

De Laudibus Constantini: *o discurso de Eusébio de Cesaréia sobre a realeza*

GILVAN VENTURA DA SILVA
Universidade Federal do Espírito Santo
MIGUEL MARVILA
Universidade Federal do Espírito Santo

Introdução

Durante o período conhecido como *Pequena Paz da Igreja* (260-303), desponta em Cesaréia da Palestina, cidade que abrigava a escola e a célebre biblioteca fundada por Orígenes, aquele que será considerado o mais erudito autor cristão de sua época e um dos mais importantes de todos os tempos: Eusébio Panfílio (Drake: 2002:9). Discípulo de Pânfilo, de quem herdou o nome, Eusébio colaborou intensamente com o mestre na reordenação da biblioteca de Cesaréia. Durante a Grande Perseguição de Diocleciano (305-311), Pânfilo sofreu o martírio. Já Eusébio conseguiu evitar a morte, refugiando-se em Tiro e, em seguida, no deserto da Tebaida, onde acabou sendo preso. No entanto, graças ao edito de tolerância de Galério, pôde retornar, em 311, para a Palestina, dando então prosseguimento à obra intelectual de Pânfilo. Em 313, Eusébio é elevado à condição de bispo de Cesaréia, passando a desempenhar um papel ativo na reorganização das comunidades cristãs do Oriente após a Grande Perseguição, o que o leva a intervir diretamente na controvérsia em torno da divindade de Cristo, própria do período. Partidário do arianismo, Eusébio chegou mesmo a ser deposto (ainda que provisoriamente) pelo concílio de Antioquia (324-325), sendo reabilitado no mesmo ano, em Nicéia (Curti, *in* Berardino, 2002:537).¹

Antes da “conversão” de Constantino, em 312, Eusébio, por influência de Orígenes e de Pânfilo, já se mostrava sensível aos argumentos de Melito de Sárdis, um autor do século II, a respeito da existência de uma correlação estrita entre a *Pax Romana* e o advento de Cristo, de maneira que Império e Igreja seriam entidades coincidentes no tempo e, portanto, unidas por um destino comum (Churruca, 1996:178-9). Esse princípio converteu-se em um dos temas mais recorrentes do pensamento político de Eusébio, adquirindo uma especial relevância em sua obra após 312, quando se estabelece a união entre o Estado imperial romano e a Igreja antecipada por Melito de Sárdis. A partir de então, Eusébio passa a refletir sobre um assunto praticamente negligenciado pelos escritores cristãos: o caráter sagrado da monarquia romana. Em função disso, devemos reconhecer Eusébio não apenas como o fundador de um gênero literário novo, a História Eclesiástica (Momigliano, 1997:99), mas igualmente como o principal difusor de uma representação particular da monarquia romana, que costumamos designar como *basileia*, a realeza sagrada helenístico-cristã que se perpetuará em Bizâncio após a desagregação do Império Romano do Ocidente.

A composição de *De Laudibus Constantini*

Dentre os escritos de Eusébio nos quais podemos identificar os contornos de uma representação cristã da monarquia romana, a oração *De Laudibus Constantini* é, sem dúvida, um dos mais importantes, sendo a primeira peça de oratória a celebrar a imagem do imperador e do próprio Império em termos cristãos, não obstante a omissão sistemática do nome de Cristo no texto. Além disso, *De Laudibus* encerra a síntese mais bem-acabada da teologia política de Eusébio. A obra foi pronunciada em Constantinopla, em 25 de julho de 336, por ocasião das comemorações das tricenárias de Constantino. Eusébio encontrava-se então na cidade para o concílio que depôs Marcelo de Ancira e aproveitou a oportunidade para celebrar os feitos do imperador que tanto admirava. Do ponto de vista literário, *De laudibus* pode ser qualificado como um panegírico. Na sua origem, os panegíricos eram discursos pronunciados, na Grécia, por ocasião de determinadas assembleias solenes, como as que tinham lugar durante as Panatenaicas e os Jogos Olímpicos. A partir de 380 a.C., com o discurso de Isócrates em louvor a Atenas, os panegíricos convertem-se em orações laudatórias destinadas a celebrar a glória das cidades ou a de indivíduos excepcionais.

Somente no último século da República o gênero se difunde em Roma, tendo *laudatio* por sinônimo. No decorrer do Principado, os panegíricos são

integrados ao protocolo imperial, sendo pronunciados em diversas ocasiões, na maior parte das vezes sem que os protagonistas (i.é, os imperadores) estivessem presentes: aniversário da fundação de Roma; comemoração do *dies imperii*; súplica de uma cidade; *natalis* imperial; morte de um imperador; supressão de um usurpador e *gratiarium actio* pelo consulado. Os panegíricos eram, em geral, encomendados aos oradores mais respeitados de cada município, os quais atuaram de modo decisivo no sentido de adaptar a retórica à comunicação política do Império Romano (Rodríguez Gervás, 1991). Obras de adulação, nem por isso os panegíricos são testemunhos históricos irrelevantes, uma vez que nos permitem captar, no momento em que são pronunciados, as nuances de um discurso oficial que aspira à universalidade (Drake, 1976:46).

Atuando na adaptação da retórica à comunicação política, no Império Romano, os panegíricos, pronunciados em presença do imperador, de seus representantes ou de suas imagens adquiriam *status* de documentos oficiais de primeira ordem, por conterem declarações políticas orientadas pelo protocolo imperial. No século IV, os panegíricos integram um complexo cerimonial de corte, que tem por objetivo não apenas criar um consenso acerca da legitimidade do governo, mas promover a articulação entre o imperador, seus súditos e os deuses. Desse modo, a figura imperial construída pelos oradores do Baixo Império constitui o epicentro de um ritual que faz dos imperadores seres excepcionais, quase como deuses reinando sobre a Terra, como vemos nos discursos de Eusébio, Temístio e Claudiano, só para citar alguns autores (MacComarck, 1981:8). Em razão disso é que Eusébio, apesar de haver produzido uma imensa quantidade de cartas, obras apologéticas, exegéticas e teológicas, notabilizou-se como um dos principais teóricos cristãos da realeza.

É necessário, entretanto, que evitemos ver em *De Laudibus* um instrumento da “política oficial” de Constantino, especialmente por faltar ao discurso qualquer referência a um programa de governo ou a uma diretriz política particular. Seu principal propósito, explicitado já no prólogo, é executar uma reverência ritual, é cantar os “louvores reais de uma maneira nova” (*LC*, Prol. 2). A novidade, no caso, fica por conta do fato de que Eusébio, em lugar de meramente executar o elogio da personagem célebre, como estabeleciam os tratados de retórica do período imperial, inverte as prioridades e dedica-se a uma longa e persistente defesa do monoteísmo e de sua contrapartida terrena, a monarquia. Sua intenção primeira é louvar a glória eterna do Supremo Soberano, para, em seguida, tratar da glória de um imperador que havia sido hábil o suficiente para implodir a Tétrarquia e reunir em suas mãos o comando de todo o *orbis romanorum*.

A construção da imagem imperial de *De Laudibus*

Ao celebrar o governo de Constantino, Eusébio nem cria um gênero próprio nem funda um domínio de reflexão absolutamente original. Pelo contrário, suas concepções da natureza do poder imperial e da mística que cerca o imperador já eram, havia séculos, objeto de consideração por parte dos filósofos e eruditos pagãos, tanto gregos quanto latinos. Assim é que, em *De laudibus*, Constantino recolhe, por herança do próprio cargo, todas as virtudes próprias dos imperadores desde os tempos de Augusto, como, por exemplo, a *virtus*, a *clementia*, a *iustitia* e a *pietas*. Na ótica de Eusébio, Constantino é modesto, justo, sábio, clemente, corajoso, mas principalmente pio, o que se explica pelo contexto de conflito religioso no qual ascende. A *pietas* pode ser compreendida como um “sentimento de obrigação para com aqueles a quem o homem está ligado por natureza (pais, filhos, parentes, cf. Pereira, 1990:329). No entanto, com o tempo, a noção de *pietas* passa a incluir também as relações do romano com a divindade, razão pela qual, já em Cícero, vemos a *pietas* ser definida como “prática da veneração do divino” (*Da natureza dos deuses* I.115). Na *Eneida*, por sua vez, a *pietas* surge como o sentimento de “comiseração da divindade pelo ser humano”. Ambos os sentidos serão recuperados mais tarde pelos cristãos. Em *De laudibus*, Eusébio refere-se à *pietas* em diversas passagens: Constantino é o intérprete do *Logos* de Deus que proclama a todos na Terra as leis da genuína piedade (*LC* II.4); reforça os ditames da piedade com as doutrinas infalíveis de sua alma (*LC* II.5) e, por meio de sua relação com o divino, veste sua alma com trajes adornados com temperança, piedade e demais virtudes (*LC* V,6). Desse modo, todo o capítulo V de *De laudibus* é destinado a construir a imagem de Constantino como um soberano ideal, um *optimus princeps*, como outrora foram Augusto, Trajano e outros, razão pela qual Eusébio utiliza-se abertamente, para compor o panegírico, de toda uma tradição pagã já devidamente estabelecida, como podemos constatar na seguinte passagem:

Portanto, deixemos o companheiro de Deus, que tudo governa, ser proclamado nosso único soberano, com a verdade por testemunha, o único que é verdadeiramente livre, ou antes, verdadeiramente senhor. Acima do cuidado com o dinheiro, mais forte do que a paixão pelas mulheres, vencedor dos prazeres físicos e das necessidades. Conquistador, não cativo, do mau humor e da ira este homem, verdadeiramente *autokrator*, porta o título adequado a sua conduta moral. Realmente um vencedor é ele, que triunfou sobre as paixões que têm sujeitado a humanidade, que se modelou

segundo a forma do Supremo Soberano, cujos pensamentos espelham seus raios virtuosos, pelos quais ele tem sido feito perfeitamente sábio, bom, justo, corajoso, pio e temente a Deus. Verdadeiramente, portanto, este homem é um rei filósofo, que conhece a si mesmo e compreende as chuvas de bênçãos que se derramam sobre ele do exterior ou, antes, do céu. (LC V.4)

Segundo Eusébio, Constantino é *autokrator* não devido ao domínio que exerce sobre o mundo, mas ao que exerce sobre si mesmo, suas vontades e paixões, o que o habilita ao título de rei filósofo, um tema presente, por exemplo, em Diotógenes e Estênidas, dois autores pitagóricos do século II a.C. Segundo Diotógenes (*in* Dellatte, 1942:53-5),

O rei não deve ser vencido pelo prazer, mas o vencer. [...] Convém que aquele que quer comandar os outros possa comandar primeiro as suas próprias paixões. [...] O rei deve possuir a riqueza no limite em que ela é necessária para fazer o bem aos seus amigos, socorrer os necessitados e se defender com justiça contra os seus inimigos. [...] Todo rei será bom sendo, de um modo geral, justo, equânime e clemente. A justiça, com efeito, é um princípio que mantém a sociedade e que dela encerra os laços e é bem a única disposição da alma adaptada às relações com o próximo. [...] A equidade e a clemência são companheiras da justiça. Uma abranda os excessos do castigo, a outra distribui o perdão àqueles que erram sem gravidade.

Estênidas (*in* Dellatte, 1942:56), por sua vez, estabelece uma relação direta entre o rei que controla suas paixões e a divindade, pois “é necessário que o rei seja sábio, pois assim será um imitador (*mimetes*) e um êmulo (*zelotes*) do primeiro deus. [...] O rei imitará perfeitamente Deus se ele se tornar magnânimo, doce e moderado nas necessidades, mostrando uma disposição paterna para com os súditos”. Essas considerações sobre a realeza, presentes em Diotógenes e Estênidas, encontram-se, *mutatis mutandis*, reproduzidas em *De laudibus*. No entanto, é preciso reconhecer que, muito embora Eusébio aproprie-se de toda uma retórica pagã para celebrar o governo de Constantino, a sacralidade do imperador não era um tema de fácil aceitação pela Igreja de inícios do século IV, que sempre rejeitou o culto imperial, embora admitisse a natureza divina das autoridades instituídas, mesmo que pagãs, como outrora havia ensinado Paulo (Rom. 13-1). A “conversão” de Constantino, porém, exigiu que os eruditos cristãos se debruçassem sobre um assunto cujas reflexões remontavam, pelo menos, a Homero, qual seja, a natureza da realeza, da *basileia*, e os atributos do soberano, o que permitiu a emergência de

uma representação da monarquia romana em termos cristãos, da qual Eusébio foi o primeiro teórico, conforme assinalamos.

Tanto em *De Laudibus* quanto na *Vita Constantini*, escrita um pouco depois, Eusébio recupera tradições judaicas e helenísticas para retratar Constantino como uma réplica terrestre do *Logos*, o novo Moisés ou o novo Davi, que governa o mundo por determinação do Pai. Em *De Laudibus*, Eusébio explora uma virtude que se reveste, no século IV, de um matiz propriamente cristão e que se torna um dos pilares da teologia política então nascente. Trata-se da *philanthropia*, a expressão do amor de Deus pelo conjunto dos seres por Ele criados. A *philanthropia* constitui, no Baixo Império, a síntese de todas as demais virtudes. Por isso mesmo é, por nascimento, própria dos seres que possuem uma natureza superior. Além de Deus, somente o imperador é o portador da *philanthropia*. Por meio dela, Constantino mantém com a divindade cristã uma relação privilegiada, surgindo como a *mimesis*, a réplica de Deus na Terra. Por essa razão, identificamos em *De laudibus* a súplica das aspirações políticas de Eusébio: a glória de um Império modelado de acordo com o reino celeste e regido por um único soberano, que é a *mimesis* do *Logos*. Segundo Eusébio (*LC* III,5-6), Constantino,

[...] tomando como exemplo o reino dos céus, dirige os assuntos terrenos com o olhar voltado para o alto [...]. Ele se fortalece em seu modelo de governo monárquico, que o governante de todos deu a um só homem, dentre todos na Terra. Pois esta é a lei da autoridade real, a lei que decreta que um governe todos. A monarquia sobrepuja todos os outros tipos de constituição e governo, pois principalmente anarquia e guerra civil são o resultado da alternativa, uma poliarquia baseada na igualdade. Por essa razão, há apenas um Deus, não dois ou três ou mais. Pois, estritamente falando, a crença em muitos deuses é ímpia. Existem apenas um soberano, Seu Logos e a lei real.

Eusébio estabelece aqui a comparação entre uma monarquia que se fortalece a cada momento e uma poliarquia cujo resultado inevitável é a debilidade em face das guerras civis, opondo, assim, a lei e a autoridade de um único imperador, representante de um único Deus, à desordem do politeísmo. Com isso, as feições dos dois reinos, o terreno e o celestial, tornam-se intercambiáveis. Esse tema será, daí em diante, bastante explorado pela retórica cristã, que constituirá um poderoso recurso de persuasão para a consolidação do princípio segundo o qual o *basileus* é a réplica de Deus na Terra. Muito embora o tema da *mimesis*, da similitude entre a monarquia terrena e a celeste, seja bastante antigo, encontrando-se enunciado com clareza, por exemplo, nas reflexões de

Diotógenes e Estênidas, Eusébio inova, ao propor uma trindade Deus-Cristo-*basileus*, fazendo de Constantino o interlocutor privilegiado do Pai na Terra, o que corresponde à mesma função desempenhada por Cristo, durante a Encarnação.

A idéia de Trindade, presente ao longo de toda a oração, pressupõe que, entre Deus e a matéria, existe um hiato. Deus não se relaciona diretamente com a criação, mas apenas por meio do *Logos*, uma vez que se encontra isolado no céu, entre exércitos celestiais, oculto pelo firmamento, tendo o sol e a lua como guardiões e a Terra como escabelo. Deus, como *basileus* do universo, recebe as honras do *Logos*, do imperador, de todos os povos e todas as criaturas. Seu reino é de natureza espiritual, invisível, atemporal e, ao mesmo tempo, incomunicável. É necessário, portanto, que, entre a potência criadora e suas criaturas carentes da divindade, haja um intermediário: o *Logos*, que se fez carne e habitou entre nós. O *Logos*, porém, cumpridos a Encarnação, o Batismo, a Morte e a Ressurreição, despe-se do seu invólucro material e reassume o posto de condutor do universo. Em seu lugar, com a incumbência de guiar o mundo, derrotar os inimigos do Pai e edificar a Igreja, corpo místico de Cristo, ascende o *basileus*, o “amigo de Deus” (LCII, 1-3), aquele que tem “os pensamentos completamente devotados a Deus” (LCII,5), o “modelo de piedade e verdade para toda a Terra” (LCIII.3), “o soberano que visita o Pai celestial noite e dia” (LCV,5).

Dentro da teologia política de Eusébio, o Pai, mediante a Encarnação, transmite ao *Logos* a tarefa de exercer o poder sobre a Terra. Após a ressurreição, o *Logos*-Cristo, retendo para si o governo do universo, delega ao imperador a tarefa de cuidar dos assuntos humanos. Em sua imitação do *Logos*, Constantino torna-se o elo entre Deus e os homens. Sua sacralização repousa no papel messiânico, na habilidade legislativa, no carisma sacerdotal e no extenso cabedal de virtudes, inatas e adquiridas, que Eusébio lhe credita. No entanto, dentro desse esquema trinitário, cabe ao *basileus* uma tarefa eminentemente missionária: a purificação da humanidade, mediante a supressão dos ímpios, bárbaros e idólatras. Com isso, o imperador romano surge como algo que ele nunca fora: um combatente contra a impiedade religiosa, razão pela qual Eusébio afirma que:

O salvador universal desvela os portões celestiais do reino de Seu Pai àqueles que, daí em diante, partirão para lá. O outro, imitando o Poder Maior, tem limpadão toda a imundície do erro dos ateus de seu reino na Terra e convida grupos de homens pios ao interior das câmaras reais, cuidando em preservar intactos cada um daqueles confiados aos seus cuidados. (LC, II.5)

Conclusão

Certa visão romântica nos permitiria imaginar Eusébio como uma eminência parda, “o poder por trás do trono, o árbitro das políticas religiosas de Constantino”, a exemplo do que afirma Drake (1976:7), na mesma linha da ácida interpretação da atuação de Eusébio encontrada em Momigliano (1997:100), que qualifica o bispo de Cesaréia como o “astuto e mundano conselheiro do imperador Constantino”. O próprio Drake (*ib.*), porém, admite que há um ponto de vista oposto, sob o qual também se pode retratar Eusébio como “pouco mais que um laiaio, executando as ordens de seu mestre em troca de proteção contra seus inimigos eclesiásticos”. Em termos históricos, é muito difícil admitir-se uma ou outra posição, não obstante as relações de proximidade entre o bispo e o imperador. Eusébio, em virtude, certamente, da sua erudição e do reconhecimento que gozava junto às comunidades cristãs do Oriente, era tido em alta conta por Constantino, que a ele recorreu quando as novas igrejas de Constantinopla necessitaram de cópias da Bíblia para os ofícios religiosos. Eusébio sempre foi um hóspede reverenciado da corte, embora tenha visto o imperador em pouquíssimas ocasiões. Sabemos que Constantino incentivava Eusébio a escrever orações que exaltassem a autoridade imperial (Drake, 1976:7-8), de maneira que sua obra constitui um notável aparato simbólico da monarquia. Embora exista entre os pesquisadores um debate acerca das peculiaridades do *De Laudibus*, não resta dúvida de que essa oração é o primeiro e mais importante documento a especificar as raízes de uma teologia política que ratifica a sacralidade do imperador em termos cristãos, ao mesmo tempo que faz do *basileus* um instrumento da Providência divina na luta contra pagãos, judeus e hereges. Assim, como sugere Barnes (1981:84), Eusébio apropria-se de toda uma retórica grega para justificar o Império cristão e a supressão do paganismo, estabelecendo as bases da representação cristã da *basileia*, razão pela qual a maior parte de *De laudibus* é consumida justamente na elaboração e reelaboração da similaridade entre o *basileus* e Cristo.

NOTA

¹ Eusébio obtém sua reabilitação em Nicéia, assinando a condenação de Ário, por intervenção de Constantino, o que, no entanto, representou apenas uma adesão formal ao credo de Nicéia, pois, até sua morte, por volta de 339-340, ele permaneceu como um dos mais notáveis defensores do arianismo, no Oriente.

BIBLIOGRAFIA

Documentação primária impressa

- Dellatte, L. *Les traits de la royauté d'Éphante, Diotogène et Stbénidas*. Paris: Droz, 1942.
- Eusebio de Cesarea. *Vida de Constantino*. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Gredos, 1994.
- Eusebius Pamphili. *In praise of Constantine*. With a historical study and new translation by H. A. Drake. Berkeley: University of California Press, 1976.

Obras gerais

- Barnes, T. D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- Berardino, A. *Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- Churruca, J. Actitud del cristianismo ante el Imperio Romano. In: Paricio, J. (org.) *Poder político y derecho en la Roma clásica*. Madrid: Editorial Complutense, 1996, pp. 139-89.
- Drake, H. *Constantine and the bishops*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002.
- MacCormack, S. *Art and ceremony in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1981.
- Momigliano, A. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Pereira, M. H. R. *Estudos de história da cultura clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- Rodríguez Gervás, M. J. *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.