Política e Religião no Baixo Império: a construção da mística imperial segundo a Apologia ao Imperador Constâncio de Atanásio de Alexandria

Gilvan Ventura da Silva[1]

A história do Baixo Império romano, a qual compreende, grosso modo, o período entre a segunda metade do século III e o final do século V d.C., representa em nosso entender um momento de ampla redefinição dos parâmetros da vida social até então vigentes, agregando-se ao modus vivendi herdado da República, mas progressivamente alterado ao longo dos três primeiros séculos da Era Cristã, um conjunto de novas concepções e atitudes que, modificando ou excluindo o patrimônio sociocultural anterior, propiciam a emergência de uma sociedade que, embora se proclamando continuadora da Res Publica de outrora, possui características específicas que por sua vez exigem uma investigação hábil o suficiente para revelar o conteúdo e circunscrever os limites de tais especificidades. No que diz respeito aos fenômenos de natureza político-religiosa, domínio no qual se situa a maior parte das considerações que pretendemos apresentar no decorrer desta exposição, observamos no período mencionado um movimento amplo e progressivo de reconceitualização do divino e do sagrado e de reestruturação dos canais pelos quais se tinha acesso ao mundo das potestades sobrenaturais. Conforme propõe Peter Brown (1984:116 ss.), talvez a inovação mais significativa do Baixo Império em termos religiosos, à parte a afirmação irreversível do cristianismo e do monoteísmo a ele vinculado, tenha sido a ruptura com o dito "modelo de paridade" ainda operante em meados do III século. As relações dos homens com as divindades, seguindo a lógica desse modelo, eram em sua maioria não mediatizadas, de modo que ao fiel era permitido um contato direto com o sobrenatural. Naturalmente que os especialistas em assuntos religiosos desempenhavam um papel importante tanto nas cerimônias oficiais e públicas quanto nos cultos privados, a exemplo dos pontífices que, agrupados em collegia, continuavam a reverenciar as divindades protetoras do Império, e dos sacerdotes dos cultos de mistério, responsáveis pela iniciação dos neófitos entregues aos seus cuidados. Entretanto, o princípio radicalmente novo que será introduzido na sociedade romana de então, quer em meios pagãos ou cristãos, é o

da existência de indivíduos que, portando qualidades excepcionais que os distinguem do vulgo, reivindicam o monopólio das relações com o mundo divino.

A difusão e progressiva aceitação de um pensamento desse tipo conduzia diretamente à desqualificação de qualquer contato direto e, digamos, "informal" entre os homens, tomados na sua totalidade, e os deuses, contato esse cujo veículo mais recorrente foi, durante muito tempo, a experiência onírica, definida por Peter Brown (1984:130) como o paradigma da fronteira aberta, pois, quando o "indivíduo estava adormecido e seus sentidos corporais estavam em repouso, a fronteira se abria largamente entre ele e os deuses". A contrapartida do esvaziamento dessa capacidade do homem antigo de estabelecer por si mesmo contatos com o mundo divino foi a ascensão de indivíduos que se apresentavam como os seus legítimos representantes, passando a desfrutar com isso de um estatuto privilegiado no seio das suas comunidades e operando uma rigorosa distinção entre o que era lícito e o que era ilícito em matéria de religião. Assim é que vemos surgir a figura do bispo, do santo, do mártir, do filósofo de ascendência teúrgica, todos aspirantes a uma relação com o sobrenatural identificada com atributos de positividade, uma vez que vinculada a fontes celestiais e transcendentes de poder capazes de produzir a elevação das almas daqueles que delas fizessem uso. O que se esboçava, então, era a construção de uma certa identidade, que conferia a esses indivíduos um prestígio sem precedentes no mundo romano. Esse processo não comportava, entretanto, apenas a delimitação de um locus celeste e extra-mundano de onde, mediante a permissão de Deus ou dos deuses, emanavam os poderes utilizados por alguns agraciados para operar na sociedade mediante a produção de atos excepcionais, maravilhosos e benéficos. Ao mesmo tempo, reiterava-se com intensidade a censura a qualquer relação com o mundo invisível que fugisse aos cânones aceitos por determinado grupo, taxando-se essa relação de demoníaca, diabólica, e, por isso mesmo, vinculada a formas terrestres, malignas e desprezíveis de manipulação das potestades, donde resulta a oposição que se institui entre o santo e o feiticeiro, entre a magia e o milagre.

No interior de todo esse amplo movimento de reelaboração qualitativa das relações entre o homem e o sobrenatural no Baixo Império, insere-se com evidência e especial relevância as transformações observáveis em torno da mística que cercava o imperador. De fato, numa sociedade que assiste à ascensão de indivíduos que se dizem dotados de poderes espirituais legítimos e exclusivos, os supremos detentores do poder político não poderiam abdicar do seu direito de compartilhar dessa mesma capacidade, e isso pelo fato de que religião e política sempre estiveram unidas no mundo romano, fosse em âmbito geral ou específico. Em âmbito geral, porque o imperador revestia-se, ao lado das atribuições militares e administrativas, da dignidade de sumo pontífice do culto oficial romano, com a incumbência de zelar pela manutenção da pax deorum, que garantia a salvaguarda do

Estado. Em âmbito específico, porque, em nossa opinião, o exercício de poderes sobrenaturais era entendido como um instrumento da práxis política efetiva, favorecendo de todas as formas possíveis o cumprimento das tarefas de governo, o que representa uma das razões pelas quais observamos, frente a um contexto de fragmentação iminente, como o vivido pelo Império no III século, a potencialização da majestade imperial, no sentido de dotar o soberano de atributos que o convertiam numa autêntica divindade, o que lhe conferia a primazia na relação com o sobrenatural e a possibilidade, assim, de resolver todos os desafios que se colocavam ao governo. O que se busca, desse modo, é uma identificação estrita e incontestável entre o soberano e a divindade, a qual havia sido almejada desde cedo por soberanos como Nero, Calígula e Domiciano, mas apenas manifestada de modo duradouro por Aureliano, o primeiro a se autoproclamar oficialmente deus et dominus natus, imprimindo essa legenda nas moedas que emitiu (Cook, 1939:359). Talvez, em termos simbólicos, a expressão mais contudente dessa identificação resida na fixação, por Diocleciano, do rito da adoratio, a cerimônia segundo a qual diante do imperador ou da sua imagem os súditos deveriam se ajoelhar – prosternatio – e beijar a barra do seu manto. Acerca desse assunto, é digno de nota que não apenas a própria pessoa do imperador era objeto de adoração, mas igualmente todas as suas representações iconográficas, uma vez que a imagem do soberano e o seu protótipo apresentavam, no Baixo Império, uma estreita conexão, como afirma Larissa Bonfante (1964:408).[2] O objetivo da potencialização da majestade imperial assim atingida foi, sem dúvida, colocar a pessoa do imperador ao abrigo de qualquer ameaça temporal, pois, na condição de entidade divina, não poderia jamais ser privado do cargo que ocupava pelos caprichos da natureza humana, tanto que, num fragmento de Pedro Patrício, vemos Aureliano declarar a um grupo de soldados amotinados que eles não deveriam acreditar que o destino do imperador encontrava-se em suas mãos, pois apenas os deuses eram responsáveis pela investidura de um Augusto e por seu tempo de reinado (COOK, 1939:360). Por outro lado, uma vez garantida a permanência do imperador no cargo, tornava-se então possível implementar medidas que pudessem, a médio prazo, gerar resultados positivos, façanha que só foi alcançada com Diocleciano, o primeiro a conseguir reinar por duas décadas desde Septímio Severo e, fato inédito, transmitir em vida a púrpura.

Em se tratando da sacralização da figura imperial, constitui um erro freqüente acreditar que a cristianização do Império, após o término da última perseguição (303-311), foi suficiente para reverter esse processo, o que não procede, em virtude do acordo tácito certamente celebrado entre Constantino e os líderes da Igreja, por volta de 312, segundo o qual a adoratio instituída por Diocleciano foi mantida sem reservas. Somente o culto prestado à sua imagem é que suscitava um certo desconforto aos bispos, mas, mesmo assim, essa prática permaneceu até 425, ano em que foi

suprimida oficialmente por Teodósio e Valentiniano IIII, como demonstra Babut em seu artigo "L'adoration des les empereurs et les origines de la pérsecution de Dioclétien" (1916:228). A proximidade do soberano com o divino era um fato indiscutível, tanto que, após Constantino, a devotio, o juramento de fidelidade do populus romanus, passou a ser prestado ao imperador e à Santíssima Trindade, enquanto que nas cerimônias litúrgicas, como as do Domingo de Ramos e da Quinta-Feira Santa, o imperador tomava o lugar de Cristo, chegando inclusive a imagem de ambos a se confundir nas representações pictóricas (Ullman 1983:35-36). Em termos conceituais, é muito difícil precisar em que ponto terminava a natureza humana dominus e começava a sua natureza divina, como se depreende da seguinte passagem extraída da obra *Les institutions militaires*, de Vegécio, ele próprio um cristão (II,V):

> Os soldados juram por Deus, pelo Cristo e pelo Espírito Santo, e pela Majestade do imperador que após Deus deve ser o primeiro objeto do amor e da veneração dos povos, pois desde que ele foi declarado Augusto, lhe são devidas uma fidelidade inviolável e uma homenagem constante, como a imagem viva da divindade, e é servir a Deus na guerra e em tudo servir fielmente o príncipe que reina por sua graça.

A conversão do soberano no Baixo Império em uma teofania não foi, evidentemente, um acontecimento assimilado da mesma forma por todos os segmentos que compunham a sociedade romana da época. Decerto entre a população camponesa dispersa pelos cantões do Império e a elite pagã da cidade de Roma, só para citar dois exemplos nitidamente contrastantes, produziram-se as mais distintas interpretações a respeito da natureza do próprio imperador: se integralmente divina, integralmente humana ou constituída pela combinação desses elementos de infinitas maneiras. Para os cristãos, pelo menos os mais devotos, não cabe dúvida de que a adoração dos imperadores aparecia como uma apostasia, constituindo a recusa à adoratio um dos móveis da grande perseguição deflagrada contra eles por Diocleciano. A ascensão de Constantino, com todas as benesses que isso significou para os cristãos, não implicou um abandono puro e simples da concepção teofânica do poder imperial, conforme mencionamos. Contudo, é certo que os líderes cristãos possuíam a sua própria compreensão acerca do grau de majestade divina que cercava o basileus, contribuindo assim, com os seus escritos, para fixar atributos da mística imperial expressos em conformidade com a tradição cristã, da qual eram depositários e transmissores. Para efeitos desse trabalho gostaríamos de analisar o testemunho de um desses bispos, Atanásio de Alexandria, contido em sua obra *Apologia ao imperador Constâncio*, escrita por volta de 355.[3]

Atanásio, eleito bispo de Alexandria, em

junho de 328, para o lugar do patriarca Alexandre, falecido em abril do mesmo ano, foi, durante cerca de meio século, o principal defensor do credo de Nicéia contra o arianismo, convertendo-se num adversário temido e detestado por todos os adeptos da doutrina de Ário, em especial Eusébio de Nicomédia, Valente de Mursa e Ursácio de Singinidum, os quais gozavam de grande influência junto à corte. Diante de uma sociedade que estava buscando uma nova definição do lugar ocupado pelo sagrado no mundo, ao mesmo tempo que discutia as possibilidades de contato entre os planos visível e sobrenatural, o arianismo expressava as incertezas de alguns setores da Igreja com o estatuto conferido ao Logos, tido até então como o mediador entre um Deus transcendente e os homens, mas sem deixar Ele mesmo de ser Deus e por isso dotado de poderes de criação assim como de redenção, o que em última análise contradizia o próprio princípio de transcendência que se acreditava ser uma das principais características da divindade judaico-cristã (GWATKIN 1936:118). A solução proposta para esse impasse por Ário, sacerdote da diocese de Alexandria, conduzia diretamente à dissociação entre o Pai e o Filho, de modo que somente ao primeiro deveriam ser reservados os atributos de eternidade e de imutabilidade, sendo então o Verbo destituído da sua condição de semelhança com o Pai, para ser assimilado ao conjunto dos seres criados num determinado momento pela vontade divina, embora numa posição sem dúvida superior aos demais (ERMONI 1900:476).

A negação da divindade de Cristo por Ário e seus discípulos suscitou uma pronta reação por parte do patriarca de Alexandria, que culminou na excomunhão dos arianos, determinada por um sínodo local (320). A polêmica, contudo, não foi superada. Muito pelo contrário, restrito inicialmente ao norte da África, o conflito logo se converteu num problema comum a todo o Império, o que redundou na convocação, por Constantino, do Concílio de Nicéia, o primeiro grande evento de caráter ecumênico, que pretendia estabelecer uma orientação ortodoxa para o conjunto das comunidades cristãs, tanto a Oriente quanto a Ocidente, o que não deixava de ser um acontecimento notável, levando-se em consideração que, até esse momento, a supervisão daquilo que era ensinado nas igrejas dependia em grande medida da formação doutrinária adquirida pelos bispos, sem a observância de um credo único (GWATKIN 1936:120). O concílio, como se sabe, rejeitou os princípios arianos e reafirmou a equivalência entre o Pai e o Filho mediante a adoção do termo "homoousios" (de mesma substância) para identificar o Logos. Contando com a aprovação do imperador, a fórmula de Nicéia foi aceita fundamentalmente pelos patriarcas das sés ocidentais, enquanto que no Oriente a tradição subordinacionista que se encontrava subjacente às doutrinas de Ário impedia uma adesão incondicional ao homoousios, o que cedo reacendeu as disputas que pareciam solucionadas com o Concílio de Nicéia.[4]

Nos anos que se seguiram a 325, o desenvolvimento da questão ariana encontrou -se condicionado pela

interferência direta da casa imperial nos assuntos eclesiásticos. Constantino reinicia a crise entre os bispados em 335, ao acolher as decisões do Concílio de Tiro-Jerusalém convocado por ocasião da consagração da Igreja do Santo Sepulcro, exilando Atanásio (7 de novembro de 335, cf. DRAKE 1986:193) e determinando a reinvestidura de Ário no seu cargo de presbítero. A partir daí, assistiremos a uma seqüência de acontecimentos cuja cronologia é muitas vezes difícil ou mesmo impossível de precisar, intensificando-se o confronto entre niceianos e arianos os quais, por sua vez, se fragmentarão num conjunto de tendências, variando dos mais radicais até os mais moderados. De qualquer maneira, parece-nos que uma variável essencial para o prolongamento da questão ariana após 335 foi o interesse manifesto pelo imperador com relação ao assunto. Morto Constantino, em 337, o Império passa às mãos dos seus três herdeiros diretos, Constantino II, o primogênito, Constante e Constâncio II. Por um acordo obtido com a conferência de Viminacium, Constantino II recebe o governo de todo o Ocidente, mantendo Constante, então radicado na Ilíria, sob sua tutela, ao passo que Constâncio II detém o controle sobre a Trácia, Egito e demais províncias orientais (PIGANIOL 1972:82-83; STEIN 1959:132). Um pouco depois, a guerra civil é deflagrada entre Constantino II e Constante (340), sucumbindo o primeiro no conflito. De 340 a 350, o Império conta com dois soberanos, um reinando a Ocidente e o outro a Oriente, até que, em 350, a usurpação de Magnêncio conduz à supressão de Constante. Em 353, é o próprio usurpador que vem a ser eliminado por Constâncio II, o qual se consagra como único governante do orbis romanorum.

Durante todo o tempo de governo de Constâncio II, as questões de ordem religiosa ocuparam boa parte da agenda de governo. Deixando de lado as medidas adotadas contra o paganismo, podemos dizer que o imperador conservou sempre uma atitude de extrema autoridade frente à ecclesia, interferindo diretamente nos rumos da Igreja com a competência de quem se declarava bispo dos bispos (STEIN, 1959:146) e próximo das estrelas (PIGANIOL 1972:101). Na realidade, o conjunto de ações perpetradas por Constâncio II em prol dos arianos, dentre as quais merecem especial destaque os dois exílios de Atanásio, em 339 e 356, a deposição de Libério, patriarca de Roma, em 355, e a produção da 4ª fórmula de Sirmium (22 de maio de 359), de nítida tendência ariana, cuja aceitação foi obtida pela força, atestam um controle estrito exercido pelo imperador sobre a Igreja, o que encontra a sua justificação ideológica na produção de uma mística imperial de inspiração cristã que faz do soberano o vértice da hierarquia religiosa, o ponto de interseção entre o mundo terrestre e o divino, o supremo responsável pela intermediação homem/divindade, o legítimo sucessor do Fillho até o retorno deste no dia do Juízo Final. Assim é que, se para os cristãos o imperador não é Deus em si mesmo, a sua dignidade, majestade e soberania derivam diretamente do plano celeste com uma intensidade tal que não admite concorrentes na comunicação com o mundo sobrenatural, devendo-se recordar aqui que, durante o

reinado de Constâncio II, não estava consolidado ainda o princípio segundo o qual o patriarca de Roma era o responsável pela liderança da ecclesia. Elementos que atestam essa primazia religiosa de Constâncio II podem ser encontrados na Apologia de Atanásio.

No texto de Atanásio, elaborado para ser lido em presença do soberano como testemunho de inocência do autor perante as acusações de que era vítima, Constâncio II surge como único herdeiro do Império pela vontade de Deus (Apol. 10 e 11), ao mesmo tempo que possui o dom da onisciência, em função do auxílio divino, conforme se encontra estabelecido na seguinte passagem do Eclesiástico citada pelo autor: "No teu pensamento não maldigas o soberano, pois o pássaro celeste lhe reportará tua palavra e o mensageiro alado os teus propósitos" (Apol. 3). Além de ser dotado de onisciência, o soberano conta ainda com a sabedoria e a Verdade, emanadas de Deus (Apol. 5 e 100), para governar, não sendo admitido, pela graça divina, que se profiram mentiras em presença do basileus (Apol. 1). Therapontes divino (Apol. 12), Constâncio II aparece na Apologia, no contexto em que Atanásio se defende da acusação reconhecidamente verdadeira de haver celebrado culto numa Igreja em construção sem a devida permissão imperial, como o responsável último pelas funções místicas que o templo cristão exerce na sociedade romana. De fato, por meio do discurso de Atanásio compreendemos que as igrejas representavam para os cristãos da época um espaço sagrado, cercado de muros e portas, onde os fiéis se colocavam ao abrigo dos pagãos para celebrarem os votos de saúde pelo soberano (Ap. 14, 16, 17), donde resulta a seguinte justificativa do seu ato, sustentada por Atanásio: "As igrejas eram muito estreitas, o povo aí se concentrando em grande número, desejava se dirigir ao deserto; o que era necessário fazer? — No deserto não há portas e todos aí têm livre acesso. A casa do Senhor, ao contrário, possui muros e portas. Ela marca a diferença entre os homens de Deus e os profanos."

Pois bem, sendo o templo um símbolo da vitória do sagrado sobre o profano e da ordem sobre a dispersão, a sua existência depende diretamente do imperador, pois por sua determinação é que a construção é feita (Apol. 17), ao passo que a consagração definitiva do lugar só é obtida por ocasião da cerimônia de dedicação celebrada em sua presença (Apol. 18). O imperador, dessa forma, reveste-se de uma dignidade sem precedentes dentro da liturgia cristã, pois, como supremo mediador entre o céu e a terra, cabe a ele a tarefa de sacralizar o espaço do culto mediante a sua presença, e assim garantir a própria sobrevivência da Igreja. Nesse sentido, torna-se bastante significativa a maneira pela qual Atanásio identifica Magnêncio no texto do discurso, taxando-o de diabólico (Apol.6), gênio maldito, possuído pelo diabo e sacrílego, por haver consultado feiticeiros e adivinhos (Apol. 7). O usurpador é então censurado por ter recorrido ao domínio terrestre da manipulação do sobrenatural, o que se constitui num importante argumento contra a sua ação visando ao poder. Constâncio II, como cristão, é soberano pela graça de Deus, e, por isso mesmo, detentor da legitimidade

plena para governar, ao passo que Magnêncio, adepto de práticas pagãs condenadas pela Igreja, é um renegado a serviço de poderes demoníacos, estabelecendo-se assim uma importante distinção de natureza religiosa entre ambos. Em termos ideológicos, Constâncio II seria assim o veículo por meio do qual a sacralidade divina dissemina-se no mundo, o que equivale a considerá-lo defensor supremo do próprio dom da vida, um pouco à semelhança do próprio Cristo, ao passo que Magnêncio seria o portador da dessacralização, de tudo o que contraria as leis divinas, subverte a natureza e rompe a possibilidade de contato dos homens com Deus.

A obra de Antanásio representava uma declaração de inocência diante da perseguição movida contra o patriarca pelos seus adversários, o que justifica os inúmeros apelos ao longo do texto à bondade (philantropia) e piedade (eusebeia) de Constâncio II, esforçando-se o autor por demonstrar a falsidade das calúnias perpetradas pelos arianos sem em nenhum momento acusar o soberano de conivência com os mesmos, muito embora a aceitação do arianismo pelo imperador e a sua disposição de resolver as querelas cristológicas em detrimento do credo de Nicéia e da pessoa de Atanásio, o principal oponente dos arianos, fosse por essa época uma realidade evidente. No entanto, em face da política de intervenção de Constâncio II nos assuntos de ordem religiosa, tendo mesmo chegado a proclamar, num edito compilado no Código Teodosiano (XVI, 2, 16), que "os supremos conhecimentos religiosos antes que as funções públicas ou os trabalhos corporais são o sustentáculo da República" (apud PIGANIOL, 1972: 121), a única possibilidade de se reverter a investida ariana seria por intermédio do beneplácito imperial. Sendo assim, Atanásio, mesmo com plena consciência de que as acusações feitas contra ele contavam com a aprovação de Constâncio II, exime-se de qualquer ataque frontal ao imperador, uma vez que o seu cargo de bispo de Alexandria só poderia ser mantido por decisão expressa da casa imperial, não havendo nenhuma outra autoridade, mesmo eclesiástica, à qual pudesse recorrer. Convertido em dominus todo-poderoso, Constâncio II se apresentava, tanto em termos práticos quanto ideológicos, como o representante por excelência da divindade cristã no Império, interferindo diretamente em todos os assuntos relativos à Igreja, da mesma forma como havia proscrito com disposição férrea as práticas de adivinhação e magia, o que equivalia a restringir sobremaneira a esfera autônoma de atuação de outros indivíduos que pudessem de algum modo dividir com o imperador o monopólio do sagrado. Assim, fossem bispos, santos, feiticeiros ou mártires, todos encontravam limite para a sua atuação sobrenatural na pessoa venerável do soberano, vértice por onde o divino alcançava o mundo e se disseminava nele até o momento em que, conforme prescrito pelas Escrituras, o Logos retornasse para proceder ao Juízo Final. ■

Bibliografia

ATHANASE D'ALEXANDRIE. **Apologie a l'empereur Constance**. Introduction, texte critique, traduction et notes de Jan-M. Szymusiak. Paris: Du Cerf, 1958.

BABUT, E-Ch. L'adoration des empereurs et les origines de la pérsecution de Dioclétien. **Revue Historique**. Paris, t. CXXIII, p. 225-252, set./déc., 1916.

BEURLIER, E. Le culte rendu aux souverains dans l'Antiquitè grecque et romaine. **Revue des questions historiques**, Paris, t. VII, p. 5-56, 1892.

BONFANTE, L. Emperor, god and man in the IV century. **La parola del passato**, Napoli, fasc. XCIX, p. 401-427, 1964.

BROWN, P. **Genèse de l'Antiquité Tardive**. Paris: Gallimard, 1984.

_____. Approaches to the religion crisis of the third century A. D. **The English historical review**, London, v. LXXXIII, n ° 328, p. 543-558, july 1968.

_____. **La societè et le sacré dans l'Antiquitè Tardive**. Paris: Du Seuil, 1985.

CERFAUX, L. & TONDRIAN, J. **Le culte des souverains**. Tournai: Desclée & Co., 1957.

CHAMARD, F. S. Maximin de Trèves, S. Athanase et les semi-ariens. **Revue des questions hiistoriques**, Paris, t. 2., p. 66-96, 1867.

CHASTAGNOL, A. **L'évolution politique, sociale et économique du monde romain de Dioclétien à Julien**. Paris: Sedes, s/d.

CHUVIN, P. **Chronique des derniers paiens**. Paris: Les Belles Lettres/Fayard, 1990.

COOK, S. A. et al. **The Cambridge Ancient History**. London: Cambridge University Press, 1939, v. XII.

DAGRON, G. **Empereur et prêtre**. Paris: Gallimard, 1996.

DANIÉLOU, J. & MARROU, H. **Nova história da Igreja**: dos primórdios a São Gregório Magno. Petrópolis: Vozes, 1984.

DRAKE, H. A. Athanasius' first exile. **Greek, Roman and Byzantine studies**, Durham, v. 27. N. 2, p. 193-204, 1986.

DUMONT, E. Saint Libérius: son exiil, sa prétense faiblesse, son triomphe. **Revue des questions historiques**, Paris, t. 1, p. 124-167, 1866.

ERMONI, V. La crise arienne. **Revue historique**, Paris, t. 100, p. 1-37, jan./avr. 1909.

FERNÁNDEZ, G. El edicto de 353: estudio de la politica de Constancio II en relación a la Iglesia Occidental. **Memorias de Historia Antigua**, Oviedo, VII, p. 129-146, 1986.

FOWDEN, G. The pagan holy man in late antique society. **Journal of hellenic studies**, London, n ° 102, p. 33-59, 1982.

GIRARDET, R. **Mi os e mitologias políticas**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1987.

GWATKIN, H. M. & WHITNEY, J. P. **The cambridge medieval history**. V. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1936.

LANÇON, B. **Rome dans l'Antiquitè Tardive** (312-604). Paris: Hachette, 1995.

MAZZARINO, S. **Aspetii sociali del quarto secolo**. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1951.

MESLIN, M. **Les ariens d'Occidente**. Paris: Du Seuil, 1967.

PALANQUE, J. R. **Le Bas-Empire**. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

PIGANIOL, A. **L'Empire chrétien**. Paris: Hier, 1972.

STEIN, E. **Histoire du Bas-Empire**. Paris: Desclée du Brower, 1959.

ULLMAN, W. **Historia del pensamiento politico en la Edad Media**. Barcelona: Ariel, 1983.

VÉGÈCE. Les institutions militaires. In: NISARD, M. (org.). **Ammien Marcellin, Jornandès, Frontin, Végèce, Modestus**. Paris: Firmin Didot Frères, 1860, p. 125-373.

Notas

1 Professor de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo.

2 Larissa Bonfante (1964:408) sugere que "a similaridade da imagem ao imperador é uma evidência da estreita relação entre imagem e protótipo". Segundo Atanásio, em sua Oratio III (5), "a semelhança do imperador é imutável na imagem, de modo que quem vê a imagem, vê o imperador nela, e de novo quem vê o imperador, reconhece-o como o mesmo da imagem".

3 Infelizmente não possuímos a data precisa de elaboração da obra, mas tudo leva a crer que ela se situe entre os concílios de Arles (353) e o de Milão (355), nos quais Atanásio foi condenado por intervenção direta de Constâncio II (cf. Ermoni, 1909:19). Na sua introdução crítica ao texto da apologia, Jan-M. Szymusiak (1958:60-61) sugere que a apologia tenha sido redigida em dois momentos distintos, comportando assim as passagens que se seguem ao item 22 uma ironia que não se encontra nas anteriores.

4 A posição dos patriarcas orientais no Concílio de Nicéia não era de todo desfavorável ao arianismo, pois, a despeito dos "erros" que a doutrina pudesse conter, ela conservava a personalidade real e humana do Logos, representando asssim uma reação à heresia sabeliana, a qual reduzia Cristo a uma aparência temporária de um Deus único (Gwatkin, 1936:12). Além disso, o termo homoousios introduzido no credo de Nicéia, além de não ser encontrado nas Escrituras, era por demais corriqueiro, empregando-se na linguagem corrente para designar objetos feitos do mesmo material (Gwatkin, 1936:122; Danièlou & Marrou, 1984:264).