenas (LEROUX, 1974, p. 148)[446].

Fato é que os documentos relativos a esse período quase nunca tocam no nome de Atanásio e ele não é lembrado nos Conselhos Orientais reunidos a partir do ano de 350 em

o próprio Ário como autor do texto, mesmo que esse texto fosse visivelmente diverso dos fragmentos da *Tália* citados no texto do *corpus* de Atanásio.

[445] Sírio de modesta condição, mas de notável capacidade intelectual, versado nas artes liberais e em teologia, foi, entre 355 e 365, representante mor do arianismo radical (anomeísmo). Foi ativo inicialmente em Antioquia, onde o bispo eusebiano Leôncio ordenou-o Diácono e manteve contatos com o César Galo. Constrangido pelos protestos do povo a deixar a cidade, foi de novo a ela chamado em 357, quando Eudóxio sucedeu a Leôncio. Dialético muito hábil, conta-se que em uma disputa pública reduziu ao silêncio Basílio de Ancira e Eustácio de Sebaste; contudo, nos acontecimentos de 358-360 foi várias vezes acusado, até ser solenemente condenado no Concílio de Constantinopla de 360, quando Constâncio quis golpear os chefes arianos radicais junto com os chefes homeousianos, favorecendo tendências mais moderadas. Chamado do exílio no tempo de Juliano (362), que foi muito cordial com ele em memória do irmão Galo, junto com o seu discípulo Eunômio retomou a propaganda da doutrina anoméia e organizou uma igreja à parte, em oposição ao arianismo moderado de Eudóxio e Euzoio; ele próprio foi aí consagrado bispo. Morreu por volta de 365. Sócrates (*História Eclesiástica*, II, 35) conhecia várias cartas de Aécio a Constâncio e a outras figuras; Epifânio (*Panárion*, 76, 11) diz que ele escreveu 300 dissertações de caráter doutrinal e delas transcreveu uma, o *Syntagmation*, sobre Deus gerado e ingênito. Com contínuo emprego de processos dialéticos, sobretudo silogismos hipotéticos e dilemas, Aécio sustenta que Deus, superior a toda causalidade, é também superior à geração; e se "ingênito" indica a sua natureza, uma mesma substância divina não pode ser ao mesmo tempo ingênita e gerada. Assim, o Filho, enquanto gerado, não pode participar da substância e, por conseguinte, da divindade do Pai (SIMONETTI, 1986, p. 44).

[446] Leroux (1974, p. 156) chama atenção para o fato de que Atanásio acompanhava com dificuldade a evolução do conflito doutrinal, porque depois de 345 encontrava-se praticamente fora do desenvolvimento da crise doutrinária. O Oriente ignorava-o tanto quanto este último ignorava o Oriente. Se ele foi chamado por Basílio para desempenhar algum papel, isso se deveu não tanto ao seu prestígio no Oriente, mas ao crédito de que desfrutava no Ocidente.

diante. Assim sendo, para grande parte dos orientais, os problemas insistentemente reafirmados por Atanásio não tinham mais relevância, estavam superados (LEROUX, 1974, p. 149-150). Essa situação é confirmada pelas palavras do próprio Atanásio, pois ele não aborda mais a Igreja do Oriente, exceto de uma forma muito marginal. Ao que tudo indica, os embates a partir do ano de 350 aconteceram para Atanásio no Egito ou no Ocidente, tendo como peças centrais cada vez mais os clérigos do Ocidente e a pressão exercida pela autoridade imperial romana (LEROUX, 1974, p. 150).

Quando se leva em conta o ambiente em que a *Tália* teria sido escrita, é possível considerar a hipótese de que ela também teria sido elaborada sob demanda com o objetivo de responder a pontos de desacordo entre Ário e os lucianistas. Sob a influência de Eusébio, Ário pode tê-la direcionado a um público mais amplo, incluindo potenciais aliados episcopais tentados a protestar contra a decisão de Alexandre, mas ainda inseguros demais para se afiliar às suas posturas como um todo. Como a carta a Alexandre pode ter sido insuficiente para alcançar tal propósito, Ário teria sido provocado a preparar uma declaração mais ampla dos seus pontos de vista. Seguindo esse raciocínio, seria possível concluir que a composição da *Tália* não teria tido em mira apenas os apoiadores de Baucális em Alexandria, ou os fiéis em geral de Alexandre, mas também os aliados potenciais ou reais externos ao grupo comumente conhecido pelo nome de lucianistas. A Sua meta nunca teria sido somente provocar algo, mas tranquilizar e cooptar apoiadores (WILLIAMS, 1985, p. 20-22; KANNENGIESSER, 1985, p. 66; p. 67).

Hall (1985, p. 37), em “The Thalia of Arius in Athanasius’ accounts”, afirma que, nas *Orações contra os arianos* (I, 5), Atanásio utilizou-se de sentenças e frases provindas da *Tália* e posteriormente representadas também em *Sobre os Sínodos* (15, 3,2), buscando, por meio de tais manobras, ajustes textuais, ênfase seletivas e, acima de tudo, paráfrases abrangentes com o objetivo de forçá-las a produzir um sentido que originalmente não pretendiam expressar. Conclui-se, portanto, que o emprego da *Tália* em *Orações contra os arianos* consiste na tentativa de suscitar certa legitimidade pela oposição às ideias supostamente arianas. A *Tália* e, com ela, a imagem do falecido Ário eram, para Atanásio é Hilário, pedras-de-toque na construção das suas próprias imagens e na defesa das suas propostas político-doutrinárias.

No caso de Hilário, o documento de Ário apresentado e refutado é uma carta escrita pelo presbítero, quando estava em Nicomédia sob a proteção e o apoio de Eusébio, endereçada

a um destinatário certo e determinado, o seu bispo Alexandre (TELFER, 1936, p. 63)[447]. Além disso, é um documento imbuído "pelo desejo de chegar a um acordo com o seu bispo (ou possivelmente, para dar a aparência de tal desejo)" (STEAD, 1978, p. 21). Uma vez que a sua situação em Alexandria era a de um condenado pelo sínodo organizado por Alexandre (321). Simonetti, no texto intitulado "Su due presunte interpolazioni in una lettera di Ario"[448], alerta para alguns critérios de análise da documentação atribuída a Ário:

> esta profissão de fé foi escrita por Ário, provavelmente a convite do próprio Eusébio, com o objetivo de apresentar a sua doutrina sob a luz mais favorável e, portanto, ganhar simpatia para a sua causa: de fato, sabemos que cópias dela foram espalhadas por toda parte. Dada a circunstância e o propósito para os quais a carta foi escrita, em que medida podemos ter certeza de que ela nos apresenta o pensamento de Ário na sua forma mais genuína e autêntica? (SIMONETTI, 1965, p. 91).

Além disso, essa carta chama atenção para o fato de que ainda não havia uma ordem estabelecida entre as arquidioceses, pois um indivíduo que teve uma sanção em um lugar foi recebido e protegido por outra. O lugar de fala de Ário nesse texto é o de um presbítero que responde de forma contida as acusações, julgado e condenado por uma jurisdição da sua região, e que decide, à revelia dela, refugiar e se abrigar sob o poder de um outro espaço eclesiástico. Logo, trata-se de uma carta apologética, escrita em defesa de si e daqueles que acreditavam nas suas orientações, onde busca explicar e esclarecer aqueles assuntos (STEAD, 1974, p. 21).

Frente a todos esses argumentos, cumpre investigar o porquê de Hilário fazer ecoarem os argumentos de um clérigo que era considerado, pelo menos entre os nicenos, um herético. No momento da escrita do *Contra os arianos*, Ário já tinha morrido há muito tempo e as suas posturas, pelo menos as mais polêmicas delas, já estavam superadas. Qual então a necessidade e o objetivo de se tocar no nome daquele que já foi? Por que reviver os argumentos de Ário ou mesmo criar um outro Ário? Não se pretende aqui dar uma resposta final a essas questões. Todavia, a hipótese ora defendida é a de que isso ocorreu assim com o objetivo de

[447] Durante a segunda metade do século IV, a carta de Ário a Alexandre era conhecida e usada quase em todo o Ocidente: na Gália, na Itália, no Ilírico, talvez na África. Essa difusão é certamente notável, mas não se deve esquecer que começou tarde, pois os primeiros relatos datam de cerca de 358 (BARDY, 1940, p. 31).

[448] Esse texto de Simonetti (1949), presente no livro *Studi sull'Arianesimo,* gira em torno da contestação do artigo Pierre Nautin intitulado "Deux interpolations orthodoxes dans une lettre d'Arius". Para Simonetti (1965, p. 95), as alegações de Nautin não possuíam critérios históricos suficientes, pois a introdução de interpolações naquele momento em que os atores ainda estavam vivos teria acarretado riscos consideráveis: a parte contrária teria reagido com a maior energia, posto que o poder e a astúcia dos dois líderes do partido, Alexandre e Eusébio de Nicomédia, permitiriam ao outro divulgar documentos falsos impunemente. Para o presente argumento, o que fica evidente é o quanto tais documentos eram importantes e poderosos. Como nenhum documento de Ário sobreviveu fora do *corpus* dos escritos dos seus concorrentes, não se deve considerá-los arianos, mas parte do arianismo, ou seja, do Ário ideal, construído por Atanásio e Hilário.

que os seus argumentos pudessem ser projetados para o grande público eclesiástico ocidental, dando mostras de um excelente domínio do debate, mas também para os orientais, sugerindo os avanços da questão desde as decisões de Niceia. Sem dúvidas, havia uma preocupação em conferir proeminência às suas propostas, inserindo-as em um debate mais amplo e conhecido, capaz de gerar poder e autoridade para os envolvidos nele. O espelho de Ário, elaborado por Hilário, reflete a necessidade de os grupos mais moderados construírem juntos um consenso.

Segundo Weedman (2007, p. 2), um fator crucial para o desenvolvimento da participação de Hilário nesse conflito foi a sua aproximação das perspectivas dos eusebianos (ou arianos moderados), que tinham Basílio de Ancira como o seu principal porta-voz. Tais relações confirmam que Hilário tinha a sensibilidade político-eclesiástica necessária para entender que as posições sarcasticamente chamadas de arianianas eram variáveis e que havia uma disputa política dinâmica na década de 350, envolvendo uma multiplicidade de partidos e perspectivas para muito além de uma disputa simples entre arianos e nicenos. Esse estado de atenção do bispo gaulês deveu-se ao seu lugar de fala, entre o envolvimento tardio dos ocidentais na controvérsia e as experiências que obteve durante o exílio. Entender a ascensão do grupo de clérigos chamados de *homoiousianos* e as suas atividades crescentes são questões fundamentais para quem queira rastrear os possíveis motivos para os rearranjos nas posições de Hilário (WEEDMAN, 2007, p. 2).

Atanásio (*Orações contra os arianos,* I, 1) diz que as heresias "tramaram uma loucura"[449], justificando o seguinte: "por tudo isso, considerei necessário, motivado por vocês, desmascará-la[450] [a heresia] e mostrar a pestilência da sua estupidez"[451]. Para Hilário (*Contra os arianos*, IV, 11), "convém ouvir o que professam sobre o mesmo Filho, a fim de responder a cada proposição e demonstrar ser irreligiosa a sua doutrina"[452]. Portanto, para o primeiro, não passa de loucura, pestilência e estupidez as posturas dos concorrentes, enquanto, para o segundo, é uma doutrina cuja irreligiosidade precisa ser provada pela argumentação. Hilário logo de início dá-se ao trabalho de encadear cada argumento ariano a fim de confrontar cada

[449] ἐπινοήσασαι μανίαν.

[450] Esse verbo tenta sintetizar o sentido da metáfora do original: literalmente, pinta-se a imagem do assassino de coração sujo de sangue. É preciso cortar ao meio (διελεῖν) o peitoral da armadura (θώρακος), desdobrar as pregas dos panos (πτυξιν) acima do tórax, e deixar subir o cheiro das manchas de sangue (μιαρᾶς): assim fica desmascarado o assassino.

[451] ἀναγκαῖον ἡγησάμην προτραπεὶς παρ' ὑμῶν διελεῖν τὴν πτυξιν τοῦ θώρακος τῆς μιαρᾶς αἱρέσεως ταύτης, καὶ δεῖξαι τὴν δυσωδίαν τῆς ἀφροσύνης αὐτῆς.

[452] ipsum illud quod de Filio professi sunt audiatur. Responsuri enim singulis eorum propositionibus, et irreligiosam eorum doctrinam prodituri

um deles, contrapondo-se aos seus usos das Escrituras e buscando retirar deles a autoridade e a legitimidade. Atanásio passa uma mensagem mais engajada em apontar que os argumentos arianos são inválidos por não serem cristãos, por serem herdeiros de outras heresias, piores até do que aqueles elencados por pagãos e judeus (ATANÁSIO, *Orações contra os arianos*, I, 10).

Há, todavia, nas posturas de ambos os bispos, a busca por correlacionar as interpretações ditas arianas a algo irreligioso e destoante da normalidade aceitável pela comunidade cristã. Para Atanásio, os arianos "inventaram (ἐπινοήσασαι) uma loucura" (*Orações contra os arianos*, I, 1). Já para Hilário (*Contra os arianos*, IV, 11), "convém ouvir o que professam sobre o mesmo Filho, a fim de responder a cada proposição e demonstrar ser irreligiosa a sua doutrina". O que isso deixa evidente é que, se Atanásio apela para a desqualificação religiosa e social, Hilário aparece disposto a provar as suas fraquezas no nível discursivo e argumentativo, demonstrando a sua invalidade no trato com as Escrituras e com a tradição apostólica.

Na sequência, Atanásio lança mão de um instrumento retórico poderoso, ao afirmar que "sobressaiu-se como a precursora do anticristo, (a heresia) chamada de ariana, visualizando as outras heresias — as suas irmãs mais velhas — que são capazes de tudo na sua falcatrua, esvaziando-se deliberadamente" (ATANASIO, *Orações contra os arianos*, I, 1)[453]. Mas Hilário (*Contra os arianos*, IV, 11) frente a esse mesmo concorrente, lança-se, corajosamente, a contestar as interpretações arianas e, portanto, os usos da autoridade outorgada pelos livros de *Provérbios* (8, 22), *Hebreus* (1, 4) e João (3, 1 e 14, 28). Logo, nota-se novamente que os objetivos dos bispos não eram os mesmos, pois respondiam a ambientes distintos e falavam buscando atingir metas e plateias diferentes.

Atanásio (*Orações contra os arianos*, 1-3) é muito insistente na técnica de depreciação que busca desqualificar os seus concorrentes, tornando-os herdeiros e continuadores de personagens condenáveis do passado bíblico. Com esse propósito, ele correlaciona as posturas arianas com as de Eva, Caifás, Judas, Barrabás, a filha de Heródias, Marcião, Valentinó, Basílides, Maniqueu, Simão Mago, valentinianos, basilidianos, maniqueus. A intenção desse trabalho associativo de Atanásio (*Orações contra os arianos*, I, 2) era tanto afirmar que não se deveria chamar de cristão quem fosse adepto das ideias de tais líderes, quanto sugerir que os verdadeiros seguidores de Cristo — independentemente de terem sido seguidores de um ou outro Apóstolo — deveriam ser chamados de cristãos. Em torno desse

[453] ἐξελθοῦσα πρόδρομος τοῦ Ἀντιχρίστου, ἡ Ἀρειανὴ καλουμένη, δόλιος οὖσα καὶ πανοῦργος, βλέπουσα τὰς πρεσβυτέρας ἑαυτῆς ἀδελφὰς ἄλλας αἱρέσεις ἐκ φανεροῦ στηλιτευθείσας.

mesmo argumento, Atanásio (*Orações contra os arianos*, I, 4) chega a afirmar que esses irreligiosos, "depois de abandonarem os oráculos da Escritura divina, chamam a composição musical festiva de Ário[454] de uma nova sabedoria"[455].

Essa técnica retórica, presente em praticamente todas as *Orações*, busca retirar dos clérigos e leigos arianos o *status* de cristãos, seguidores de Jesus. Atanásio incisivamente lembra o nome de Ário (18 vezes diretamente e outras 10 indiretamente) e, mesmo afirmando que já morrera (I, 3), continua a criticá-lo, pois acredita que os seus sucessores pensam como o presbítero. Entre as muitas expressões depreciativas utilizadas para atacar os ditos arianos, cumpre citar: loucura (17 vezes), veneno mortal (6), serpente (16), heresias (59), abominável (3), ímpia, maldosa, imundície, venenosa, infame e perversa, a mais recente, enganosa, forjando uma aparência cristã, suas falácias, corrompeu ao ouvi-los, sua irreligião, herdado a loucura, da imprudência do diabo e anticristo.

Nesse mesmo ponto do confronto, Hilário emprega termos como: condenada, insensata, funesta, louca, falsa, insensata, nova e tempestuosa. Para se referir ao arianismo, utiliza-se da palavra "herege" 110 vezes e a vincula às noções de fraudulência, vícios, erros, infidelidade, perversidade, pestilento, impiedade, insensatez, fraude, loucura, furor, engano, mentira, maldade, mortandade, sinuosa doutrina, impiedade, artifício mentiroso e miserável heresia. Percebe-se claramente que o objetivo do bispo de Poitiers era o de se contrapor aos argumentos da carta de Ário, analisada desde o início para que os seus argumentos fossem desqualificados. Embora não deixe de lançar estereótipos contra os arianos, Hilário posiciona-se muito mais no campo do debate narrativo. Ainda assim, mostra-se bastante agressivo, pois recorre 68 vezes à expressão de "falsidade da heresia", 40 à de "louca heresia" e 22 à de "insensatez da heresia", além dos termos desqualificativos de funesta, ímpia e tempestuosa.

O que tais diferenças não sugerem é que um estivesse mais no campo prático e o outro mais no campo teórico, porque tal não era o caso de Atanásio e Hilário. As divergências das suas estratégias se deviam às diferenças de públicos e até de objetivos. Enquanto Atanásio falava muito mais aos seus apoiadores no Egito e aos ocidentais que o tinham como homem valoroso, Hilário tentava convencer pelo argumento os titubeantes ocidentais da Gália e os instruídos orientais partidários do *homoiosios*. Além disso, Atanásio era muito mais

[454] Muito provavelmente a *Tália* atingiu alguma repercussão entre os cristãos dos círculos de fiéis próximos de Atanásio e Ário, pois os bispos demonstram conhecimento das suas características e do efeito que provocou na população. Isso talvez explique o porquê de Atanásio ter dispensado tanta energia e esforço para contestá-la.

[455] οἱ τὰ μὲν τῶν θείων Γραφῶν λόγια καταλείψαντες, τὰς δὲ Θαλείας Ἀρείου σοφίαν καινὴν ὀνομάζοντες.

verbalmente agressivo do que Hilário, como fica evidente quando trata os seus concorrentes de não cristãos ou afirma que a *Tália* de Ário teria um tom "dissoluto e covarde" (ATANÁSIO, *Orações contra os arianos*, I, 2)[456].

Todavia, um ponto de convergência entre os bispos é a afirmação de que os arianos interpretavam e empregavam as Escrituras de modo errante. Para Atanásio (*Orações contra os arianos*, I, 8), Ário "toma emprestada a linguagem das Escrituras, para que com isso possa ter uma capa para esconder a sua presa venenosa, semear a sua flor roxa (ἰὸν) cuja semente apenas ele tem e, assim, seduzir os indefesos"[457]. Nesse mesmo caminho, Hilário (*Contra os arianos*, IV, 14) afirma o seguinte: "usurpando o testemunho das palavras divinas, tecem mentiras sobre elas, graças à humana ignorância"[458].

Atanásio (*Orações contra os arianos*, I, 5-6) apresenta algumas questões que são tidas como centrais no embate contra Ário: "Deus nem sempre foi pai! [...] O Filho nem sempre existiu [...] pois houve um tempo em que que não existia [...]. O próprio Logos é mutável por natureza, como qualquer outra pessoa, [...] Logos também não é Deus verdadeiro"[459]. No entanto, no versículo 7 dessa primeira *Oração*, o bispo esquiva-se de dar uma resposta calcada nas Escrituras, mas afirma que Ário deve ser odiado com justiça, pois é a serpente que aconselhou a mulher, zombou de Cristo, deixou até o Profeta surpreso e fez a terra estremecer com as suas blasfêmias. Ele qualifica-o como precursor do Anticristo e afirma que foi condenado pelo Concílio Ecumênico como homem irreligioso. Ou seja, os ataques de Atanásio desenvolvem-se muito mais no âmbito da depreciação, da tachação e da busca por vincular o seu concorrente a momentos e personagens bíblicos negativos.

Frente aos mesmos desafios impostos pelas doutrinas adversárias, Hilário (*Contra os arianos*, IV, 15), recorre à autoridade do nome de Moisés e dá a seguinte solução:

> Para eles, o principal argumento é: Conhecemos um só Deus, como disse Moisés: "Ouve, Israel, o Senhor teu Deus é um" (Dt 6, 4). Será que alguém ousou duvidar disso? Ou alguma vez declarou alguém outra coisa, se aqueles que creem em Deus sabem que não há senão um só Deus, de quem tudo procede, e um só poder inascível, e que é sem início esse único poder? Mas, porque Deus é um só, não se pode negar

[456] Κεκλασμένον θηλυκόν. Caráter corrompido é θηλυκόν, "*thēlykón*", que significa "fêmeo" em um primeiro sentido, ou mesmo "afeminado". Desde os registros arcaicos do grego antigo, associa-se o masculino à coragem e à força, enquanto o feminino, à covardia e à fraqueza.

[457] κιχρᾶται τὰς λέξεις τῶν Γραφῶν, ἵνα, αὐτὰς ἔχων ἐπικάλυμμα, τὸν ἴδιον ἰὸν ἐπισπείρας, ἀπατήσῃ τοὺς ἀκεραίους.

[458] ad confirmationem corrupto intelligentiae sensu, divinorum dictorum testimonia usurpant, et de his sub occasione humanae ignorantiae mentiuntur.

[459] Οὐκ ἀεὶ ὁ Θεὸς Πατὴρ ἦν [...] Οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ Υἱός [...] καὶ ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν.

> que o Filho seja Deus [...][460]. Na verdade, há um só Deus, do qual tudo procede (cf. 1Cor 8,6). Mas vejamos se o mesmo Moisés confessou ser Deus também Aquele por quem tudo existe (cf. 1Cor 8,6) [...]. Um só Deus Pai, de quem tudo procede, e um só Senhor nosso, Jesus Cristo, por meio de quem todas as coisas foram feitas (1 Coríntios 8,6)[461].

Deixa, portanto, uma larga margem interpretativa que busca atrair tanto aqueles que não desistiam da exclusividade dos poderes do Pai quanto aqueles que afirmavam a divindade do Filho. A proposta político-doutrinária apresentada pelo bispo de Poitiers é bem mais agregativa e adaptada, buscando cooptar as partes menos extremistas pertencentes aos grupos nicenos e homoianos (SOTOMAYOR LARRAIN, 2011, p. 169).

Cumpre examinar de que modo Atanásio e Hilário construíram e usaram a imagem de Ário nas suas propostas. O bispo egípcio é bem mais violento na forma como destitui o seu concorrente de qualquer qualidade, demonizando-o e tentando extirpá-lo do meio cristão. Já o bispo gaulês é mais analítico, buscando mais a desqualificação do concorrente por meio da demonstração de que não leu as Escrituras corretamente e, portanto, é ímpio e irreligioso. Atanásio (*Orações contra os arianos*, I, 2) deixa essa diferença bem clara quando afirma:

> Pois, no lugar de Cristo, Ário está entre eles, assim como o maniqueu está entre os maniqueus; e, em vez de Moisés e os outros santos[462], há entre eles um certo Sótades, que também é ridicularizado pelos gregos, e a filha de Heródias. Pois Ário, quando compôs a Tália, estava imitando o seu próprio caráter, corrompido e covarde! Enquanto inveja a dança dela, executa uma pantomima de zombarias e insultos contra o Salvador[463].

---

[460] Se trata do que se estabelece entre *unio*, que indica a unicidade de pessoas, e *unitas*, que se refere à unidade de natureza do Pai e do Filho. Afirmar que em Deus há *unio* (*mónas*, em grego) equivale a não admitir a distinção de pessoas. Esta é a heresia de Sabélio, a *haeresis unionis* (LADARIA, 1986, p. 188).

[461] Nam hoc eorum principale est: Novimus onquiunt, unum solum Deum, Moyse dicente, Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est. Sed numquid hinc fuit ausus ambigere? aut umquam aliter a quoquam aorum praedicatum esse, qui Deum crederent, cognitum est, nisi unum Deum esse ex quo omnia, unam virtutem innascibilem, et unam hanc esse sine initio potestatem? Sed non per id, quod Deus unus est, Dei filio accidit negari posse quod Deus est. [...] Unus est enim Deus ex quo omnia. Sed videamus, an idem Moyses eum quoque, per quem omnia sunt, Deum esse confessus sit. Non enim Patri adimitur quod Deus unus est, quia et Filius Deus sit. Est enim Deus ex Deo, unus ex uno: ob id unus est, quia ex se Deus, Contra vero non minus per id Filius Deus, quia Pater Deus unus sit; naque aliud ipse quam Deus, quia ex Deo natus est. De quo quamvis ambigi non oporteat, quim nascendo ex Deo Deus sit.

[462] Santos aqui referido são os personagens consagrados do Antigo Testamento (MATIN, 2010, p. 25).

[463] Ἀντὶ γάρ Χριστοῦ παρ' αὐτοῖς Ἄρειος, ὡς παρὰ Μανιχαίους Μανιχαῖος, ἀντὶ δὲ Μωῦσέως καὶ τῶν ἄλλων ἁγίων Σωτάδης τις ἐξεύρηται παρ' αὐτοῖς ὁ καὶ παρ' Ἕλλησι γελώμενος, καὶ ἡ θυγάτηρ Ἡρωδιάδος. Τοῦ μὲν γὰρ τὸ κεκλασμένον καὶ θηλυκόν ἦθος μεμίμηται γράφων Ἄρειος καὶ αὐτὸς Θαλίας· τῆς δὲ τὴν ὄρχησιν ἐζήλωσεν ἐξορχούμενος καὶ παίζων ἐν ταῖς κατὰ τοῦ Σωτῆρος δυσφημίαις.

Para Hilário (*Contra os arianos*, IV, 14), essas questões não deveriam ser debatidas, pois "[n]ossas inteligências não comportam a ciência celeste, e nossa pequenez não pode conceber, de maneira alguma, o incompreensível poder"[464]. Mas, frente ao desafio, afirma que:

> Entendamos o motivo pelo qual se fez necessário empregar tais palavras com vistas à máxima segurança da fé, também contra os hereges que então se agitavam. Julgo que, para responder à perversidade dos hereges, devemos refutar todas as suas estultas e mortíferas instituições que contradizem os testemunhos evangélicos e apostólicos (HILÁRIO, *Contra os arianos*, IV, 7)[465].

Quando se examina a documentação, percebe-se que a ambição maior do alexandrino era destituir do *status* de cristão quem concordasse com as propostas de Ário e, talvez por isso, ainda hoje existem livros segundo os quais o arianismo teria sido uma religião que o mundo esqueceu[466]. Ou seja, a versão da história delineada por Atanásio (*Orações contra os arianos*, I, 3) parece ter se consagrado em certos meios:

> depois que o bem-aventurado Alexandre expulsou Ário, aqueles que permaneceram com Alexandre continuaram cristãos, enquanto aqueles que partiram com Ário deixaram para nós — que estávamos com Alexandre — o nome do Salvador e passaram a ser chamados de arianos[467].

Fica bastante evidente a distinção entre as abordagens dos dois bispos e o tipo de espelho que cada um deles deseja moldar: o de Atanásio é tão radical que deixa de ser cristão, enquanto o de Hilário apresenta deformações que precisam de reparos e correções. Que leve em conta um trecho deste último, quando afirma o seguinte: "O sexto livro põe às claras toda a fraudulência das afirmações heréticas. Para que se desse crédito às suas odiosas afirmações, os

---

[464] Non subeunt ingenia nostra in coelestem scientiam, neque incomprehensibilem virtutem sensu aliquo infirmitas nostra concipiet.

[465] Sed ut suscepti hujus utriusque verbi necessitatem, et contra debacchantes tum haereticos ad maximam fidei securitatem, rationem intelligamus. Respondendum esse existimo haereticorum perversitati, et omnes eorum stultas ac mortíferas institutiones evangelicis atque apostilicis testimoniis coarguendas.

[466] Em 2008, lançado pela editora Contexto, um livro coletivo intitulado *As religiões que o mundo esqueceu: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses*, possui o capítulo "Arianistas", escrito por Julio César Magalhães Trata-se de texto esclarecedor, mas deslocado da proposta do livro, pois o guarda-chuva que se convencionou chamar de arianismo nunca foi uma religião, apesar dos debates sobre a possibilidade de se considerar o cristianismo, na sua multiplicidade, uma religião nesse momento. O arianismo foi um termo usado contra aqueles que discordavam do resultado de Niceia. Os que se chamavam de arianos, com efeito, jamais propuseram a separação daqueles que não concordavam com eles.

[467] οὕτως ἄρα καὶ τοῦ μακαρίτου Ἀλεξάνδρου τὸν Ἄρειον ἐκβαλόντος, οἱ μὲν μετὰ Ἀλεξάνδρου μείναντες ἔμειναν Χριστιανοί· οἱ δὲ συνεξελθόντες Ἀρείῳ τὸ μὲν ὄνομα τοῦ Σωτῆρος ἡμῖν τοῖς μετὰ Ἀλεξάνδρου καταλελοίπασιν, Ἀρειανοὶ δὲ λοιπόν ἐκλήθησαν ἐκείνοι.

hereges roubaram as pias pregações da Igreja, para disfarçar as suas ímpias doutrinas sob o manto da fé" (HILÁRIO, *Contra os arianos*, I, 25)[468]. Para ele, o presbítero alexandrino induzia os ouvintes "usurpando o testemunho das palavras divinas despois de haver adulterado o seu sentido e a propósito delas falava falsamente, aproveitando-se da ignorância humana" (HILÁRIO, *Contra os arianos*, IV, 14)[469]. Dessa forma, Hilário propõe-se a refutar as ideias adversárias empregando "a autoridade das mesmas palavras divinas e tratando cada um dos seus temas" (HILÁRIO, *Contra os arianos*, IV, 14)[470].

Alexandro Martínes Sierra (1964, p. 59; POLLARD, 1959, p. 417) afirma, no seu texto "La prueba Escriturística de los arrianos según S. Hilario de Poitiers", que os arianos eram coletores de textos evangélicos para provar a inferioridade de Cristo em relação ao Pai. Logo, pode-se afirmar que havia uma batalha narrativa em que o vencedor monopolizaria a interpretação e conquistaria o poder de determinar o verdadeiro e o falso entendimento dos textos bíblicos. Sobre essa disputa, Hilário (*Contra os arianos*, IV, 14) pronuncia-se nos seguintes termos:

> Não adaptando certas declarações para enganar e designar mal a ignorância dos ouvintes das palavras pelas razões retiradas delas. Pois o entendimento das palavras a partir das causas deve ser adaptada para dizer: pois a matéria não está próxima ao discurso, mas o discurso é próximo à matéria. Contudo descreveremos, ao mesmo tempo, todas as coisas com as causas elevadas do dizer e pelas virtudes das palavras. Portanto, cada uma é renovada segundo a ordem da proposição[471].

A proposta de Hilário estava direcionada a negar as sugestões dos arianos mais radicais e a redimensionar a teoria trinitária construída pelos arianos moderados. No seu quarto livro, existem evidências dessa proposta conciliatória. Ao receber a crítica de que Jesus não era Deus, Hilário (*Contra os arianos*, IV, 6) responde:

> A Igreja abomina, rejeita, condena [...]. Reconhece o único Deus inascido: e reconhece um único unigênito filho de Deus. Confessa o Pai eterno e livre desde a origem: confessa a origem do Filho desde o eterno: não ele mesmo desde o início, mas desde

[468] Sextus vero iam liber omnem haereticae assertionis fraudulentiam pendit. Namque ut dictis suis fidem facerent, damnantes dicta et vitia haereticorum.

[469] ad cuius confirmationem corrupto intelligentiae sensu, divinorum dictorum testimonia usurpant, et de his sub ocasione humanae ignorantiae mentiuntur.

[470] ipsas illas divinorum dictorum autoritates: et unimquodque eo ipso, de quo quaeritur, autore tractabimus.

[471] non ad fallendam et male inbuendam audientium imperitiam quasdam verborum enuntiationes subtractis eorum causis coaptantes. Intelligentia enim dictorum ex causis est assumenda dicendi: quia non sermoni res, sed rei est servo subiectus. Verum omnia editis er dicendi causis er dictorum virtutibus prosequemur. Igitur singula secundum propositionis ordinem retractentur.

> o que não é iniciado; não por si mesmo, mas daquele que sempre existiu a partir de ninguém, nascido do eterno, claramente recebendo, da paterna eternidade, a natividade[472].

Dessa forma, Hilário delibera sobre Jesus como um Deus que tudo fez, e, assim, tanto nega o argumento de Ário de que Jesus seria uma simples criatura com dotes especiais quanto evita seguir as formulações mais radicais de Atanásio (*Orações contra os arianos*, I, 10), segundo o qual Jesus é "Deus que procede de Deus". Nesse sentido, a proposta do bispo gaulês é tecida por elementos provenientes da teoria ariana — a mais moderada, afim às ideias dos eusebianos que defendiam o *homoiosios* — e do credo de Niceia, pró-*homouousio*.

O bispo de Poitiers destaca-se por um esforço para buscar o entendimento mútuo, a compreensão e a concórdia entre as posturas que muitos viam como opostas e irreconciliáveis[473]. Hilário propõe que em tempos tão perigosos quanto aqueles não se devia debater os conteúdos da fé (*sensos*; *res ipsa*, realidade), mas sim as suas expressões (*verba*, representação) (HILÁRIO, *Sobre os Sínodos*, 66; 77; 83; 92) Por fim, o gaulês afirma o seguinte: "faltam-me palavras, não a compreensão" (HILÁRIO, *Sobre os Sínodos*, 65)[474]. Esse entendimento, sem dúvidas, ainda tem muito a ensinar para as pessoas do tempo presente, pois a intolerância religiosa e a busca por uma identificação mediada pela compreensão de um passado comum são temas prementes para quem queira promover a concórdia social.

[472] Ecclesia abominatur, respuit, damnat [...] Novit unum innascibilem Deum: novit et unum unigenitum Dei filium. Confitetur Patrem aeternum et ab origine liberum: confitetur et Filii originem ab aeterno: non ipsum ab initio, sed ab ininitiabili: non per se ipsum, sed ab eo, qui a nemine semper est, natum ab aeterno, nativitatem videlicet ex paterna aeternitate sumentem.

[473] De maneira muito interessante encontra-se em Hilário a busca por compreender o interlocutor (*Sobre os Sínodos*, 6, 32, 66, 85) e medidas para evitar a unilateralidade (*Sobre os Sínodos*, 69, 91).

[474] non sensum mihi, sed verba desse.

Considerações finais

Atanásio de Alexandria e Hilário de Poitiers foram importantes intérpretes das relações entre o Império Romano e as comunidades cristãs ao longo da primeira metade do século IV. O foco da presente pesquisa foi analisar de que modo ambos os bispos construíram um inimigo funcional para as suas necessidades locais. O espelho de Ário é um validador enunciativo e um arquétipo construído. No entanto, a pessoa de Ário não era o mais importante para os bispos, mas sim as múltiplas imagens constituídas a partir das interpretações que o presbítero fez das relações entre Cristo e Deus. O que todo esse jogo revelou foi a necessidade de diálogos, ainda que ambíguos ou mesmo fraudulentos, entre os clérigos atuando nesse período. Não se defende aqui que os debates fossem francos e honestos, pois nesse momento vigia a tentativa de se impor a partir das pretensões de uma verdade absoluta. Todos se diziam herdeiros legítimos de Jesus e dos Apóstolos, embora, por trás de toda essa rigidez, existisse uma premente necessidade, vinda também de pressões externas, de criação de acordos e coalizões suficientemente capazes de estabelecer concórdias.

O regime de memória cristã é um conceito empregado na presente pesquisa, embora esteja em desenvolvimento desde os nossos anos de formação, durante a graduação no curso de História. Por meio dessa ferramenta, torna-se possível compreender de que modo ambos os bispos procuraram organizar uma concatenação específica entre elementos do passado, ocorrências do presente e propostas para estabelecer uma concórdia entre as suas comunidades. Tal conceito surge a partir de leituras de Hartog, mas quem o explorou de forma mais instigante foi o professor Edson Arantes, que forjou o conceito chamado de regime de memória romana. Essa ferramenta possibilita que se entenda a apropriação de elementos do passado como um processo plural e multiforme, dependente do seu contexto espaço-temporal e de necessidades momentâneas. Os muitos regimes propostos constituem leituras, interpretações e modos pelos quais certos grupos — como os dos cristãos do século IV — buscam concatenar/organizar as suas experiências a partir de um diálogo com uma ou mais tradições — como as judaico-cristãs e greco-romanas daquele período — para se orientar em determinados contextos.

Evitar abordagens dualistas, respeitar e outorgar legitimidades a cada experiência que as comunidades tiveram com as múltiplas mensagens cristãs são direcionamentos primordiais para esta pesquisa. Evitou-se aqui cair na armadilha que consiste em assimilar a perspectiva de um grupo cristão hegemônico, em detrimento dos demais, atribuindo uma essência de clandestinidade, erro ou heresia a uma leitura cristã em relação às outras. Desde o início dos

nossos estudos, compreendemos que ser ou não herético (e ortodoxo) consistia em uma questão de dinâmica político-eclesiástica e imperial. Portanto, alguém ou alguma ideia podia estar herético (ou ortodoxo), mas jamais ser.

Ao longo do exame da documentação, foi possível perceber que a participação e o nível de introspecção nos debates foram assumidos de formas completamente distintas por um e outro bispo. Se para Atanásio esse debate era algo permanente, imutável — e isso explica o porquê de ele manter Ário vivo nos seus questionamentos por tanto tempo —, para Hilário, ao contrário, tal duelo narrativo com o presbítero de Alexandria era dinâmico, uma vez que ele começa com Ário, mas avança no debate, entendendo que a sua meta central deveria ser persuadir os nicenos da Gália e os homoiosianos.

Pensar historicamente os escritos desses dois bispos foi um desafio, pois a imensa maioria dos seus escritos é proveniente de estudiosos vinculados a outras áreas do conhecimento. Um dos nossos objetivos da presente pesquisa foi apresentar Atanásio e Hilário nas suas historicidades. A maior parte das informações, com exceção das provindas dos próprios documentos, são de domínio de uma teologia vinculada à afirmação da hagiografia das suas imagens e escritos. Portanto, reler o espaço da Alexandria de Atanásio e da Gália de Hilário foi uma tarefa necessária e importante. As longas leituras resultaram na compreensão das historicidades desses dois bispos, intimamente relacionadas com os contextos das suas atuações, diante das conjunturas políticas daquele momento tanto na Igreja quanto no Império. Disso, resultou a demonstração da dinamicidade das carreiras de Atanásio e Hilário, porque ambos foram personagens camaleônicos e produtores de sentidos para a comunidade cristã da Antiguidade tardia.

Por mais que a historiografia e a produção intelectual tenda a enaltecê-los como paladinos da verdade, pregadores inflexíveis e verdadeiros senhores das suas lutas, o presente trabalho apresentou Atanásio e Hilário como seres humanos, como pessoas que negociaram, voltaram atrás e se readequaram às conjunturas instáveis daquele período. Isso foi evidenciado quando foram analisadas as suas relações com os outros bispos, com a casa imperial romana e mesmo com as suas próprias comunidades. Rastros disso podem ser depreendidos dos seus próprios escritos e da forma como foram elaborados.

Um dos pontos que mais nos instigou durante a elaboração deste trabalho foi verificar os muitos modos pelos quais os clérigos lidavam com as experiências judaico-cristãs, as maneiras de amalgamar elementos desse passado, fortalecendo consensos do presente e buscando construir estabilidades para o amanhã. Sobre isso, cumpre destacar que Atanásio e Hilário foram verdadeiros mestres na manipulação da palavra, pois souberam mobilizar o

passado com o objetivo de produzir orientações pertinentes para as suas comunidades no presente.

As ações e as reações dos dois bispos foram avaliadas à luz tanto das conjunturas político-eclesiásticas quanto das especificidades do próprio lugar de fala dos bispos, que eram figuras proeminentes do século IV. Levando isso em conta, não é possível negar que a postura mais moderada e conciliadora de Hilário tem relação com o lugar que ocupou nesses embates eclesiásticos. Isso porque, se Atanásio ocupava um posto cobiçado e de elevada disputa de poder, na arquidiocese de Alexandria, Hilário foi um bispo de fronteira, originário de uma cidade pequena (quando comparada a Alexandria), e se envolveu nesse debate tendo já idade madura, mas pouca experiência com os negócios eclesiásticos. Talvez esses fatores, conjugados com a sua ida ao Oriente Médio, tenham-no estimulado a apresentar uma postura mais aberta ao diálogo.

Refletir sobre as relações dos bispos, a formação de sistemas doutrinários e o apoio do Império Romano a esses grupos eclesiásticos foi algo que se tentou realizar continuamente, mas de forma mais detida principalmente no segundo capítulo. Na primeira metade do século IV, os bispos dependiam da *auctoritas* do Império, pois para realizar e impor a um grupo maior as suas sistematizações doutrinárias era necessário dispor de uma autoridade impositiva que ainda não existia no meio eclesiástico (MORALES, 2006, p. 142). Portanto, a construção de uma ortodoxia detentora de autoridade institucional só se realizou pela anuência do imperador, que foi insistentemente chamado para arbitrar as deliberações eclesiásticas. Foi somente por essa parceria entre Império e ortodoxia que se pôde começar a formar um sistema doutrinal e dogmático capaz de se impor a todas as dioceses do Império.

Essa parceria influenciou as formas e as operações das organizações eclesiásticas de tipo institucional. Esses bispos foram, portanto, grandes negociadores e precisaram manobrar nesse tenso espaço de conflito interno, sob a ação de fortes influências externas. Afirmar que os seus entendimentos se restringiam ao que era dito em seus sermões acalorados aos fiéis não é plausível, já que por detrás dessa cortina de verdade inflexível havia habilidosos políticos capazes de negociar consensos e, claro, afirmar posições contra aqueles que não os seguissem. Com efeito, o século IV foi um momento que exigiu grande capacidade de diálogo com o mundo pagão, por parte dos próprios bispos, bem como com a impaciente autoridade administrativa de um Império Romano que se transformava rapidamente.

Ao interpretar a documentação e a historiografia dedicada a esse tema, três questões chamaram a atenção e causaram alguma surpresa: em primeiro lugar, o fato de que não é possível avaliar com acurácia o arianismo, posto que não há documentos arianos supérstites,

mas somente discursos em oposição a eles; em segundo, o fato de que não havia um confronto entre Ário e Atanásio e muito menos com Hilário, pois o presbítero morreu antes e os dois bispos não o confrontaram diretamente, mas somente se opuseram às ideias que pretensamente seriam dele; em terceiro, o fato de que as posturas político-doutrinárias do alexandrino e do gaulês não indicavam a existência de uma mesma conjuntura político-eclesiástica, uma vez que o primeiro estava mais interessado em combater o primeiro arianismo, enquanto o segundo começava com esse, mas progredia para dialogar com as versões mais atuais do movimento.

Um dos diferenciais da pesquisa apresentada aqui foi analisar esses debates clericais como movimentos que já vinham ocorrendo no seio das suas comunidades, mas que acabaram sendo energizados e radicalizados por causa da interferência do Império Romano. Cumpre ter em vista que o cristianismo era um movimento plural e diversificado, embora, com o advento da sua relação com a autoridade romana, tenha conhecido um processo cada vez mais acelerado de centralização e controle das interpretações do passado Apostólico. Nesse contexto, surgiram as pretensões de produzir uma única orientação doutrinária e política entre as diversas e frequentemente contraditórias posições incorporadas pelas muitas comunidades cristãs. Compreender de que modo os dois bispos criaram um espelho de Ário — isto é, uma imagem de um inimigo arquetípico, combatido e, ao mesmo tempo, absorvido — pode ajudar a avançar no debate sobre a intolerância e os diálogos que os cristãos mantiveram e ainda podem manter entre si e os outros. Descortinar a imagem de essencialidade e originalidade de tais bispos e do próprio cristianismo é o objetivo último almejado por essa pesquisa. E foi com esse objetivo que se apresentaram aqui a criação e os usos das imagens de Ário, incluindo a busca por controlar a interpretação dos textos bíblicos e as idas e vindas dos bispos em busca de apoio de outros grupos eclesiásticos e do próprio imperador Constâncio.

A autoridade e as funções que o imperador obteve, desde Constantino, sob as decisões tomadas pelos clérigos, devem ser avaliadas com mais cuidado pela historiografia contemporânea. Frequentemente, sugere-se que o imperador seria um interventor indevido nos negócios de competência exclusiva dos clérigos, ou que todo esse debate sobre as doutrinas e dogmas não teria relação com a administração imperial, ou ainda que o poder do imperador frente aos cristãos seria meramente protocolar, sem qualquer aura sagrada. Esses posicionamentos são simplistas e a pesquisa ora apresentada busca evidenciar que o imperador era uma peça-chave para que as decisões eclesiásticas tivessem um efeito maior. O exílio clerical foi uma das ferramentas utilizadas para buscar o consenso entre as comunidades, pois muitas vezes o bispo intrigante de uma comunidade era deslocado por centenas de quilômetros com o objetivo de fazer cessar aquela discordância pontual. Às vezes, essa ferramenta mostrou-

se ineficaz, pois tanto a comunidade abandonada resistia à elevação forçada de outro clérigo — na medida em que se sentia vinculada ao bispo destituído — quanto o querelante acabava por criar cismas análogos no local do seu exílio.

Acerca desse tema específico, o presente trabalho ofereceu considerações pertinentes para uma compreensão renovada dos exílios de Atanásio e Hilário. Considerar as circunstâncias dos afastamentos de Atanásio foi fundamental para se esclarecer que ele só foi exilado uma única vez, tendo se refugiado estrategicamente nas outras quatro oportunidades em que se ausentou de Alexandria. Sobre Hilário, o debate em relação aos motivos que o levaram a ser afastado de Poitiers deve continuar em aberto ainda: ele parece ter sido condenado muito mais por concordar com uma tradição político-doutrinária que provinha de Tertuliano do que por apoiar as decisões de um sínodo ou um bispo de que mal ouvira falar até aquela ocasião. Certos enigmas permanecem.

A pesquisa buscou avaliar de que modo esses bispos articularam a presença de elementos do passado judaico-cristão em suas argumentações organizadas ao modo da retórica clássica. Trata-se, sem dúvidas, da velha técnica greco-romana de apresentar algo novo, mas totalmente transvertido de algo já conhecido, consagrado e poderoso. Os bispos não inventaram um modo novo de validar as suas escritas e delinear as imagens bíblicas para os seus fiéis, pois se fizessem isso não teriam alcançado adesão popular. O que fizeram foi usar uma forma já reconhecida, mas preenchê-la com um conteúdo novo. A metáfora do corpo sugere com clareza de que modo o processo pode ser concebido: a carne e a aparência desse corpo são judaico-cristãs, mas a forma e a ossatura são greco-romanas.

Referências bibliográficas

A) Documentos Textuais

ALEXANDRE DE ALEXANDRIA. Epistles on Arianism and the Deposition of Arius. *In*: DONALDSON, James (ed.). *Fathers of the Third Century: Gregory Thaumaturgus, Dionysius the Great, Julius Africanus, Anatolius, and Minor Writers, Methodius, Arnobius*. Ante-Nicene Fathers, Vol. 6. Trad. Alexander Roberts, D.D. Edinburgh: T&T Clark, 1885.

AMIANO MARCELINO. *Historia.* Trad. Luisa Harto Trujilo. Madrid: Akal, 2002

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra arianos.* Trad. Atkinson; Archibald Robertson. Pickerington: Beloved Publishing, 2017.

_____. Select Works and Letters. *In*: WACE, Henry (ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.* Trad. Philip Schaff. Grand Rapids: Hendrickson Publishers, Vol. 4, 1999.

_____. *Circular to Bishops of Egypt and Libya*. *In*: ROBERTS, Alexander; DONALDON, James; WACE, Henry (ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.* Trad. Philip Schaff. Massachusetts: Hendrickson, 1999. Vol. 4, p. 643-666.

_____. *Contra os Pagãos. A encarnação do Verbo. Apologia ao Imperador Constâncio. Apologia de sua fuga. Vida de S. Antão*. Trad. O.T. Mendes. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *Discursos contra los arrianos*. Trad. Ignacio de Ribera Martín. Madrid: Ciudad Nueva, 2010.

_____. *Encyclical Epistle to the Bishops throughout the World*. *In*: ROBERTS, Alexander; DONALDON, James; WACE, Henry (ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.* Trad. Philip Schaff. Massachusetts: Hendrickson, 1999. Vol. 4, p. 377-388.

_____. *Histoire "Acéphale" et Index syriaque des Lettres Festales*. Trad. Annik Martin; Michel Albert. Paris: Cerf, 1985.

_____. History of the Arians. *In:* FLOWER, Richard Flower (org. e trad.). *Imperial Invectives against Constantius II*. Liverpool: Liverpool University Press, 2016, p. 39-114.

_____. *Il credo di Nicea.* Trad. Enrico Cattaneo. Roma: Città Nuova, 2001.

_____. *Lettere Festali*. Trad. Alberto Camplini. Torino: Paoline, 2003.

_____. *Lettre Sur les Synodes*. Trad. Annick Martin; Xavier Morales. Paris: Cerf, 2013.

_____. *Sobre los Sínodos*. Trad. Samuel Fernández Eyzaguirre. Madrid: Ciudad Nueva, 2019.

_____. *Trattati contro gli ariani*. Trad. Pietro Podolak. Roma, Città Nuova, 2003.

AUSONE. En mémoire des Professeurs Bordelais. *In:* AUSONE. *Oeuvres en vers et en prose*. Trad. Max Jasinski. Paris: Garnier, 1935.

BASÍLIO DE CESAREIA. *As cartas 66 e 67 de Basílio de Cesaréia a Atanásio de Alexandria; em favor da unidade e da concórdia. In:* Cadernos Patrísticos. Textos e Estudos. A unidade como fundamento: elementos de eclesiologia. Trad. Edinei da Rosa Cândido. Vol. I, N. 2, 2006, p. 13-34.

_____. *Lettres*. Tome I. Trad. Yves Courtonne. Les Belles Lettres, Paris, 1957.

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

BIBLIA. *Novo testamento: Apóstolos, epístolas, Apocalipse*. Volume II. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BIBLIA. *Novo testamento: Os quatro evangelhos*. Volume I. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

CARTA DEL CONCILIO DE SÁRDICA AL EMPERADOR CONSTANCIO. *In:* AYÁN CALVO, Juan José; CRESPO LOSADA, Manuel; POLO ARRONDO, Jesús; GONZÁLES CASADO, Pilar (org. e trad.). *Osio de Córdoba un siglo de la Historia del Cristianismo. Obras, documentos conciliares, testimonios*. Madrid: Bac, 2013.

CIPRIANO DE CARTAGO. Os lapsos. *In*: CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras completas I*. Trad. Antonio Marchionni. São Paulo: Paulus, 2016.

EUSEBIO DE CESAREA. *Historia eclesiástica*. Trad. Argimiro Velasco Delgado. Madrid: Bac, 2008.

_____. *Vida de Constantino*. Trad. Martín Gurruchaga. Madrid: Gredos, 1994.

EPIFÂNIO DE SALAMINA. *The Panarion.* Tomos II e III. Trad. Frank Williams. Brill: Leiden; Boston, 2013.

_____. *Panarion o el Botiquín contra todas las herejías*. Trad. Carlos Andrés Blasch. Córdoba: Universidad Nacional de Villa María, Centro de Filología Clásica y Moderna, 2019

FÍRMINO MATERNO. *De errore proganarum religionum*. Introd., transl., comm. Richard E. Oster, Jr. Houston: Rice University, 1971.

_____. *Methesis*. Transl. James Herschel Hilden. Washington: American Federation of Astrologers, 2013.

GREGÓRIO DE NAZIANZO. Panégyrique de S. Athanase. *In:* MOHLER, Johann Adam (Ed). *Athanase le Grand et l'Eglise de son temps en lutte avec l'arianisme.* Johann Adam Möhler (Trad.). Paris: Debécourt, 1840, p. V-LXV.

_____. Oration XXI. *In:* SCHAFF, Philip (ed.). *Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen. Nicene and Post-Nicene Fathers Volumes I–VII. Christianity Early Christian Literature. Fathers of the Church*. Edinburgh: T&T Clark, 1893.

HILÁRIO DE POITIERS. *Against Constantius. In:* FLOWER, Richard Flower (org. e trad.). Imperial Invectives against Constantius II. Liverpool: Liverpool University Press, 2016, p. 115-140.

_____. Against Valens and Ursacius. In: WICKHAM, Lionel R. (org. e trad.). *Hilary of Poitiers: conflicts of conscience and Law in the fourth-century*. Liverpool: Liverpool University Press, 1997, p. 15-103.

_____. Apologética Resposta. *In*: _____. *Sobre los sínodos. La fe de los Orientales*. Ed. Bilíngue. Trad. Samuel Fernández Eyzaguirre. Madrid: BAC, 2019.

_____. *Comentario al evangelio de Mateo*. Trad. LADARIA, Luis. Madrid: Bac, 2010.

_____. *Contre Constance.* Trad. Andre Rocher. Paris: Du Cerf, 1987.

_____. *Contro l'imperatore Costanzo*. Trad. Luigi Longobardo. Roma: Città Nuova, 1997.

_____. *De Trinitate.* Trad. Luis Francisco Ladaria, Madrid: BAC, 1986.

_____. Homilies on Psalms I, LIII, CXXX. In: SCHAFF, Philip (ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers.* Volumes IX. Christianity Early Christian Literature. Fathers of the Church. Edinburgh: T&T Clark, 1893.

_____. *La Trinité: livres IV-VIII.* Trad. G. M. De Durand; Ch. Morel et G. Pelland. Paris: Du Cerf, 2000.

_____. Letter to the Emperor Constantius. L. *In:* CLARK, Gillian; WHITBY, Mary (ed.). Transl., WICKHAM, Lionel R. *Conflicts of Conscience and Law in the fourth century.* Liverpool: Liverpool University Press, 1997, p. 104-109.

_____. *Opus Historicum*. BOEFT, J. Den; BROEK, R. Van den; KLIJN, A. F. J. QUISPEL, G; WINDEN, J. C.M. (Ed). Transl., Commen.. Pierre Smulders. Leiden: Brill, 1995.

_____. *Os Hinos de Santo Hilário de Poitiers*. Trad. Albino de Almeida Matos. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2001.

_____. *Sinodi e Fede degli Orientali*. Trad. Luigi Longobardo. Roma: Città Nuova, 1993.

_____. *Sobre los sínodos. La fe de los Orientales*. Trad. Samuel Fernández Eyzaguirre. Madrid: BAC, 2019.

_____. *Tratado sobre a Santíssima Trindade.* Trad. Cristina Panna de Andrade. São Paulo: Paulus, 2005.

JACOPO DE VARAZZE. *Legenda áurea.* Trad. Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

JERÔNIMO. *Sobre personajes Ilustres. In:* ABEL LÓPEZ, José (org. e trad.). *Biografias literarias latinas:* Suetonio, Valerio, Probo, Servio, Focas, Vacca, Jeronimo. Madrid: Gredos, 1985, p. 219-296.

_____. Commentaire sur Galates 2, préface. In: HENNE, Philippe (trad). *Instroduction à Hilaire de Poitiers. Suivie d'une Anthologie*. Paris: Cerf, 2003, p. 207.

JULIANO. *Contra los Galileos, cartas y fragmentos, testimonios, leyes*. Trad. José García Blanco; Pilar Jiménez Gazapo. Madrid: Gredos, 1982.

LÚCIFER DE CAGLIARI. The necessity of Dying for the Son of God. *In* FLOWER, Richard (ed.). *Imperial invectives against Constantius II: Athanasius of Alexandria, History of the*

Arians, Hilary of Poitiers, Against Constantius and Lucifer of Cagliari, The necessity of dying for the Son of God. Transl. Richard Flower. Liverpool: Liverpool University Press, 2016, p. 141-186.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Trad. Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

PAFNÚCIO DE TEBAS. *The correspondence of Paphnutius*. *In:* BELL, H. I.; CRUM, E. (ed.). *Jews and Christians in Egypt.* The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy. London: British Museum, 1924, p. 100-120.

FILOSTÓRGIO. *Histoire ecclésiastique.* Trad. Édouard des Places. Paris: Cerf, 2013.

PLINIO O VELHO. *Historia Natural. Livros VII-XI.* Trad. Francisco Manzanero Cano. Barcelona: Gredos, 2001.

PLUTARCO. *Da Educação das Crianças*. Trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

PRIMEIRA FÓRMULA DO SÍNODO DE ANTIOQUIA DE 341. *In:* HILÁRIO. *Sobre los sínodos. La fe de los Orientales* (22, 3). Trad. Samuel Fernández Eyzaguirre. Madrid: BAC, 2019.

RUFINO. *Storia della Chiesa*. Trad. Lorenzo Dattrino. Roma: Città Nuova, 1986.

SEVERO DE HERMÓPOLIS. History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Marcos a Teonas (†300) (Ed). Trad. Brasil Thomas Evetts (org. e trad.). *In:* VV. AA. *Patrologia Orientalis*. Tomo 1. Paris: Firmim-Didot, 1907. Disponível em: http://migre.me/rzdKg

SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA. *Historia Eclesiástica*. Tomo I e II. Trad. Francisco Antonio García Romero; Javier Ortolá Salas; Joaquín Ritoré Ponce; Manuel Acosta Estenan; Inmaculado Rodríguez Moreno. Madrid: Ciudad Nueva, 2017.

SOZÔMENO. *Histoire Ecclésiastique*. Livres I-II. Trad. André-Jean Festugière; Annotation Guy Sabbah. Paris: Cerf, 2013.

_____. *Histoire Ecclésiastique*. Livres III-IV. Trad. Guy Sabbah. Paris: Cerf, 1996.

_____. *Histoire Ecclésiastique*. Livres V-VI. Trad. André-Jean Festugière; annotation Guy Sabbah. Paris: Cerf, 2005.

SULPÍCIO SEVERO. *Crônica*. *In:* _____. *Obras completas.* Trad. Carmen Codoner. Madrid: Technos, 1987, p. 1-134.

_____. *Chroniques.* Trad. Ghislaine de Senneville-Grave. Paris: Sources Chrétiennes, 1999.

_____. *Vida de Martin*. In: _____. *Obras completas.* Trad. Carmen Codoner. Madrid: Technos, 1987, p. 135-188.

TERTULIANO. La Fuga en la Persecución. *In:* _____. *La Corona. A escápula. La fuga en la persecución*. Trad. Salvador Vicastillo. Madrid: Ciudad Nueva, 2018.

TEODORETO DE CIRO. *Histoire Ecclésiastique*. Livres I-II. Trad. Pierre Canivet. Paris: Cerf, 2006.

VERNAZIO FORTUNATO. *Vita dei Santi Ilario e Radegonda di Poitiers.* Trad. Giovanni Palermo. Roma: Città Nuova, 1989.

B) Obras de referência

AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral; GEIGE, Paulo. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

DI BERARDINO, Angelo (org). *Dicionário de Patrística e Antiguidades Cristãs*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes; Paulus, 2002.

DI BERARDINO, Angelo (org.). *Patrología II. La edad de oro de la literatura Patrística latina*. Madrid: Bac, 1978.

DI BERARDINO, Angelo; FEDALTO, Giorgio; SIMONETTI, Manlio (org). *Dicionário de Literatura Patrística*. São Paulo: Ave-Maria, 2010.

LADARIA, Luis F. *Diccionario de S. Hilário de Poitiers.* Burgos: Monte Carmelo, 2006.

QUASTEN, Johannes (org). *Patrología II. La edad de oro de la literatura Patrística griega*. Madrid: Bac, 1973.

C) Obras gerais

ABOGADO, Jannel N. *Hilary of Poitiers on conciliating the homouseans and the homoeouseans: a historical-theological inquiry on the fourth century trinitarian controversy*. Roma: Pontificia Universitas Lateranensis, Intitutum Patristicum Augistinianum, 2013.

ADKIN, Neil. An echo of Hilary of Poitiers in Jerome. *Museum Helveticum*, Vol. 53, Nº. 1, p. 56-60, 1996.

ALARCÃO, Jorge de. Sobre o Discurso Arqueológico. *Portugalia*. Nova Série – Volume XVII-XVIII, Edição do Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1996/1997, p. 15-22.

ALBA LÓPEZ, Almudena. *Autoridad y poder en los escritos polémicos de Hilario de Poitiers*. Madrid: Signifer, 2013.

_____. (In)tolerancia y consenso: el legado político-religioso de Constantino (335-343). *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 22, 2013, p. 135-156.

_____. *Qui ueniunt ad uos in uestimentis ouium* (Mt 7, 15). El motivo evangélico del lobo vestido de cordero en los escritos polémicos de Hilario de Poitiers. *Helmántica*, vol. 62, Nº. 188, p. 275-294, 2011.

_____. *Teología Politica y polémica antiarriana: la influencia de las doctrinas cristianas en la ideologia política del siglo IV*. Salamanca: Une, 2010.

ALCOCK, Susan E. *Archaeologies of the Greek past: landscape, monuments, and memories*. New York: Cambridge, 2002.

ALENCAR, Rosane Dias de. *As imagens de Constantino I nos documentos textuais do século IV a VI: múltiplas faces do poder em Roma*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás. 2012. (Tese).

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

ANATOLIOS, Khaled. "Christ the Power and Wisdom of God": Biblical Exegesis and Polemical Intertextuality in Athanasius's Orations against the Arians. *Journal of Early Christian Studies*, Volume 21, Nº. 4, 2013, p. 503-535.

ANDRADE, João Pedro Rodrigues de. *A atuação popular em Constantinopla no contexto da disputa entre Paulo e Macedônio: um estudo com base nas Histórias Eclesiásticas (337-360)* Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2021 (Dissertação).

ANTONIO PEÑAMARÍA, Antonio de Llano. ¿Es cierta la conversión de San Hilario de Poitiers? *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica*, Vol. 42, Nº. 161, 1967, p. 251-258.

ARCE, Javier. La educación del Emperador Constancio II. *L'antiquité classique*, Tome XLVIII, Fasc. 1º, 1979, p. 66-81.

ARNOLD, Duane Wade-Hampton. *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria (328-335).* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.

ARANTES JÚNIOR, Edson. *Os usos políticos da narrativa mítica em Luciano de Samósata: aspectos do regime de memória romano (séc. II d.C).* Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2014. (Tese).

_____. *Regime de memória romano: imagens do Herói Héracles nos escritos de Luciano de Samósata (século II d.C).* Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2008. (Dissertação).

ATHANASSIADI, Polimnia. *Vers la Pensée Unique. La montée de l'Intolérance dans l'antiquité tardive.* Paris: Les Belles Lettres, 2010.

AUBE, Charles-Auguste. *Histoire de l'Église et de la province de Poitiers: origines*. Poiteirs: A. Dupré, 1866.

BARDY, Gustave. *La conversion au Christianisme pendant les premiers siècles*. Paris: Audier, 1947.

_____. La crise Arianne. Les origines de l'arianisme et le Concile de Niceé. *In:* PALANQUE, J.R.; BARDY, G.; LABRIOLLE, P. DE. *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*. Paris: Bloc&Gay, 1950, p. 69-176.

_____. *La question des langues dans l'Église Ancienne*. Paris: Beauchesne, 1945.

_____. L'Occident et les documents de la controverse arienne. *Revue des Sciences Religieuses,* tome 20, Fascicule 1-2, 1940, p. 28-63.

_____. L'Occident et les documents de la controverse arienne. *Revue des Sciences Religieuses*, tome 20, Fascicule 1-2, 1940, p. 28-63.

BARNARD, Leslie W. The antecedents of Arius. *Vigiliae Christianae* 24, 1970, p. 172-188.

_____. Athanasius and the Roman State. *Société d'Études Latines de Bruxelles*, T. 36, Fasc. 2, 1977, p. 422-437.

_____. Athanase et les Empereurs Constantin et Constance. *In:* KANNENGIESSER, Charles. *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie.* Actes du Colloque de Chantilly 23-25 Septembre 1974. Paris: Beauchesne, 1974, p. 127-145.

BARNES, Michel R; WILLIAMS, Daniel H. *Arianism after Arius:* essays on the development of the fourth century trinitarian conflicts. Edinburgh: T&T Clark, 1993.

_____. *Athanasius and Constantius:* theology and politics in the Constantinian Empire. London: Harvard University Press, 2001.

_____. *Constantine and Eusebius.* London: Harvard University Press, 1981.

_____. The Exile and recalls of Arius. *Journal of Theological Studies*, Vol. 60, 2009, p. 109-129.

_____. *The New Empire of Diocletian and Contantine.* London: Harvard University Press, 1982.

_____. Porphyry "Against the Christians": date and attribution of fragments. *The Journal of Theological Studies.* Vol. 24, No. 2, 1973, p. 424-442.

BARON, Arkadiusz. Saint Hilaire de Poitiers - Homme Politique ou homme d'Église? Recherche sur le contexte socio-politique de son époque. *Analecta Cracoviensia*, Vol. XXIII, 1991, p.153-165.

BARRY, Jennifer. Athanasius of Alexandria in flight. In: _____. *Bishops in Flight:* Exile and Displacement in Late Antiquity. Oakland: University of California, 2019, p. 31-55.

_____. Heroic Bishops: Hilary of Poitiers's Exilic Discourse. *Vigiliae Christianae*, v. 70, 2016, p. 1-20.

_____. Receptions of exile: Athanasius of Alexandria's Legacy. In: JACOBSEN, Andrers-Christian; SHEPARDSON, Christine; ULRICH, Jörg (eds). *Early Christianity in the context of Antiquity:* Clerical exile in Late Antiquity. Frankfurt; Bern; Bruxelles; New York; Oxforf; Warszawa; Wien: Peter Lang, 2016, p. 251-262.

BAYLE. A. *La Thalie ou l'Arianisme et le concile de Nicée*. Paris: Lethielleux, 1870.

BEAUJARD, Brigitte. VAUCHEZ. Andre. *Le culte des saints en Gaule :* les premiers temps, d'Hilaire de Poitiers à la fin du VIème siècle. Paris: Du Cerf, 2000.

BECKWITH, Carl L. *Hilary of Poitiers on the Trinity*. New York: Oxford University Press, 2008.

_____. The condemnation and exile of Hilary of Poitiers at the Synod of Béziers (356 C.E). *Journal of Early Christian Studies*, Volume 13, N. 1, 2005, p. 21-38.

BELAYCJE, Nicole; MIMOUNI, Simon C. (dir.). *Entre lignes de partage et territoire de passage. Les identités religieuses dans les mondes Grec et Roman. "Paganismes", Judaísmes", Christianismes".* Paris: Peeters, 2009.

BLAISING, Craig Alan. *Athanasius of Alexandria:* studies in the theological contents and structure of the *Contra Arianos*, with special reference to method. Aberdeen: University of Aberdeen, 1987. (Tese).

BLANCHARD, Yves-Marie. Exil et déploiement d'une théologie, le cas d'Hilaire de Poitiers. *In*: BLAUDEAU, Philippe (éd.). *Exil et relégation. Les tribulations du sage et du saint durant l'Antiquité romaine et chrétienne (Ier-VIe s. ap. J.-C.).* Actes du colloque organisé par le Centre Jean-Charles Picard, Université de Paris XII-Val de Marne (17-18 juin 2005). Paris: De Boccard, 2008, p. 233-240.

BORCHARDT, C. F. A. Hilary of Poitiers' Role in the Arian struggle. Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

_____. Greek intellectuals and the imperial cult in the second century A.D. In: REVERDIN, O. (Ed.) *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*. Vandouevres-Genève: Fondation Hardt, 1972, p. 177-212.

BOULARARD, Éphrem. *L'Hérésie d'Arius et la "foi" de Nicée*. Vol. I. Paris: Letouzey, 1972.

BOYARIN, Daniel. *Espacios fronterizos:* judaísmo y cristianismo en la Antigüedad Tadia. Madrid: Trota, 2013.

BOYARIN, Daniel; BURRUS, Virginia. Hybridity as Subversion of Orthodoxy? Jews and Christians in Late Antiquity. *Social Compass*, Vol. 52, N. 4, 2005, p. 431-441.

BRAKKE, David. *Athanasius and the politics of Ascetism.* Oxford: Clarendon Press, 1995.

_____. Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festal Letter "Festal Letter". *Harvard Theological Review*, Vol. 87, 1994, p. 395-419.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Em nome da (in)diferença:* o mito grego e os apologistas cristãos do segundo século. São Paulo: Unicamp, 2014.

BRAVO CASTAÑEDA, G. Iglesia e Imperio como sistemas de dominación: confrontaciones y compromisos. In: FERNÁNDEZ, UBINA, J.; QUIROGA PUERTAS, A.; UBRIC RABANEDA, P. (coords.). *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad tardia.* Granada: EUG, 2015, p. 23-40.

BRENNECKE, Hanss Christif. Deconstruction of the so-called Germanic Arianism. In: BERNDT, Guido M.; STEINACHER, Roland (ed). *Arianism:* Roman Heresy and Barbarian Creed. Burlington: Ashgate, 2014. p.117-130.

_____. *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II*: untersuchungen zur dritten phase des arianischen streites (337-361). Berlin: Walter de Gruyter, 1984.

BROWN, Peter. *Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1999.

_____. Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy. *The Journal of Roman Studies.* Vol. 51, Parts 1 and 2, 1961, p. 1-11.

_____. *El culto a los Santos*. Salamanca: Sígueme, 2018.

_____. From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D. *Classical Philology*, Vol. 81, N. 4, 1986, p. 298-307.

_____. *Genèse de l'Antiquité tardive.* Paris : Gallimard, 1983.

_____. *L'autorité et le sacré :* Aspects de la christianisation dans le monde romain. Paris: Noêsis, 1998.

_____. *O fim do mundo clássico de Marco Aurélio a Maomé*. Lisboa: Verbo, 1972.

_____. *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité Tardive vers un Empire chrétien*. Paris: Du Seuil, 1998.

BUCKLEY, Walter. *A sociologia e a moderna teoria dos sistemas.* São Paulo: Cultrix, 1976.

BURNS, Paul. C. Hilary of Poitiers' Road to Béziers: Politics or religion? *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 2, N. 3, 1994, p. 273-289.

_____. Hilary of Poitiers' Confrontation with Arianism in 356 and 357. *In*: GREGG, Robert C. (ed). *Arianism: Historical and Theological Reassessments:* Papers from The Ninth International Conference on Patristic Studies. Eugene: Wipf & Stock, 2006, p. 287-302.

BURRUS, Virginia. The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome. *The Harvard Theological Review*, Vol. 84, N. 3, 1991, p. 229-248.

BUTTEL, Mary Frances. *The rhetoric of st. Hilary of Poitiers*. Washington: The Catholic University of America, 1933 (Tese).

CAMERON, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire:* The development of Christian discourse. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1994.

_____. *Dialoguing in Late Antiquity.* London: Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University, 2014.

_____. *El bajo Imperio romano (284-430 d.C.).* Madrid: Encuentro, 2001.

_____. *El mundo mediterráneo en la Antigüedad tardía (395-600).* Barcelona: Crítica, 1998.

_____. The Cost of Orthodoxy. In: JANSE, Wim; LIEBURG, Fred van (org). *Church History and Religious Culture*. Leiden/Boston: Brill, 2013, p. 2-24.

CAMPLANI, A. Ário. In: FEDALTO, Giorgio; SIMONETTI, Manlio (org). *Dicionário de Literatura Patrística*. São Paulo: Ave-Maria, 2010, p. 247-257.

_____. Introduzione, traduzione e note. In: ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Lettere Festali*. Trad. Alberto Camplini. Torino: Paoline, 2003.

CÂNDIDO, Edinei da Rosa. Tradução e notas. As cartas 66 e 67 de Basílio de Cesaréia a Atanásio de Alexandria: em favor da unidade e da concórdia. *Cadernos Patrísticos. Textos e estudos: A unidade como fundamento: elementos de eclesiologia*. Florianópolis, Vol. I, N. 2, 2006, p. 3-34.

CAPRETINI, Gianpaollo. Imagem. *In:* RUGGIERO, Roberto (ed.). *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 31. Porto: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994, p. 177-199.

CARRIÉ, Jean Michel; ROUSSELLE, Aline. *L'Empire Romain en mutation des Sévères à Constantin 192-337*. Paris: Du Seuil, 1999.

CASLELLI, Elizabeth A. *Martyrdom and Memory:* early Christian culture making. New York: Columbia, 2004.

CASTELLANOS, Santiago. El bispo como líder ciudadano. In: ACERBI, Silvia; MARCOS, Mar; TORRESS, Juana (ed). *El bispo en la antigüedad tardía*. Homenaje a Ramón Teja. Madrid: Trotta, 2016, p. 101-115.

CHEVITARESE, André L. *Cristianismos:* questões e debates metodológicos. Rio de Janeiro: Kline, 2011.

COCHRANE, Charles Norris. *Cristianismo e Cultura Clássica: um estudo das ideias e da Ação de Augusto a Agostinho*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012.

CODOÑER. Carmen. Estudio preliminar, traducción y notas. In: SULPÍCIO SEVERO. *Vida de Martin*. Trad. Carmen Codoñer. Madrid: Technos, 1987, p. 135-172.

COLAUTTI, Guilhermo Bruno. *Las figuras eclesiásticas en san Hilario de Poitiers*. Roma: Editrice P. Università Gregoriana, 2005.

CORTI, Giuseppe. Il prologo della *Thalia* di Ario in Atanasio. Una lettura testamentaria. *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano.* Vol. LXI, fasc. I, 2008, p. 319-336.

COULANGE, Louis. Métamorphose du Consubstantiel, Athanase et Hilaire. *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*. Paris, Tomo VII, 1922, p. 169-214.

COUTROT, Aliane. Religião e política. *In*: RÉMOND, René. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003, p. 331-363.

CRAWFORD, Peter. “This Turbulent Priest”: Constantius, Athanasius and Religious politics. *In:* _____. *Constantius II: usurpers, eunuchs and the antichrist.* Barnsley: Pen & Sword Military, 2016, p. 102-123.

CROSSAN, John Dominic. *O Nascimento do Cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

CROUZEL, H. Didaskaleion. *In*: BERARDINO, A. (ed.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 406.

_____. Orígenes. *In*: BERARDINO, A. (ed.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1045.

DAGRON, Gilbert. *Emperador y Sacerdote:* Estudio sobre el “cesaropapismo” Bizantino. Granada: Universidad de Granada, Universitat de València, 2007.

DANIÉLOU, Jean. Hilaire et ses sources juives. In: *Hilário et son Temps.* Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 à l’occasion du 16ème centenaire de la morte de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Études augustiniennes, 1969, p. 143-147.

_____. Saint Hilaire, évêque et docteur. In: *Hilário et son Temps.* Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 à l’occasion du 16ème centenaire de la morte de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Études augustiniennes, 1969, p. 9-18.

DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri-Irénée. *Nova História da Igreja:* dos primórdios a são Gregório Magno. Rio de Janeiro, 1966.

DATTRINO, L. Eusébio de Verceli. *In:* BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 542.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica.* São Paulo: Martins Fontes, 2013.

DIEFENBACH, Steffen. A Vain Quest for Unity: Creeds and Political (Dis)Integration in the Reign of Constantius II. In: WIENAND, Johannes (ed). *Contested monarchy:* integrating the Roman Empire in the fourth century AD. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 353-378.

DIMANT, Devorah. Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha. *In*: MULDER, Martin Jan. (ed). *Mikra:* Text and Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible. Minneapolis: Hendrickson, 1990.

DODDS, E. R. *Paganos y cristianos en uma época de augustia:* Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino. Madrid: Epifania, 1975.

DOIGNON, Jean. Cadres rédactionnels classiques dans livre II du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers. En marge d'un commentaire récent. *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques.* Vol. 29, 1983, p. 83-96.

_____. Du nouveau dans l'exploration de l'oevre d'Hilaire de Poitiers (1983-1988): recension critique de six ouvrages. *Revue des Études Augustiniennes*, Nº, 34, p. 93-105, 1988.

_____. *Exsulo autem non crimine, sed factione*: el processo contra Hilário de Poitiers y su manipulación politica. *In*: BRAVO, Gonzalo; GONZÁLEZ SALINERO, Raúl (ed). *La corrupción en el mundo romano*. Actas del IV Coloquio de la Asociación Interdiciplinar de Estudios Romanos. Madrid: Signifer, 2008, p. 277-301.

_____. *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance l'enseignement et l'épreive d'une foi épiscopale en Gaule au millieu di IV siecle.* Augustiniennes, 45. Paris : Institut des Études Augustiniennes, 1971.

_____. Hilaire écrivain. *In* : *Hilário et son Temps.* Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 à l'occasion du 16ème centenaire de la mort de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Études augustiniennes, 1969, p. 267-289.

_____. *L'elogivm* d'Athanase dans les fragments de l'*Opvs Historicvm* d'Hilaire de Poitiers antérieurs à l'exil. *In*: KANNENGIESSER, Charles. *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*. Actes du Colloque de Chantilly 23-25 Septembre 1973. Paris: Beauchesne, 1974, p. 337-348.

_____. Touches d'inspiration origénienne dans l'enseignement traditionnel d'Hilaire de Poitiers sur Romains 7,21-23. *Revue des Sciences Religieuses*, tome 67, fascicule 1, 1993. p. 53-59.

_____. Un événement: la première édition critique du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers. *Revue d'études augustiniennes et patristiques*. Vol. 28, 1982, p. 148-151.

DOUAIS, Célestin. *L'église des Gaules et le conciliabule de Béziers, tenu en l'année 356, sous la présidence de Saturnin d'Arles, Libère étant pape; Constance, empereur; Julien, César; et Numérus, gouverneur de la Gaule narbonnaise.* Paris: F. Séguin, 1975.

DOVERE, Elio. Législation théodosienne “De Fide” le conciliaire (Années 435-449). *In:* GUINOT, Jean-Noel; RICHARD, Fraçois (éd). *Empire chrétien et église aux IVe et Ve siècles.* Intégration ou "concordat"? Le témoignage du Code Théodosien. Paris: Cerf, 2008, p. 91-106.

DOWNEY, G. Education in the Christian Roman Empire: Christians and Pagans theories under Constantine and his successors. *Speculum,* Cambridge, V. XXXII, 1957, p. 48-61.

DRAKE, H. Athanasius’ First Exile. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Vol. 27, 1986, p. 193-204.

_____. *Constantine and the Bishops:* the politics of intolerance. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002.

DRAKE, H. (ed.). *Violence in Late Antiquity:* Perceptions and Practices. London: Ashgate, 2006.

DUVAL, Yves-Marie. La manœuvre frauduleuse de Remini. À la recherche du *Liber aduersus Vrsacium er Valentem. In*: *Hilaire et son Temps.* Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 à l’occasion du 16ème centenaire de la morte de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Étude Augustiniennes, 1968, p. 51-103.

_____. La Vie d’Hilaire de Fortunat de Poitiers: du docteur au thaumaturge. In: *Convegno internazionale di studio Venanzio Fortunato e il suo tempo*. Valdobbiadene, Chiesa di S. Gregorio Magno 29 novembre 2001. Treviso: Casa dei Carraresi, 2001, p. 133-152.

EHRMAN, Bart, D. *Cristianismos Perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Barcelona: Ares y Mares, 2009.

ENTRINGER, Giovanna. *A intolerância religiosa na igreja do século IV*: *a controvérsia ariana*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2009. (Dissertação).

ERNEST, James D. *The Bible in Athanasius of Alexandria*. Boston: Brill, 2004.

ESCRIBANO PEÑO, Maria Victoria. El cristianismo marginado. Heterodoxos, cismáticos y herejes del siglo IV. In: *Historia del cristianismo. I. El mundo antiguo*. SOTOMAYOR, Manuel; FERNÁNDEZ UBIÑA, José (Org). Madrid: Trotta, 2003. p. 399-480.

_____. El exilio del herético en el s. IV d. C.: fundamentos jurídicos e ideológicos, en F. Marco, F. Pina, J. Remesal (eds.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*. Ed. Universidad de Barcelona. 2004. p. 255-272.

_____. La queda de libros heréticos: el silencio imperativo de las voces disidentes en el s. IV d.C. *Anales de historia antigua, medieval y moderna.* N. 44, 2012, p. 1-12.

FAIRBAIRN, Donald. Context, Context, Context: Athanasius' Biblical Interpretation in *Contra Arianos*. *Perichoresis.* Vol. 12, 2014, p. 119-135.

FAIVRE, Alexandre. *Chrétiens et églises :* des identités en construction. Paris: Du Cerf, 2011.

FARIA, Lair Amaro dos Santos. *"Quem vos ouve, ouve a mim":* Oralidade e Memória nos cristianismos originários. Rio de Janeiro: Klíne, 2011.

FEAR, Andrew. Emperadores y reyes herejes: el arrianismo como sistema de comunicación política. *In*: FERNÁNDEZ, UBINA, J.; QUIROGA PUERTAS, A.; UBRIC RABANEDA, P. (coords.). *La Iglesia como sistema de dominación en la Antgüedad tardia.* Granada: EUG, 2015, p. 41-50.

FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Gonzalo. El edicto de Arles de 353. Estudio de la política religiosa de Constancio II con relación a la Iglesia Occidental. *Memorias de historia antigua*. N. 7, 1986, p. 129-146.

_____. La elección episcopal de Atanasio de Alejandría según Filostorgio. *Gerión*, Vol. 3, 1985, p. 215-216.

_____. La mujer en la controversia arriana de siglo IV. *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, N. 10, 1989, p. 9-15.

_____. La primera intervención sinodal del occidente cristiano en la disputa arriana del siglo IV: el Concilio Romano de 340. *Carthaginensia*: *Revista de estudios e investigación*. Vol. 25, N. 48, 2009, p. 439-443.

_____. Arrio y la música. C*arthaginensia: Revista de estudios e investigación*. Vol. 15, N. 28, 1999, p. 449-450.

FERNÁNDEZ, Samuel. Actitudes para el diálogo teológico en tiempos de crisis, según el *Sobre los Sínodos* de Hilario de Poitiers. *Pontificia Academia Theologiae*, Vol. 16, N. 1, 2017, p. 67-86.

_____. Criterios para interpretar los textos sinodales según el *Sobre los Sínodos* de Atanasio. *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Vol. 49, 2017, p. 9-30.

_____. Introducción. In: ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Sobre los Sínodos*. Madrid: Ciudad Nueva. 2019, p. 11-51.

_____. Introducción. In: HILÁRIO DE POITIERS. *Sobre los sínodos*. *La fe de los Orientales*. Ed. Bilíngue. Trad. Samuel Fernández Eyzaguirre. Madrid: BAC, 2019, p. XVII-LXVI.

FERNÁNDEZ SANGRADOR, Jorge Juan. *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alexandría.* Salamanca: Universidad Salamanca, 1994.

FERNÁNDEZ UBIÑA, Jose. *Cristianos y militares: La iglesia antiga ante el ejército y la guerra*. Granada: Editorial Universidad Granada, 2000.

FERREIRA, Manuel. *Fé e Profecia em Santo Hilário de Poitiers*. Lisboa: Didaskalia, 1995.

FINLEY, Moses I. *Aspectos da Antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FLOWER, Richard. *Emperors and bishops in late Roman Invective.* New York: Cambridge University Press, 2013.

_____. Witnesses for the Persecution: Textual Communities of Exile under Constantius II. *Studies in Late Antiquity*, 3.4, 2019, p. 1-46.

FONTAINE, Jacques. L'apport d'Hilaire de Poitiers à une théorie chrétienne de l'esthétique du style (remarque sur *In psalm. 13, I*). *In: Hilaire et son Temps.* Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 à l'occasion du 16ème centenaire de la mort de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Études Augustiniennes, 1969, p. 287-305.

_____. *La littérature latine chrétienne*. Paris: Universitaires de France, 1970.

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

FRANGIOTI, Roque. Introdução e notas. In: ATANÁSIO. *Contra os pagãos. A encarnação do verbo. Apologia ao Imperador Constâncio. Apologia de sua fuga*. *Vida e conduta de de S. Antão.* São Paulo: Paulus, 2002, p. 6-35.

FRANCO JÚNIOR. Hilário. *A Idade Média:* nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRIGHETTO, R. *As nuances institucionais do exílio na Antiguidade:* De Roma ao reino godo de Tolosa (séculos II a. C. - VI d. C.). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2018. (Tese).

_____. *Exílio e Exclusão Política no Mundo Antigo*: de Roma ao Reino Godo de Tolosa (séculos II A.C. - VI D.C.). São Paulo: Paco, 2019.

GADDIS, Michael. *There is no crime for those who have Christ:* religious violence in the Christian Roman Empire. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 2015.

GAIFFIER, Baudouin de. *Comment Hilaire fut proclamé Docteur de l'Eglise. In: Hilaire et son Temps.* Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 à l'occasion du 16ème centenaire de la mort de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Études Augustiniennes, 1969, p. 27-37.

GALTIER, Paul. Saint Hilaire trait d'union entre l'Occident et l'Orient. *Gregorianum*, Vol. 40, N. 4, 1959, p. 609-623.

GALVÃO SOBRINHO, Carlos R. Galvão. *Doctrine and Power:* theological controversy and Christian leadership in the late Roman Empire. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2013.

GAMBLE, Harry Y. *Livres et Lecteurs aux premiers temps du Christianisme:* usage et production des textes chrétiens antiques. Paris: Labor & Fides, 2012.

GARCIA, Garcia; SELVATICI, Monica. Construindo as bases de uma identidade cristã: o discurso de Tertuliano de Cartago sobre Marcião, em *Adversus Marcionem. Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 15, 2020, p. 195-212.

GAUDEMET, Jean. *L'église dans l'empire romain (IV-V siècle)*. Tome III. Paris: Sirey, 1958.

GENTILI, S. Politics and Christianity in Aquileia in the fourth century A. D. *L'Antiquité Classique*, Bruxelles, t. LXI, 1992, p. 192-208.

GIRARDET, Klaus Martin. Constance II, Athanase et l'edit d'Arles (353). À propos de la politique religieuse de l'empereur Constance II. *In*: KANNENGIESSER, Charles. *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*. Actes du Colloque de Chantilly 23-25 Septembre 1973. Paris: Beauchesne, 1974, p. 63-92.

GOFFINET, Émile. *L'utilisation d'Origène dans le commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers.* Louvain; Paris: Peeters, 1965.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *A arte poética a serviço do proselitismo cristão:* relendo os poemas de Aurélio Prudêncio Clemente (século IV/V). São Paulo: Paco, 2020.

_____. *A noção de propaganda e sua aplicação nos estudos clássicos:* o caso dos Imperadores romanos Septímio Severo e Caracala. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.

_____. Tertuliano e a crítica aos espetáculos dos gentios: aspectos políticos e religiosos na obra *De Spectaculos*. *Revista Europa*, N. 7, 2013, p. 99-112.

_____. Os caminhos de Cipriano: auto-exílio do bispo de Cartago durante a perseguição promovida pelo imperador romano Décio. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, N. 18, 2020, p. 24-44.

GONÇALVES, José Mário. *Religião e Violência em África Romana:* Agostinho e os Donatistas. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2009. (Dissertação).

GONZÁLEZ IGLESIAS, Juan Antonio. *Estudio del género del diálogo en autores latinos tardíos*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1995. (Tese de Doutorado).

GONZÁLEZ SALINERO, Raúl. Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, Año 64, N. 1, 2004, p. 27-74.

_____. *El antijudaísmo Cristiano occidental (siglos IV y V)*. Madrid: Trotta, 2000.

GOODMAN, Penelope J. *The Roman City and its periphery:* from Rome to Gaul. New York: Routledge, 2007.

GRANDY, Jean O. *Heresia:* o jogo de poder das seitas cristãs nos primeiros séculos depois de Cristo. São Paulo: Mercuryo, 1994.

GRIFFE, Élie. *La Gaule chrétienne à l'époque romaine:* des origines chrétiennes a la fin du IV^{a} siècle. Paris : Letouzey et Ané, 1964.

_____. *La Gaule chrétienne à l'époque romaine:* l'Église des Gaules au Vª siècle. Paris : Letouzey et Ané, 1966.

_____. *La Gaule chrétienne à l'époque romaine:* la cité chrétienne. Paris, Letouzey et Ané : 1964.

GOEMANS, A. J. La data de la mort de saint Hilaire. *In* : *Saint Hilaire et son temps. In: Hilaire de Poiteirs évêque et Docteur cinq conférences donnés à Poitiers à l'occasion du XVIe centenaire de sa mort (368-1968)*. Paris: Études Augustiniennes, 1968. p.107-111.

GRUEN, Erich S. *Reithinking the Other in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

_____. *Heritage and Hellenism:* the reinvention of Jewish tradition. Berkeley: University of California Press, 1998.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Memória coletiva e história científica. *Revista Brasileira de História*, Vol. 14, N. 28, 1994, p. 180-93.

GUILLOU, M. J. Le. Hilaire entre l'Orient et l'Ocident. *Hilaire de Poiteirs (Évêque et Docteur) 368-1968*. Paris: Études Augustiniennes, 1968, p. 39-58.

GWATKIN, Henry Melvill, *Studies of Arianism:* Chiefly Referring to the Character and Chronology of the Reaction which Followed the Council of Nicaea. New York: AMS, 1900.

GWYNN, David M. Archaeology and the 'Arian Controversy' in the Fourth. *In*: GWYNN, David M.; BANGERTM, Susanne. *Religious diversity in late Antiquity*. Leiden; Boston, Brill, 2010, p. 229-65.

_____. *The Eusebians:* The polemic of Athanasius of Alexandria and the construction of the 'arian controversy'. New York: Oxford, 2007.

HAARHOFF, Theodore Johannes. *Schools of Gaul: A Study of Pagan and Christian Education in the Last Century of the Western Empire*. London: Oxford, 1920.

HAAS, Christopher. *Alexandria in late antiquity:* topography and social conflict. London: Johns Hopkins University, 1997.

_____. The Arians of Alexandria. *Vigiliae Christianae*, Vol. 47, N. 3, 1993, p. 234-245.

_____. The Alexandrian Riots of 356 and George of Cappadocia. *Greek, Roman, and Byzantine Studies. Greek, Roman and Byzantine Studies.* Vol. XXXIII, 1991, p. 281-301.

HADOT, Pierre. *Elogio da Filosofia Antiga*. Aula inaugural da cadeira de história do pensamento helenístico e Romano, pronunciada no Collège de France. São Paulo: Loyola, 2012.

HAHN, Johannes. The challenge of religious violence: imperial ideology and policy in the fourth century (379–404). In: WIENAND, Johannes (ed.). *Contested monarchy: integrating the Roman Empire in the fourth century AD*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 379-404.

HALL, Christophe A. *Lendo as escrituras com os Pais de Igreja*. Viçosa: Ultimato, 2000.

HALL, Stuart George. The *Thalia* of Arius in Athanasius accounts. *In*: GREGG, Robert C. (ed.). *Arianism:* Historical and Theological Reassessments: Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies. Eugene: Wipf & Stock, 1985, p. 37-58.

HAMANN, A. Saint Hilaire est-il témoin à charge ou à décharge pour le pape Libere? Saint Hilaire et son temps. *In*: Hilaire de Poiteirs évêque et Docteur cinq conférences donnés à Poitiers à l'occasion du XVIe centenaire de sa mort (368-1968). Paris: Études Augustiniennes, 1968. p.43-50.

HANSON, R. P. C. The Source and Significance of the Fourth '*Oratio contra Arianos*' Attributed to Athanasius. *Vigiliae Christianae*, Vol. 42, N. 3, 1988, p. 257-266.

_____. The achievement of orthodoxy in the fourth century AD. In: WILLIAMS, Rowan (org.). *The Making of Orthodoxy:* Essays in Honour of Henry Chadwick. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 142-156.

_____. *The search for the Christian doctrine of God:* The Arian controversy, 318-381. Michigan: Baker Academic, 2005.

HEIM, Fraçois. *Virtus:* idéologie politique et croyances religieuses au IV siècle. Paris: Peter Lang: 1991.

HENNE, Philippe. *Introduction à Hilaire de Poitiers.* Paris: Du Cerf, 2009.

HESS, Hamilton. *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*. New York: Oxford University Press, 2002.

HIDALGO DE LA VEGA, María José. *El intelectual, la realeza y el poder politico en el Imperio Romano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

HILLNER, Julia. *Prison, punishment and penance in late Antiquity.* Cambridge: University Press, 2015.

HOPKINS, Keith. Emperadores divinos o la unidad simbólica del Imperio Romano. In: _____. *Consquistadores y Esclavos*. Barcelona: Península, 1971, p. 231-279.

HUMFRESS, Caroline. Bishops and law courts in late antiquity: How (not) to make sense of the legal evidence. *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 19, N. 3, 2011, p. 375-400.

HUMPHRIES, Mark. Savage Humor: Christian Anti-panegyric in Hilary of Poitier's *Against Constantius*. *In:* WHITBY, Mary (ed). *The Propaganda of Power:* The role of Panegyric in Late Antiquity (201-223). Leiden; Boston: Brill, 1998.

HUNT, David. The church as a public institution. In: CAMERON, A; GARNSEY, P. (ed). *The Cambridge Ancient History*. *The Late Empire, A.D. 337-425*. Vol. XIII. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 238-276.

INGLEBERT, Hervé. Introdução. In: INGLEBERT, Hervé. *Le problème de la christianisation du Monde Antique*. Paris: Picard, 2010.

JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e paideia Grega*. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. Paideia Christi. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. Vol. 50, 1999, p. 1-14.

JOHNSON, Paul. *História do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

JONES, Arnold Hugh Martin. *Constantine and the conversion of Europe*. New York: English Universities Press, 1948.

KANNENGIESSER, Charles. Alexandre de Alexandria. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 68-69.

_____. Arius and the Arians. *Theological Studies*. Vol. 44, p. 456-475, 1983.

_____. Athanasius of Alexandria: Three Orations Against the Arians: A Reappraisal. *Studia Patristica,* Vol. 18, 1982, p. 981-995.

_____. Eusébio de Nicomédia. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 541-542.

_____. L'exégèse d'Hilaire. *In: Hilaire et son Temps.* Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 à l'occasion du 16ème centenaire de la mort de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Études Augustiniennes, 1969, p. 127-142.

_____. Le Bible et la crise arienne. In: MONDÉSERT, Claude (org.). *Le monde grec ancien et la Bible.* Paris: Beauchesne, 1984, p. 301-312.

_____. The Blasphemies of Arius: Athanasius of Alexandria de Synodis 15. In: GREGG, Robert C. (ed.). *Arianism:* Historical and Theological Reassessments. Papers from the Ninth international conference on Patristic Studies. Philadelphia: Wipf & Stock, 1985.

KINNAVEY, Raymond James. *The Vocabulary of St. Hilary of Poitiers as Contained in Commentarius in Matthaeum, Liber I Ad Constantium and De Trinitate: A Morphological and Semasiological Study.* Washington: Catholic University of America, 1935.

LADARIA, Luis Francisco. Introducció. *In*: HILÁRIO. *De Trinitate.* Madrid: BAC, 1986. p. 3-25.

_____. *La cristología de San Hilario de Poitiers*. Analecta Gregoriana. Roma: Pontifícia Universitá Gregoriana, 1989.

LAMOREAUX, J. C. Episcopal Courts in Late Antiquity. *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 3, N. 2, 1995, p. 143-167.

LEACH, Edmund. Melchisedech and the Emperor: Icons of Subversion and Orthodoxy. *Proceedings of the Royal Anthropological. Institute of Great Britain and Ireland*, 1972, p. 5-14.

LEEMANS, J. Thirteen years of Athanasius Research (1985-1998). A Survey and Bibliography. *Sacris erudiri: A Journal of Late Antique and Medieval Christianity*, N. 39, 2000, p. 105-217.

LEFORT, Louis Théophile. S. Athanase écrivain copte. *Le muséon: revue d'études orientales.* Louvain-la-Neuve, v. 46, 1933, p. 1-33.

LEROUX, Jean-Marie. Athanase et la seconde phase de la crise arienne (345-373). *In*: KANNENGIESSER, Charles. *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*. Actes du Colloque de Chantilly 23-25 Septembre 1973. Paris: Beauchesne, 1974, p. 145-156.

LIEU, Judith M. *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. New York: Oxford, 2004.

LIM, Richard. *Public Disputation, power, and social order in Late Antiquity*. London: University California Press, 1995.

LUIBHEID, Colm. The Arianism of Eusebius of Nicomedia**.** *The Irish Theological Quarterly*, Vol. 43, 1976, p. 3-23.

LUIS VILLACAÑAS, José. *Teología política imperial y comunidad de Salvación Cristiana:* Una genealogía de la division de poderes. Madrid: Trotta, 2016.

LYMAN, Michael. A topography of Heresy: mapping the rhetorical creation of arianism. *In*: BARNES, Michel R; WILLIAMS, Daniel H. (ed.). *Arianism after Arius: essays on the development of the fourth century trinitarian conflicts.* Edinburgh T&T Clark, 1993, p. 45-64.

MACMULLEN, Ramsay. *Christianizing the Roman Empire a.D. 100-400*. London: Yale University Press, 1984.

_____. *Voter pour définir Dieu:* Trois siècles de Concíles (253-553). Paris: Belles Lettres, 2008.

MADIGAN, Kevin. On the High-Medieval Reception of Hilary of Poitiers's Anti-Arian' Opinion: A Case Study of Discontinuity in Christian Thought. *The Journal of Religion*, Vol. 78, N. 2, 1998, p. 213-229.

MAGALHÃES, Júlio Cesar. Arianismo. In: FUNARI, Pedro Paulo. *As religiões que o mundo esqueceu:* como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses. São Paulo: Ed. Contexto, 2009, p. 86-101.

MAIER GEORG, Franz. *Las transformaciones del mundo mediterráneo*: siglos III-VIII. Madrid: Siglo XXI, 1980.

MÂLE, Émile. *La fin du paganisme en Gaule et les plus Anciennes Basiliques Chrétiennes*. Paris: Flammarion, 1950.

MANN, Mary Emmanuel. *The clausulae of Saint Hilary of Poitiers.* Patristic Studies, v. 48. Washington: Catholic University of America, 1936.

MARA, M. G. Ambrósio de Milão. *In:* BERARDINO, *A. Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002, p. 83-85.

MARAVAL, Pierre. *Les fils de Constantin:* Constatin II (337-340), Constance II (337-361), Constant (337-350). Paris: CNRS, 2013.

MARCONE, A. A Long Late Antiquity. Considerations on a Controversial Periodization. *Journal of Late Antiquity*, Vol. 1, N. 1, 2008, p. 4-19.

MARCOS, Mar. Ley y Religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V). *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones Anejos*. N. XI, 2004, p. 51-68.

_____. Qué es un hereje: herejes en la historia. *In:* _____ (Ed). *Herejes en la Historia*. Madrid: Trotta, 2009, p. 9-24.

MARKUS, Robert A. *O fim do Cristianismo Antigo*. São Paulo: Paulus, 1977.

MARROU. Henri-Irénée. *Decadência Romana ou Antiguidade Tardia?* Lisboa: Áster, 1980.

_____. « Doctrina » et « Disciplina » dans la langue des pères de l'Église. *Archivum Latinitatis Medii aevi,* Vol. 9, 1934, p. 5-25.

_____. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: E.P.U., 1975.

_____. La technique de l'edition à l'époque patristique. *Vigiliae Christianae*, Vol. 3, N. 4, 1949, p. 208-224.

_____. L'arianisme comme phénomène alexandrin. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 117e année, N. 3, 1973, p. 533-542.

_____. Saint Hilaire et son temps. *In: Hilaire et son Temps.* Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 à l'occasion du 16ème centenaire de la mort de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Études Augustiniennes, 1969, p. 19-26.

MARTIN, Annick. Alexandreia christiana: un nouveau rôle historique pour la capitale de l'Égypte en Orient. *Mélanges de l'École française de Rome*. Tome 108, N. 1. 1996, p. 159-173.

_____. *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égyte (328-373).* Paris: École Française de Rome, 1983.

_____. Aux origines de l'Église copte: l'implantation et le développement du christianisme en Egypte (I-IV siècles). *Revue des Études Anciennes.* Tome 83, 1981, p. 35-56.

_____. L'Église et la khôra égyptienne au IVe siécle. *Revue des Études Augustiniennes*. Vol. 25, 1979. p. 3-26.

_____. Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie. Essai de topographie religieuse (IIIe-TVe siècles). *Revue des Études augustiniennes*, Vol. 30, 1984, p. 211-225.

_____. L'évêque dans la cité du IV^e^ au V^e^ siècle. *Image et autorité. Actes de la table ronde de Rome*. Rome: École Française de Rome, 1998, p. 59-70.

MARTIN, René. Qu'est-ce que l'Antiquité 'Tardive'? Réflexions sur un problème de périodisation. In: CHEVALLIER, R. *Aiôn. Le temps chez les Romains.* Paris: Editions A. & J. Picard, 1976, p. 261-304.

MARTÓNEZ SIERRA, Alejandro. La prueba escriturística de los arrianos según S. Hilario de Poitiers. *Miscelanea Comillas*, Vol. 22, N. 41, 1964, p. 293-376.

MARVILLA, Miguel. *A construção da imagem sagrada do imperador em* De laudibus Constantini, *de Eusébio de Cesaréia (séc. IV d.C.).* Vitória: Flor & Cultura, 2007.

MATOS, Albino de Almeida. Tradução e notas. *In:* HILÁRIO DE POITIERS. *Os Hinos de Santo Hilário de Poitiers*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2001.

MEIJERING, E. P. *Orthodoxy and platonism in Athanasius synthesis or antithesis?* Leiden: Brill, 1968.

MESLIN, M. Hilaire et la crise arienne (Avec la collaboration de H. I. Marrou). *In: Hilaire et son Temps.* Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 à l'occasion du 16ème centenaire de la mort de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Études Augustiniennes, 1969, p. 19-42.

_____. *Les Ariens d'Occident, 335-430*. Paris: du Seuil, 1967.

MEYENDORFF, Jean. *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens.* Paris: Cerf, 2009.

MOMIGLIANO, A. *El conflito entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV.* Madrid: Alianza, 1989.

MORALES, Javier. *La Théologie Trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2006.

MOREAU, Jacques. *La Persécution du Christianisme dans l'Empire Romain*. Paris : Presses Universitaires de France, 1956.

MORENO RESANO, Esteban. *La politica legislativa de los sucessores de Constantino sobre los cultos tradicionales Constatino II, Constante y Constancio II (337-361).* Vitoria-Gasteiz: Ed. Universidad del País Vasco, 2010.

MORESCHINI, C. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008.

MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da Literatura Cristã Antiga e Grega e Latina*: de Paulo à era constantiniana. Tomo I, São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *História da Literatura Cristã Antiga e Grega e Latina*: do concílio de Niceia ao início da Idade Média. Tome II. São Paulo: Loyola, 2000.

MOUTSOULAS, E. Le Problème de la date des "Trois Discours" contre les Ariens d'Athanase d'Alexandrie. *In:* LIVINGSTONE, E. A. (ed.). *Studia Patristica* XVII. Oxford: Pergamon, 1975, p. 324-341.

MUEHLBERGER, Ellen. The Legend of Arius' Death: Imagination, Space, and Filth in Late Ancient Historiography. *Past and Present*, Vol. 277, 2015, p. 3-29.

MUNIER, Charles. Autoridade na Igreja. *In:* BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002, p. 199-202.

_____. Concílio *In:* BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002, p.319.

NATAL, David. Negotiating Memories of Exile: Hilary of Poitiers in the Writings of Sulpicius Severus. In: ROHMANN, Dirk; ULRICH, Jörg; GIRVÉS, Margarita Vallejo. *Early Christianity in the Context of Antiquity:* Mobility and Exile at the End of Antiquity. Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Warszawa; Wien: Peter Lang, 2018, p. 213-228.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). *Religião e linguagem:* Abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015, p. 115-142.

NORDERVAL, Øyvind. The emperor Constantine and Arius: Unity in the Church and unity in the Empire. *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, Vol. 42, 1988, p. 113-150.

NORTON, Peter. *Episcopal Elections 250-600: Hierarchy and Popular will in Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 2007.

NUFFELEN, Peter Van. Arius, Athanase et les autres: dimensions juridiques et politiques du retour d'exil au IVème. *In*: BLAUDEAU, Philippe (éd.). *Exil et relégation. Les tribulations du sage et du saint durant l'Antiquité romaine et chrétienne (Ier-VIe s. ap. J.-C.).* Actes du colloque organisé par le Centre Jean-Charles Picard, Université de Paris XII-Val de Marne (17-18 juin 2005). Paris: De Boccard, 2008, p. 147-175.

PALANQUE, Jean Remy. La Gaule chrétienne au temps de saint Hilaire. *Hilaire et son Temps.* Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 à l'occasion du 16ème centenaire de la mort de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Études Augustiniennes, 1969, p. 11-17.

PARVIS, Sara. Was Ulfila Really a homoian? *In:* BERNDT, Guido M.; STEINACHER, Roland (ed.). *Arianism:*Roman Heresy and Barbarian Creed. Burlington: Ashgate, 2014, p. 49-66.

_____. Le Bible dans les controverses Ariannes en Occident. *In:* FONTAINE, Jacques; PIETRI, Charles. *Le monde latin antique et la Bible.* Paris: Beauchesne, 1985, p. 543-564.

_____. *The Bible in ancient Christianity:* Handbook of Patristic Exegesis. Leiden; Boston: Brill, 2006.

_____. The Blasphemies of Arius: Athamasius of Alexandria, *De Synodis* 15. *In*: GREGG, Robert C. (ed.). *Arianism:* Historical and Theological Reassessments: Papers from The Ninth International Conference on Patristic Studies. Eugene: Wipf & Stock, 2006, p. 59-78.

PEETERS, Paul. L'épilogue du Synode de Tyr en 335. *Extrait du Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique,* 5° série, t. XXX, 1944, p. 131-177.

PELLEGRINO, Michele. La poesia di Sant'Ilario di Poitiers. *Vigiliae Christianae*, Vol. 1, N. 4, 1947, p. 201-226.

PEÑAMARÍA DE LLANO, Antonio. ¿Es cierta la conversión de San Hilario de Poitiers?. *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica*, Vol. 42, N. 161, 1967, p. 251-258.

PÉREZ, Carles Buenacasa. La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II (337-361). *Pyrenae: revista de prehistòria i antiguitat de la Mediterrània Occidental,* N. 28, 1997, p. 229-240.

PERKINS, Judith. *Roman Imperial Identities in the early Christian era*. London; New Yourk: Routledge, 2009.

PERRIN, Michel-Yves. *Civitas Confusionis:* de la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'Antiquité Tardive. Paris: Nuvis, 2017.

PERSON. Ralpt E. *The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumenical Councils:* An Inquiry into the Function of Scripture and Tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus. Basileia: Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, 1978.

PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político.* Madrid: Trotta, 1999.

PETRI, Sara. *Hilário de Poitiers*. São Paulo: Loyola, 2011.

PIÉTRI, Charles. La question d'Athanase vue de Rome (338-360). In: KANNENGIESSER, Charles. *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*. Actes du Colloque de Chantilly. Paris: Beauchesne, 1974, p. 93-126.

_____. La politique de Constance II: un premier 'césaropapisme' ou l'*imitatio constantini*? *In:* PIÉTRI, Charles. *Christiana respublica:* Éléments d'une enquête sur le christianisme antique. Rome: École Française de Rome, 1987, p. 113-178.

PIGANIOL, A. *L'empire chrétien (325-395)*. Paris: Universitaires de France, 1947.

PIÑERO, Antonio. *Cristianismos derrotados: ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?* Santiago: Edaf, 2007.

POLLARD, T. E. The origins of Arianism. *The Journal of Theological Studies*, Vol. 9, N. 1, 1958, p. 103-111.

_____. The exegesis of scripture and the Arian controversy. *Bulletin of the John Rylands Library*. Vol. 41, 1959, p. 414-429.

POLLMANN, Karla. Christianity and authority in late antiquity: the transformation of the concept of *auctoritas.* In: HARRISON, C.; HUMFRESS, C.; SANDWELL, I. (ed.). *Being Christian in Late Antiquity:* A Festschrift for Gillian Clark. New York: Oxford University Press, 2014, p. 156-174.

PRESTIGE, G. L. *Dieu dans la pensée Patristique*. Paris: Aubier, 1955.

PRINZIVALLI, E. João de Arkaph. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002, p. 758.

_____. Calínico de Pelúsia. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 248.

RAPP. Claudia. *Holy Bishops in late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition.* Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2005.

_____. The Elite Status of Bishops in Late Antiquity in Ecclesiastical, Spiritual, and Social Contexts. *Arethusa*, Vol. 33, N. 3, 2000, p. 379-399.

REBILLARD, Éric. *Les Chrétiens de l'Antiquité Tardive et leurs Identités multiples.* Paris: Belles Lettres, 2014.

REIS, David M. Tracing the Imaginary in Imperial Rome. In: JACOBSEN, Andrers-Christian; SHEPARDSON, Christine; ULRICH, Jörg (orgs.). *Early Christianity in the context of Antiquity:* Clerical exile in Late Antiquity. Frankfurt; Bern; Bruxelles; New York; Oxforf; Warszawa; Wien: Peter Lang, 2016, p. 213-230.

REYDELLET, Marc. La *Bible* miroir des princes du IV^{ème} au VII^{ème} siècle. *In:* FONTAINE, Jacques; PIETRI, Charles. *Le monde latin antique et la Bible.* Paris: Beauchesne, 1985, p. 431-453.

RIBERA MARTÍN, Ignacio de. Introdución, traducción y notas. In: ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Discursos contra los arrianos*. Madrid: Ciudad Nueva, 2010, p. 5-20.

RIEDEL, Wilhelm; CRUM, W. E. *The canons of Athanasius of Alexandria:* The Arabic and Coptic versions. London: Williams; Norgate, 1904.

RIGGI, C. Ausônio. *In*: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 198-199.

ROBBINS, Vernon K. *The tapestry of early Christian discourse:* rhetoric, society and ideology. London; New York: Routledge, 2005.

ROCHER, Andre. Introduction, texte critique. In: HILAIRE DE POITIERS. *Contre Constance*. Paris: Du Cerf, 1987, p. 9-165.

ROSA, José Maria. *Monoteísmo, Trindade e Teologia Política*. Cavilhã: Lusosofia, 2008.

ROUGIER, Luigi. *O conflito entre o Cristianismo e a civilização Antiga*. Lisboa: Vega, 1995.

RUBENSTEIN, Richad E. *Quando Jesus se tornou Deus*. Rio de Janeiro: Fisus, 2001.

RUSCH, William G. À la recherche de l'Athanase historique. *In*: KANNENGIESSER, Charles. *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*. Actes du Colloque de Chantilly, 23-25 Septembre 1974. Paris: Beauchesne, 1974, p. 161-180.

_____. Some comments on Athanasius *Contra arianos* I, 3. *In*: GREGG, Robert C. (ed.). *Arianism:* Historical and Theological Reassessments: Papers from The Ninth International Conference on Patristic Studies. Eugene: Wipf & Stock, 2006, p. 233-232.

SAFFREY, H. D. Saint Hilaire et la philosophie. *In: Hilaire et son Temps.* Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 à l'occasion du 16ème centenaire de la mort de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Études Augustiniennes, 1969, p. 247-265.

SALIBERO, Raúl González. Judíos y arríanos: el mito de un acercamiento inexistente. *Sefarad*, N. 64, 2004, p. 27-74.

SÁNCHEZ NAVARRO, Luis Antonio. *El campo semántico de ver en Atanasio de alejandría:* estudio structural. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1994. (Tese).

SANDWELL, Isabella. *Religious Identity in late Antiquity:* Greeks, Jews and Christians in Antioch. New York: Cambridge University Press, 2007.

SAXER, V. Maximino de Trier. *In:* BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1262.

SETTON, Kenneth M. *Christian attitudes towards the Emperor in the fourth century*. New York: Columbia, 1941.

SCHEID, John. *La religion en Roma*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1991.

SHAFF, Philip. Notas. *In*: ATHANASIUS OF ALEXANDRIA. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.* Vol. 9. Transl. Philip Schaff. New York: Hendrickson Publishers, 1999.

_____. Notas. *In:* HILARY OF POITIERS. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.* Vol. 9. Transl. Philip Schaff; Henry Wace. New York: Hendrickson Publishers, 2007.

SIEBEN, Hermann Josef. Herméneutique de l'exégése dogmatique d'Athanase. *In*: KANNENGIESSER, Charles. *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*. Actes du Colloque de Chantilly 23-25 Septembre 1974. Paris: Beauchesne, 1974. p. 195-214.

SILVA, Gilvan Ventura da. *A escala dos Imperadores Proscritos:* Estado, conflito e usurpações na Antiguidade Tardia (285-395). Vitória: GM Editora, 2018.

_____. A mobilidade e seus perigos no Império Romano: João Crisóstomo e as aflições do exílio (403-407). *Revista Diálogos Mediterrânicos,* Número 18, 2020, p. 45-86.

_____. Constâncio II e a construção da mística imperial no século IV. *Estudos de História*, v. 7, N. 1, 2000a, p. 173-86.

_____. Constâncio II, o Anticristo: Hilário de Poitiers a construção da imagem imperial. *Dimensões*, N. 15, 2003a, p. 219- 235.

_____. Intolerância e conflito religioso no Baixo Império Romano: Constâncio II e a perseguição aos nicenos em Alexandria. *Boletim da CPA, Campinas,* N. 11, 2001, p. 97-120.

_____. Os princípios de constituição de uma realeza sagrada sob o governo de Constâncio II (337-361). *Phoinix*, v. 6, n. 1, 2000b, p. 187-196.

_____. *Reis, santos e feiticeiros*: *Constâncio II e os fundamentos místicos da Basileia*. Vitória: Edufes, 2003b.

_____. *Reis, santos e feiticeiros*: *Constâncio II e os fundamentos místicos da Basileia*. 2. ed. Vitória: Edufes, 2015.

_____. Violência e intolerância religiosa no Baixo Império: os levantes de Constantinopla sob o governo de Constâncio II (337-361). *Phoinix* (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 9, p. 128-150, 2003c.

SILVA, Gilvan Ventura da; SOARES, Carolline da Silva. Autoridade episcopal e conflito político na Antiguidade Tardia: a atuação de Cipriano de Cartago e de João Crisóstomo como reformadores da Igreja. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano V, n. 13, 2012, p.141-160.

SIMON, M. & BENOIT, A. *Judaísmo e Cristianismo antigo*. São Paulo: Pioneira, 1987.

SIMONETTI, Manlio. Astério o Sofísta. *In:* BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002a, p. 187-188.

_____. Basílio de Ancira. *In*: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002b, p. 213.

_____. Dionísio de Milão. *In:* BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002c, p. 414.

_____. Eusebianos. *In*: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002d, p. 536.

_____. Gregório da Capadócia. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002e, p. 645.

_____. Hilário de Poitiers. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002f, p. 675-676.

_____. Hilario de Poitiers y la crise arriana en Occidente: Polemistas y Herejes. In: BERARDINO, A. *Patrologia III.* La edad de oro de la literatura patrística latina. Madrid: BAC, 1986, p. 38-70.

_____. Jorge de Laodicéia. *In*: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002g, p. 778.

_____. *La crisi ariana nel IV secolo.* Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975.

_____. Leôncio de Antioquia. *In*: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002h, p. 818.

_____. Lúcifer (luciferianos). *In*: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002i, p.862.

_____. Melício de Licópolis (cisma meliciano). In: BERARDINO, A. Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs. Petrópolis: Vozes, 2002j, p. 922-923.

_____. Narciso de Nerônias. *In*: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002k, p. 976.

_____. Note sulla struttura e la cronologia del *De Trinitate* di Ilario di Poiters. *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura*, Vol. 39, N. 1, 1965, p. 274-300.

_____. Paulo de Constantinopla. *In*: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002L, p. 1115.

_____. Sabino de Heracleia. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002m, p. 1239.

_____. *Studi sull*' *Arianesimo*. Rome: Editrice, 1965.

_____. Valente de Musa e Ursácio de Singidunum. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002n, p. 1397-1398.

SMULDERS, P. A. Commentary. *In:* HILÁRIO DE POITIERS. *Opus historicum.* Pref., transl. Comment. Pierre Smulders. New York: Brill, 1995.

_____. *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers.* Rome: Analecta Gregoriana, 1944.

_____. Two passages of Hilary's apologetic response rediscovered. *Bijdragen*, Vol. 39, N. 3, 1978, p. 234-243.

SOARES, Hariadne da Penha. *Magia e poder no Egito tardio: a emergência dos sacerdotes-magos como theioi andres (séc. III ao V d. C.).* Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2020. (Tese)

SOTOMAYOR LARRAÍN, Cristián. Sobre la propuesta de Hilario en el *De Synodis. Teologia e Vida*, Vol. LII, 2011, p. 167-180.

STARK, Rodney. *O crescimento do Cristianismo:* um sociólogo reconsidera a história. São Paulo: Paulinas, 2006.

STEAD, George Christopher *A filosofia na Antiguidade cristã*. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. Atanásio. *In*: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002, p. 188-192.

_____. Rhetorical Method in Athanasius. *Vigiliae Christianae*. Vol. 30, N. 2, 1976, p. 121-137.

_____. The Platonism of Arius. *Journal of Theological Studies.* Vol. XV, 1964, p. 16-31.

_____. The *Thalia* of Arius and the Testimony of Athanasius. *The Journal of Theological Studies*, Vol. XXIX, 1978, p. 20-52.

_____. Was Arius a Neoplatonist? *In*: LIVINGSTONE, Elizabeth A. *Studia Patristica.* Vol. XXXII. Papers presented at the twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995. Athanasius and his opponents, Cappadocian Fathers, other Greek Writers after Nicaea. Leuven: Peeters, 1997, p. 39-52.

STEENSON, Jeffrey. Basil of Ancyra on the meaning of homoousios. *In*: GREGG, Robert C. (ed). *Arianism:* Historical and Theological Reassessments. Papers from The Ninth International Conference on Patristic Studies. Eugene: Wipf & Stock, 2006, p. 267-280.

STEPHENS. Christopher W. B. *Canon Law and Episcopal Authority:* The Canons of Antioch and Serdica. New York: Oxford University Press, 2015.

STEVENSON, Walt. Exiling Bishops: The Policy of Constantius II. *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 68, 2014, p. 7-27.

STOCK, Brian. *Listening for Text:* On the use of the past. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 1990.

STROUMSA, Guy G. On the status of books in early Christianity. In: HARRISON, C.; HUMFRESS, C.; SANDWELL, I. (eds.). *Being Christian in Late Antiquity:* A Festschrift for Gillian Clark. New York: Oxford University Press, 2014. p. 57-73.

TEJA, Ramón Casuso. *Emperadores, o bispos, monjes y mujeres*: protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid: Trotta, 1999.

_____. Constantino frente a Constancio II: la deformación de la memoria histórica en el debate entre “arianos” y “nicenos” In: MASANA VILELLA, Josep (ed.). *Constantino, ¿el primer emperador cristiano?:* Religión y política en el siglo IV. Barcelona: UBe, 2012.

TELFER, W. Arius takes refuge at Nicomedia. *The Journal of Theological Studies*. Vol. 37, N. 145, 1936, p. 60-63.

TORRES PRIETO, Juana M. *Ars persuadendi:* Estrategias retóricas en la polémica entre paganos y cristianos al final de la Antigüedad. Santander: Puclican, 2013.

URÍBARRI BILBAO, Gabino. *Monarquia y Trinidad*: el concepto teológico “monarchia” en la controversia “monarquiana”. Madrid: Upco, 1997.

VAN DAM, Raymond. *The Roman Revolution of Constantine.* New York: Cambridge, 2008.

VERNANT, Jean Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

VILLACANÃS, José Luis. *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana: una genealogía de la división de poderes.* Madrid: Trotta, 2016.

VOGT, Joseph. *La decadencia de Roma:* metamorfosis de la cultura antiga (200-500). Madrid: Ediciones Guadarrama, 1968.

WALLACE-HADRILL, David Sutherland. *Christian Antioch:* a study of early Christian thought in the East. London: Cambridge, 1982.

WARD-PERKINS, Bryan. *A queda de Roma e o fim de uma civilização*. Lisboa: Aletheia, 2005.

WASHBURN, Daniel A. *Banishment in the later Roman Empire, 284-476*. New York: Routledge, 2013.

WARMINGTON, B. H. Did Athanasius write history? In: HOLDSWORTH, Christopher; WISEMAN, T.P. *The Inheritance of Historiography, 350-900*. Exeter: University of Exeter Press, 1986, p. 7-16.

WEEDMAN, M. Hilary and the *Homoiousians*: using new categories to map the Trinitarian controversy. *Church History*, Vol. 76, p. 491-510, 2007.

_____. *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*. Leiden: Brill, 2007.

WILLIAMS, D. H. A Reassessment of the early career and exile of Hilary of Poitiers. *Journal of Ecclesiastical History*, N. 42, 1991, p. 202-217.

_____. *Arrio:* herejía y tradición. Salamanca: Sígueme, 2010.

_____. Attitudes to Arius in the Arian controversy. In: BARNES, Michel R.; WILLIAMS, Daniel H. *Arianism after Arius:* essays on the development of the fourth century trinitarian conflicts. Edinburgh: T&T Clark,1993, p. 31-44.

_____. Defining orthodoxy in Hilary of Poitiers' *Commentarium in Matthaeum*. *Journal of Early Christian Studies,* Vol. 22, 2001, p. 151-172.

_____. Does it make sense to speak of pre-Nicene orthodoxy? In: _____ (org.). *The Making of Orthodoxy:* Essays in Honour of Henry Chadwick. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 1-23.

_____. The quest of the historical *Thalia*. In: GREGG, Robert C. (ed.). *Arianism:* Historical and Theological Reassessments: Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies. Eugene: Wipf & Stock, 1985, p. 1-36.

_____. The logic of Arianism. *The Journal of Theological Studies*, Vol. 34, 1983, p. 56-81.

WICKHAM, Lionel R. Introdução. In: CLARK, Gillian; WHITBY, Mary (ed.). *Hilary of Poitiers:* conflicts of conscience and Law in the Fourth century. Transl. Lionel R. Wickham. Liverpool: Liverpool University Press, 1997, p. IX-XXVI.

WIPSZYCKA, Ewa. *Études sur le Christianisme dans l'Égypte de l'Antiguité Tardive*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1996.

WOLFE. Brendan. Germanic Language and germanic homoianism. In: BERNDT, Guido M.; STEINACHER, Roland (eds.). *Arianism:* Roman Heresy and Barbarian Creed. Burlington: Ashgate, 2014, p. 193-200.

WOOLF, Greg. Um Império cristão. *In:*_____. *Roma:* A história de um Império. A história completa do Império romano desde o século VIII a.C. até à alvorada da Idade Média. Alfragide: Casa das Letras, 2015, p. 326-346.

YOUNG, Frances. *Biblical exegesis and the formation of Christian culture.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

ZURUTUZA, Hugo Andrés. Constancio II: un perseguidor controvertido. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*. Buenos Aires, Vol. 44, 2012, p. 1-11.

D) Obras instrumentais

ASSMANN, Jean. *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2008.

BACHELARD, Gaston. *A dialética da duração*. São Paulo: Ática, 1988.

BALANDIER, Georges. *O poder em Cena.* Brasília: Ed. UNB, 1982.

BARROS, Diana Luz Pessoa. Dialogismo, Polifonia e enunciação. In: _____; FIORIN, José Luiz (orgs.). *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade*. São Paulo: Edusp, 2003, p. 1-9.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. *Obras escolhidas.* Vol. 1: magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BERGER, P. *O dossel sagrado:* elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGSON. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. *O poder simbólico.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

_____. A ilusão biográfica. *In:* FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e abusos da história oral.* Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 183-192.

BLOCH, Marc. Para uma história comparada das sociedades europeias. In: _____. *História e historiadores*. Lisboa: Teorema, 1998, p. 119-150.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2012.

CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir. *Representações:* Contribuição a um debate transdisciplinar. São Paulo: Papirus, 2000.

CATROGA, Fernando. *Os passos do Homem como restolho do tempo*: memória e Fim do Fim da História. Coimbra: Almedina, 2009.

COMPAGNON, Antoine. *O Demônio da Teoria:* literatura e senso comum. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Lisboa: Celta, 1999.

DETIENNE, Marcel. *Comparar o Incomparável*. São Paulo: Ideias & Letras, 2004.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

ECO, Umberto. *Construir o inimigo e outros escritos ocasionais.* Lisboa: Gradiva, 2011.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social.* Brasília: UNB, 2001.

FIORIN, José Luiz. Polifonia textual e discurso In: BARROS, Diana Luz Pessoa; FIORIN, José Luiz (orgs.). *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade*. São Paulo: Edusp, 2003, p. 29-36.

FIRTH, Raymond. A religião na realidade social. *In:* _____. *Elementos de organização social*. Rio de Janeiro: Sahar, 1974, p. 263-270.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologia política*. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. *In:* _____. *O fio e os rastros:* verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 280-293.

GOMES, Paulo de Tarso. Prefacio. *In*: BACHELARD, G. *Intuição do Instante*. São Paulo: Verus, 2010, p. 7-9.

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

_____. *Regimes de historicidade:* presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HOBSBAWM, Eric. *A invenção das tradições.* São Paulo: Paz & Terra, 2015.

JASMIN, Marcelo. Apresentação. *In*: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado:* contribuições à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Epuc, 2006.

JULIAN, Dominique. A violência das multidões: é possível elucidar o desumano. *In*: BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique (orgs.). *Passados Recompostos:* campos e canteiros da História. Rio de Janeiro: UFPR/FGV, 1998, p. 217-231.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*: *contribuições à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Epuc, 2006.

LE GOFF, Jaques. *História e Memória.* Vol. II. Memória. Lisboa: Edições 70, 2000.

LOWENTHAL, D. Como conhecer o passado. *Projeto de História*, n. 7, 1998, p. 63-201.

RÜSEN, Jorn. Como dar sentido ao passado: questões de meta-história. *História e Historiografía*, N. 2, 2009, p. 163-209.

SILVA, Luiz Sérgio Duarte da. *Comunicação Intercultural:* interdisciplinaridade, comparação e compreensão. Curitiba: Ed. CRV, 2014.

SMITH, Mark S. *Memorial de Deus:* História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006.

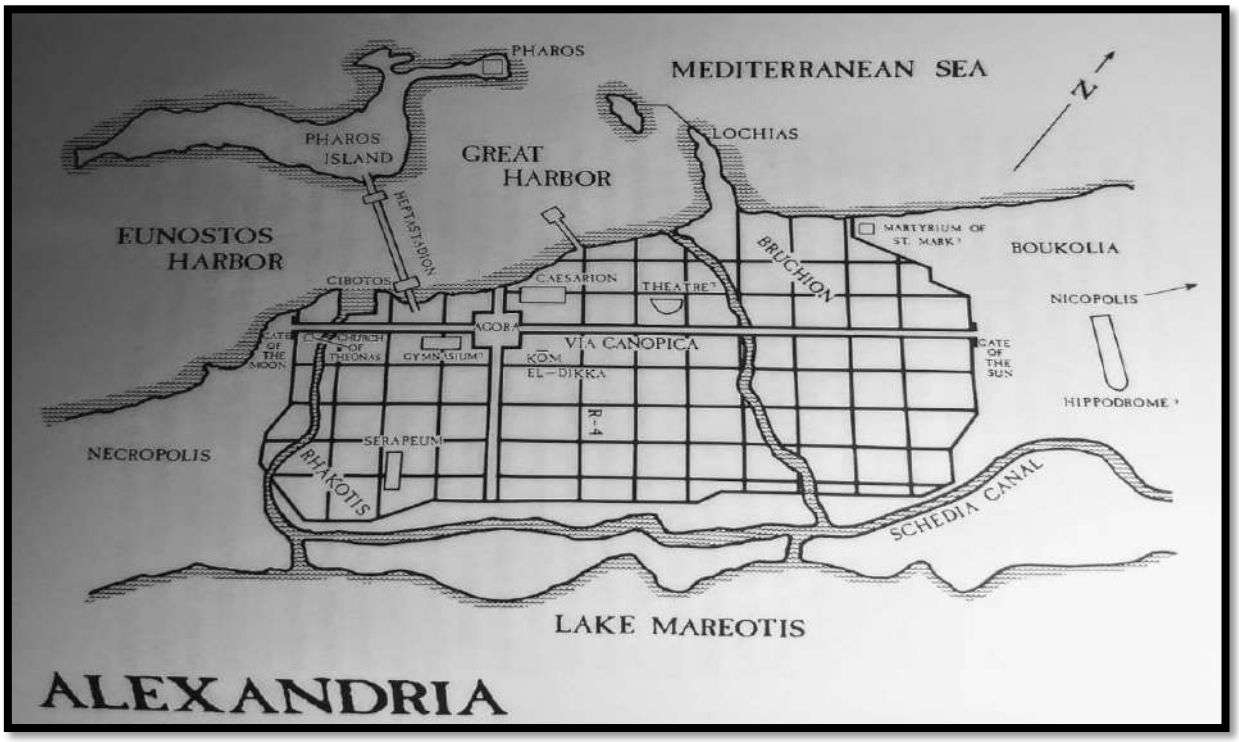
VELHO, Gilberto. Memória, identidade e Projeto. *In*: _____. *Projeto e Metamorfose:* Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 97-105.

WOODWARD, Kathryn Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: P&A, 2011, p. 7-72.

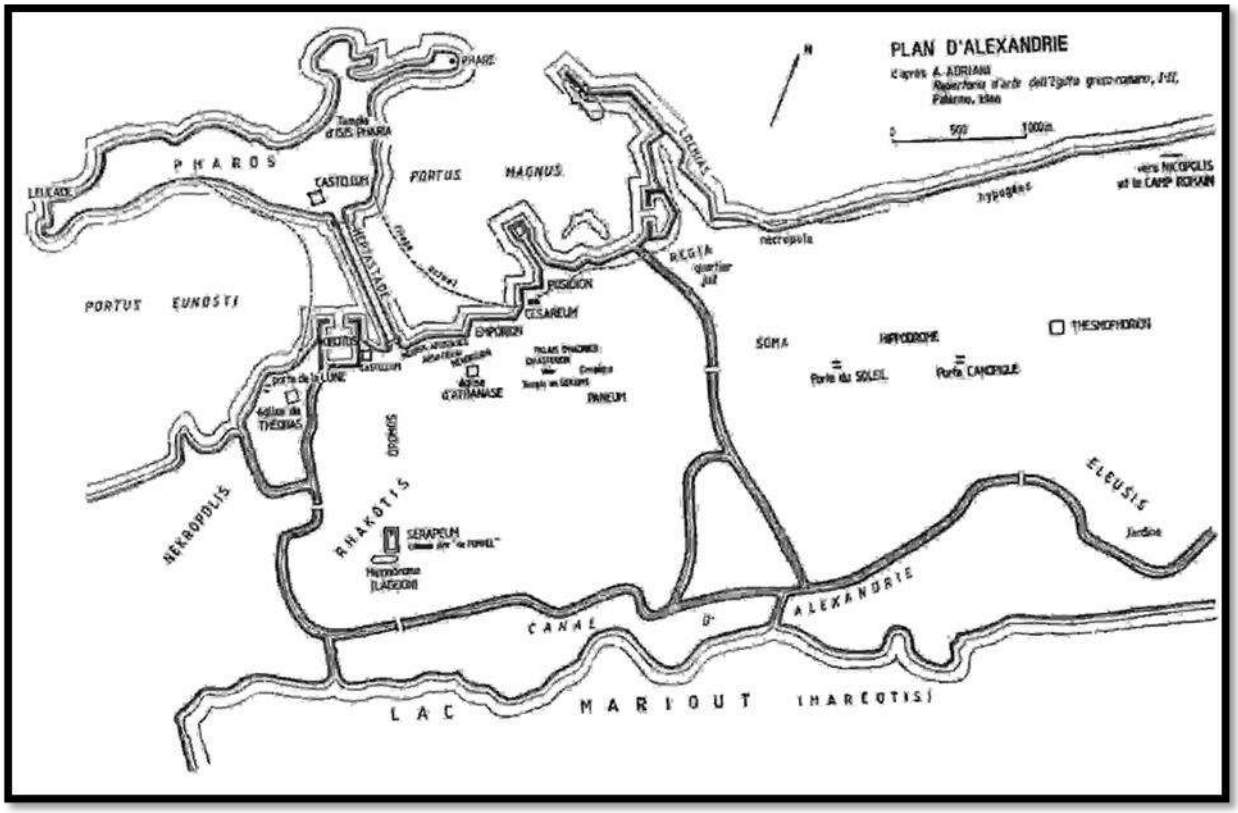
YERUSHALMI, Yosef Hayin. *História judaica e Memória judaica*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

Mapas

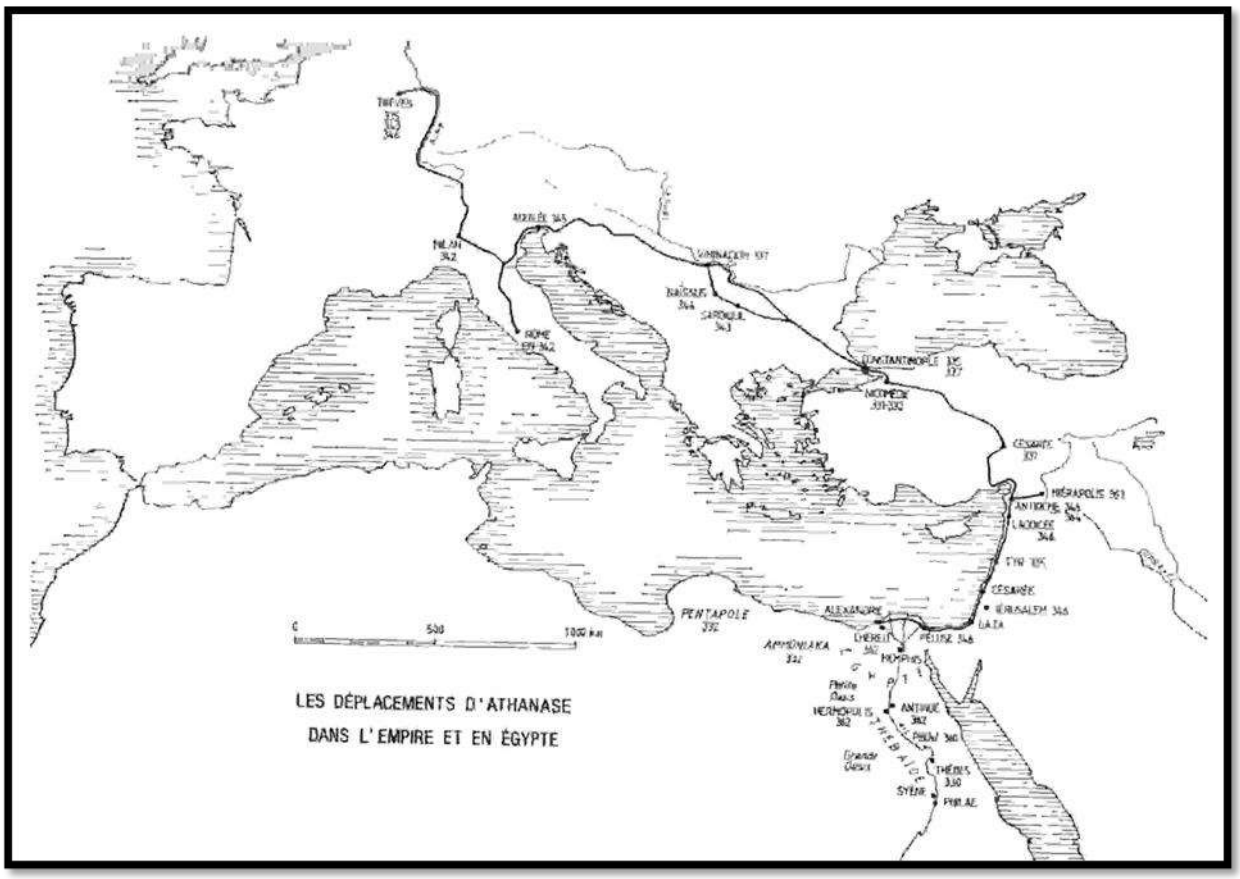
Mapa I. Cidade de Alexandria



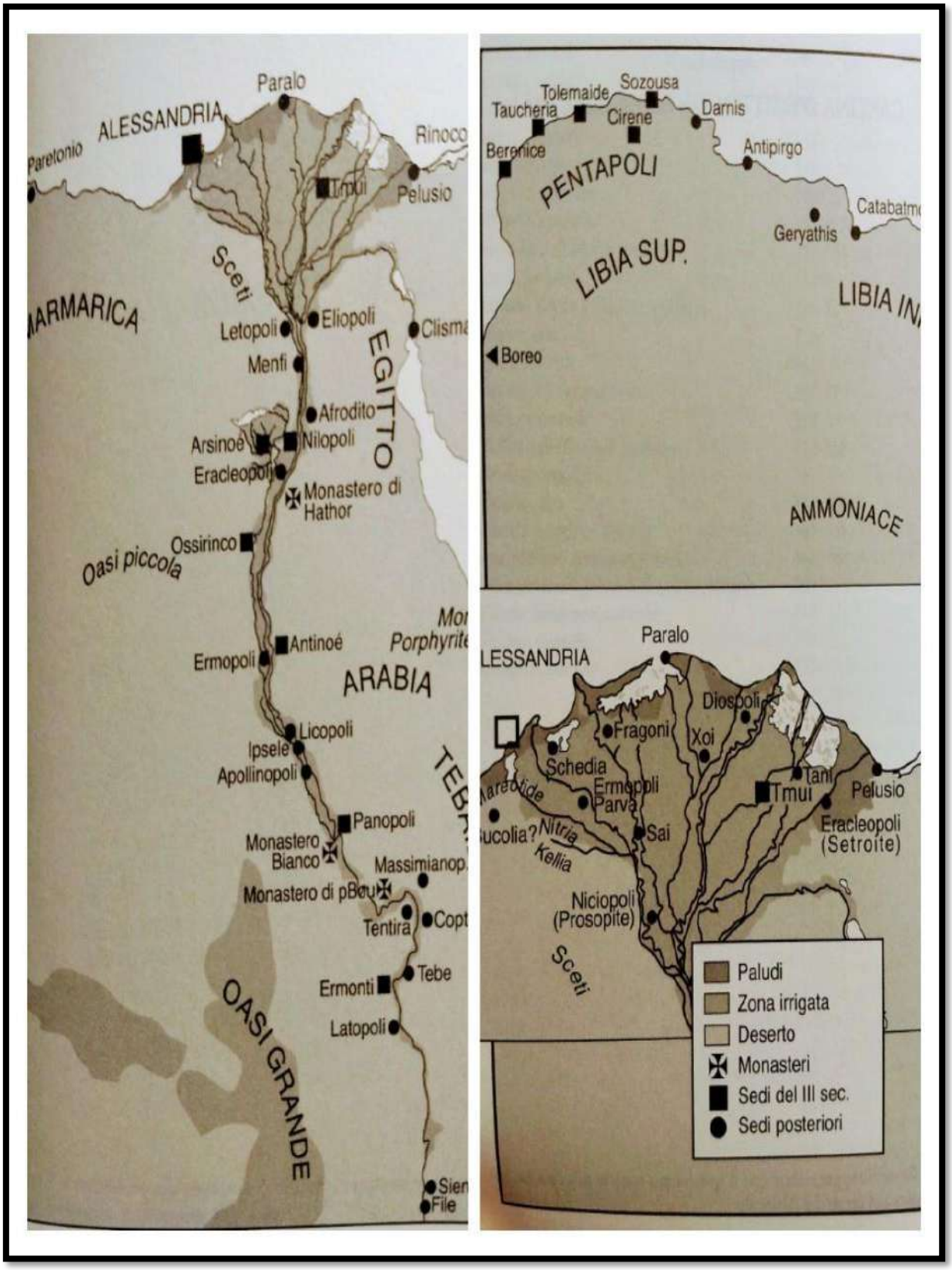
Mapa II. Plano da Cidade de Alexandria



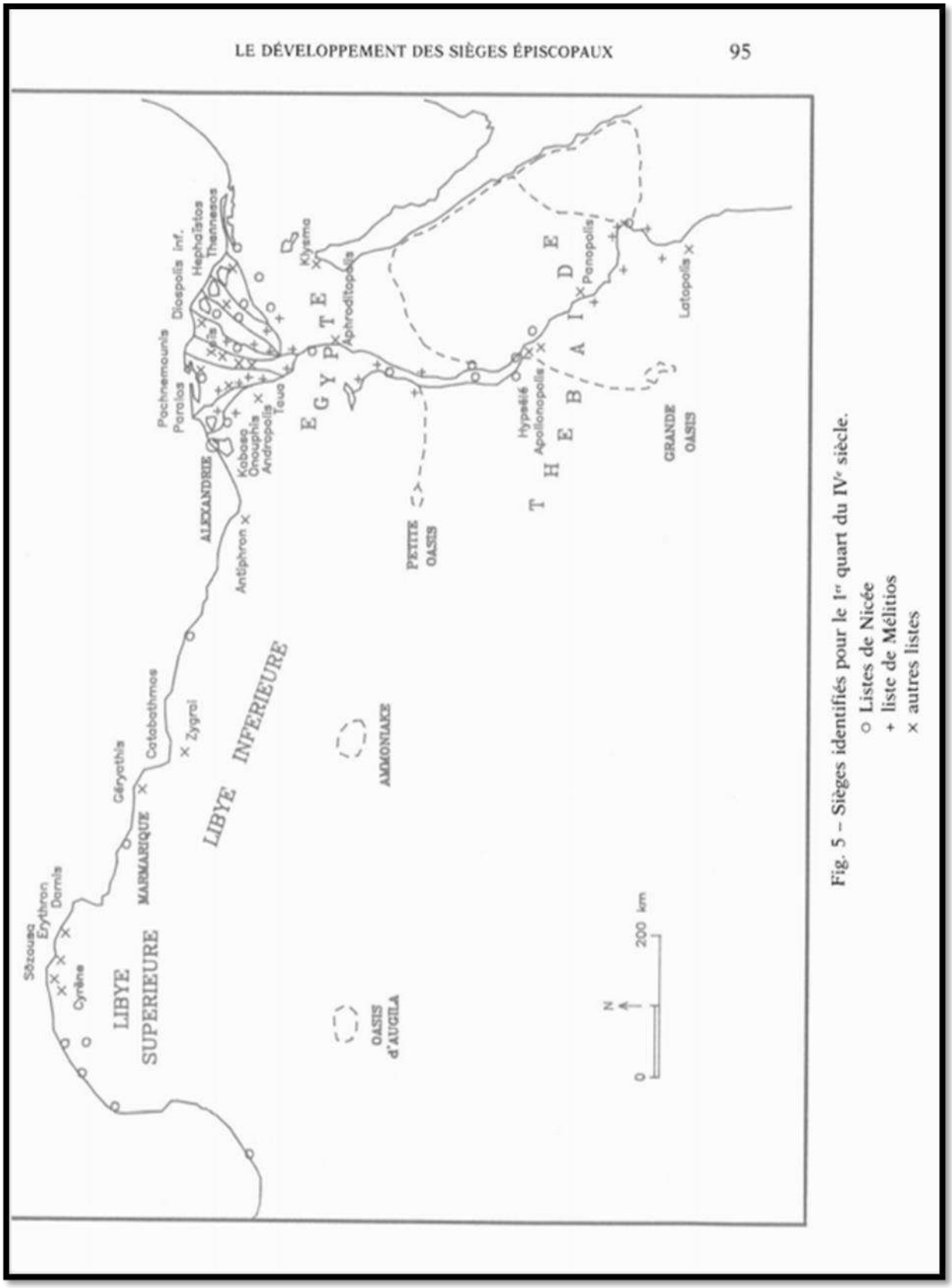
Mapa III. Deslocamentos de Atanásio pelo Império Romano e no Egito



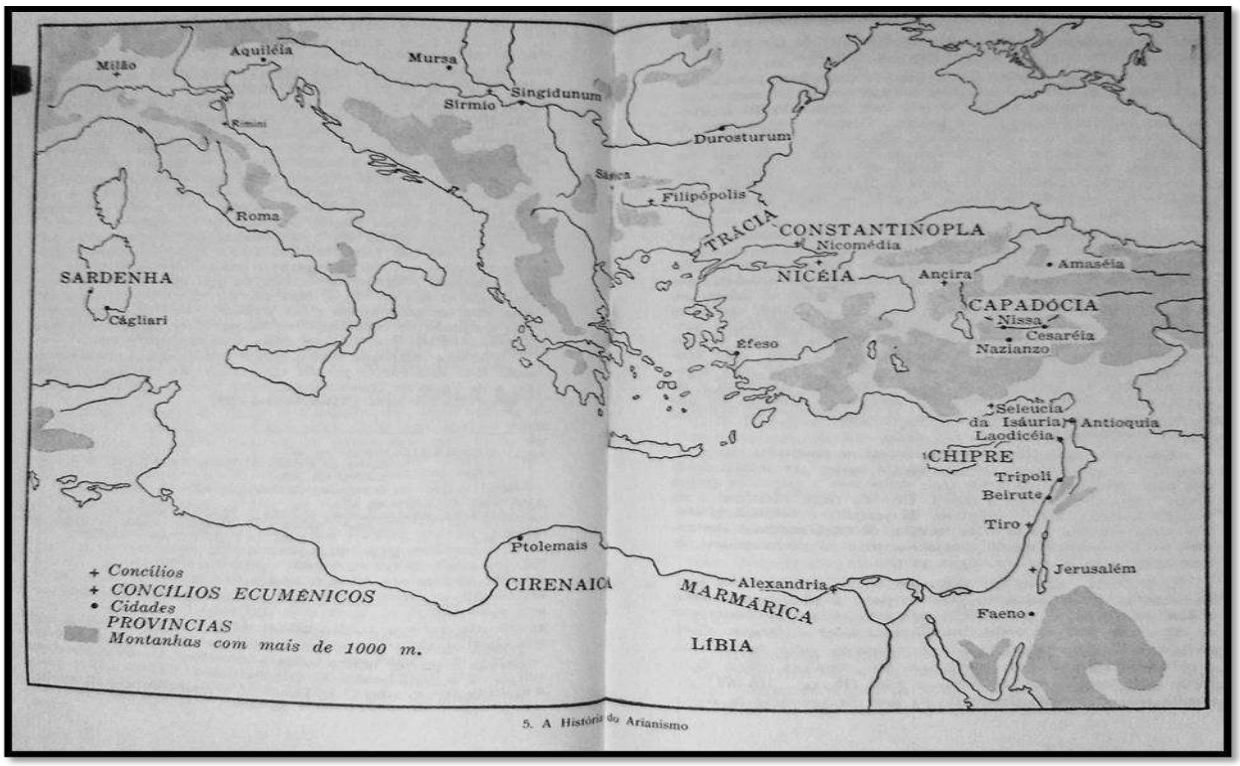
Mapa IV. Comunidades e sedes episcopais no Egito



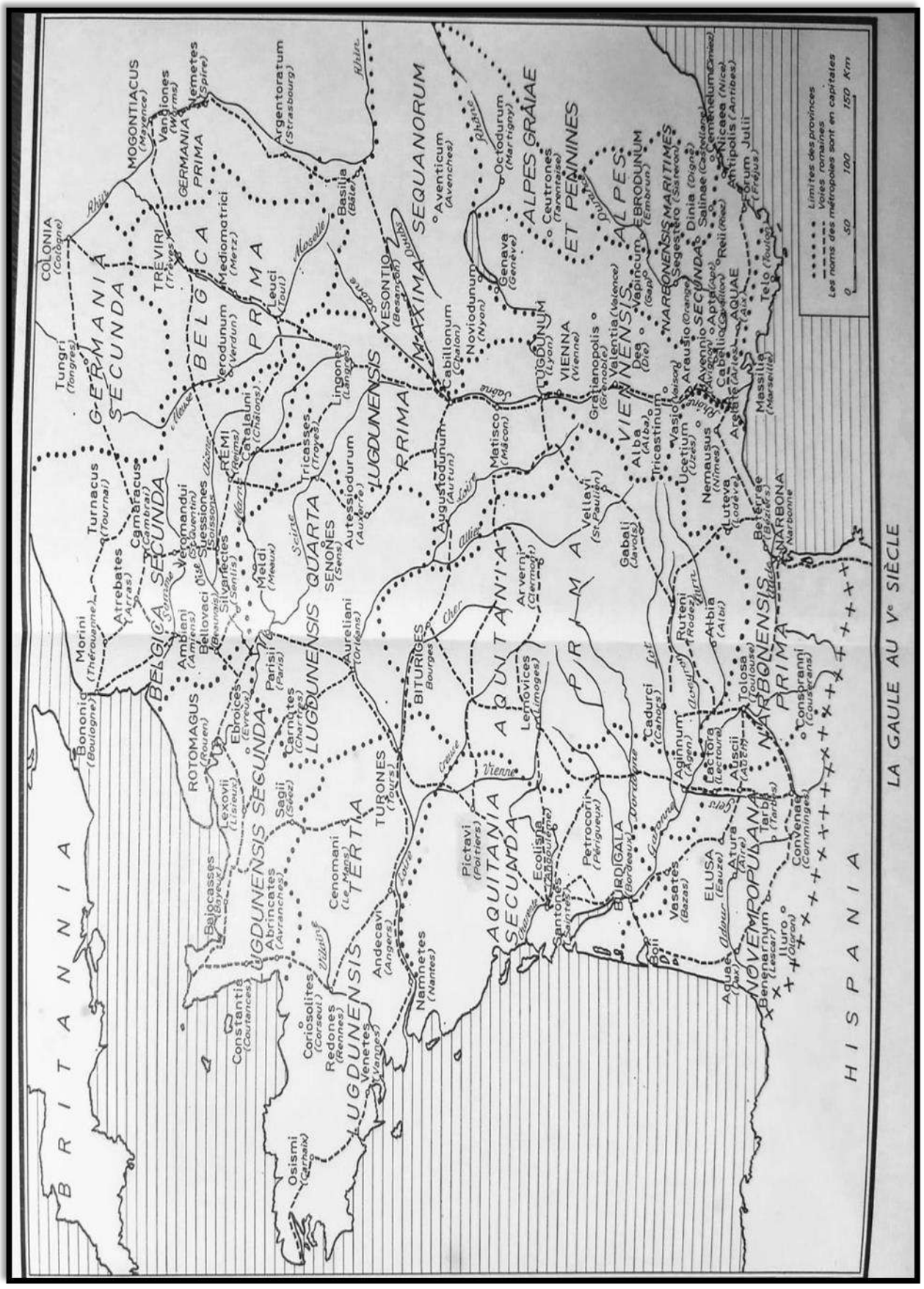
Mapa V. Cristianismo no Egito no fim do século IV



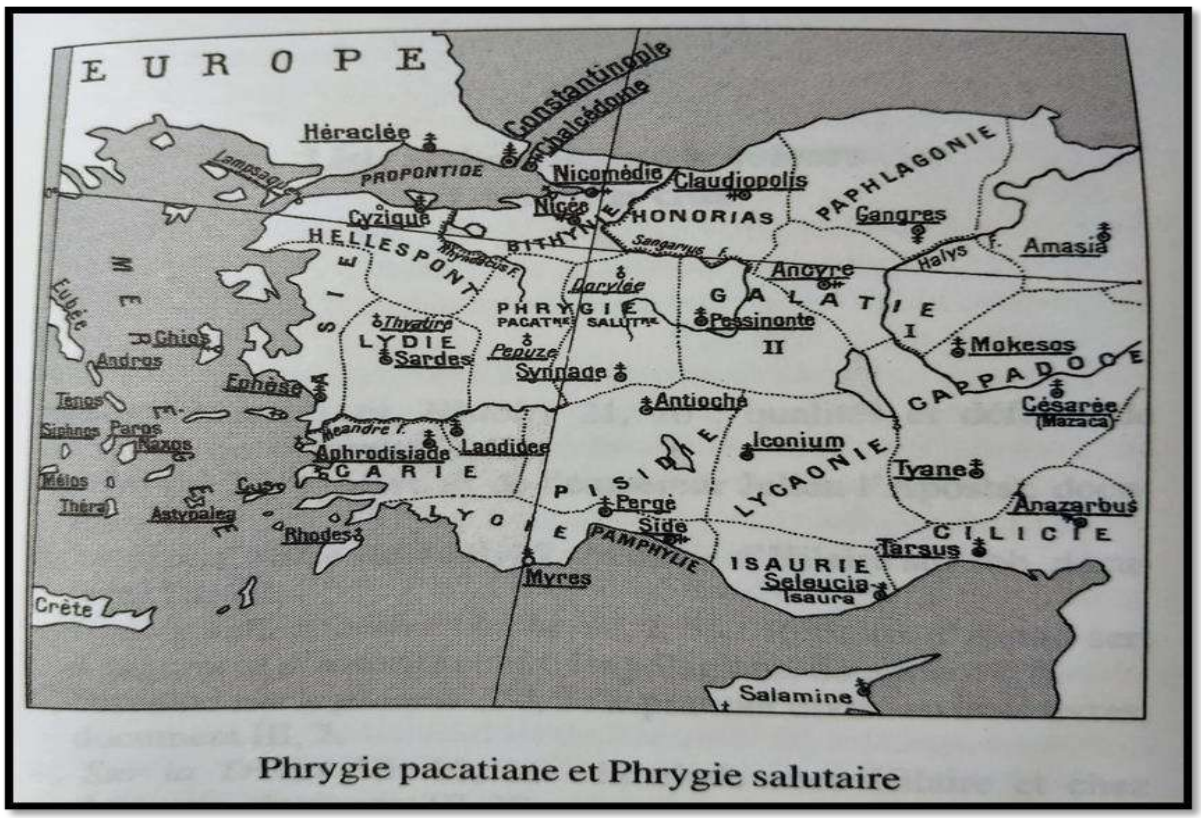
Mapa VI. Alguns concílios arianos (DANIÉLOU & MARROU, 1966, p. 272-273)



Mapa VII. Regiões da Gália romana no século V



Mapa VIII. Regiões da Frígia, Oriente Médio, por onde Hilário circulou



Anexo I – Grupos eclesiásticos no século IV

Lança-se mão aqui de uma importante classificação proposta por Helena Amália Papa (2009, p. 144). No entanto, são necessárias algumas ressalvas em relação a tal tabelação, uma vez que as posturas dos bispos e do próprio imperador se modificavam/adaptaram ao longo do debate, de modo que o ortodoxo em um momento se torna herético em outro momento. Por mais relevante que possa ser essa visão sinóptica, o presente trabalho parte do entendimento de que não havia um espaço isolado para os bispos praticarem as suas teologias, mas as suas ideias teológicas, políticas, sociais, econômicas estavam todas juntas, não existindo campos isolados para cada uma dessas esferas: todas giravam no mesmo rolamento. A presente tabela consiste, portanto, em uma adaptação ao nosso caso específico.

	ANOMEOS	**HOMEOS**	**HOMEOUSIANOS**	**HOMOOSIANOS**
Nome em grego	ανομοιος “anomoios” (Cristo é diferente do Pai)	ομοιος “homoios” (Cristo é semelhante ao Pai em tudo)	ομοιουσιος “homoiousios” (Cristo é semelhante ao Pai em tudo, segundo as Escrituras)	ομοουσιος “homoousio” (consubstancial) O filho é consubstancial ao Pai, ou seja, da mesma substância
Principais bispos	Aécio de Antioquia, Eunômio de Cízico, presbítero Filostórgio, (historiador), Pemênio de Constantinopla, Eudóxio de	Valente de Mursa, Ursácio de Singiduno e Saturnino de Arles	Basílio de Ancira Eusébio de Constantinopla, Jorge de Leodicea, Marcedonio de Constantipopla, Cecropio de	. Hilário de Poitiers, Atanásio de Alexandria, Lúcifer de Cagliaris, Dionísio de Milão, Eusébio

	Antioquia, Cândido da Lídia, Arriano de Iônia, Florêncio de Constantinopla, Eudóxio de Antioquia, Talo de Lesbos, Eudóxio de Antioquia, Euprônio da Galácia e da Capadócia, Juliano da Cilícia, Serras, Estevão e Heliodoro, bispos da província romana do Egito.		Nicomedia, Eugenio de Nisea Eustácio de Sebaste	de Vercelli e Libério de Roma
Concílios favoráveis	Concílio de Sírmium 357 d.C.	Concílio de Constantinopla 360 d.C.	O Atanásio de Alexandria conseguiu conciliar esse grupo com os nicenos em 362 d.C., durante o Concílio dos Confessores.	Concílio de Niceia 325 d.C. Concílio de Constantinopla 381 d.C. Credo impostopor Teodósio como religião oficial do Império Romano

Formas que são citados na historiografia	Anomeos; Neoarianos; Arianos radicais; Eunomeanos; Nova geração; ariana.	Homes; Arians; Homoianos.	Eusebianos; Semiarianos; Homeusians. Após a morte de Eusébio de Cesaréia se tornaram cambiantes: uniram-se aos nicenos ou aos arianos	Nicenos; Ortodoxos.