

# O elemento religioso na interpretação dos acontecimentos da *Guerra pérsica*\*

*The religious element in the interpretation of the events of 'Persian War'*

Lyvia Vasconcelos Baptista\*\*

**Resumo:** Procópio de Cesareia, historiador bizantino, retratou o governo de Justiniano no século VI d.C. de forma muito distinta. Ao narrar as ações do imperador, o autor disponibilizou um conjunto heterogêneo de informações religiosas que ainda leva muitos historiadores a discutir o significado de suas crenças e a importância da providência divina na interpretação dos acontecimentos. O objetivo deste artigo é enfatizar o elemento religioso na *Guerra pérsica*, discutindo o uso de imagens cristãs, de caráter fatalista, como ferramenta de crítica ao imperador Justiniano e o papel de Deus e da sorte na explicação dos acontecimentos.

**Abstract:** Procopius of Caesarea, a Byzantine historian, in the sixth century AD, provided very different pictures of the Justinian's ruler. The author, in his Works, also provided a heterogeneous set of religious information that still leads many historians to discuss the meaning of his beliefs and importance of Divine Providence in the interpretation of events. The purpose of this article is to emphasize the religious element in the *Persian War*, discussing the use of Christian references, in a fatalistic way, in order to criticizing the Emperor Justinian. Also we will discuss the role of God and *Tykhe* in the explanation of events.

**Palavras-chave:**

Império Bizantino;  
Procópio de Cesareia;  
*Tykhe*;  
Deus.

**Keywords:**

Byzantine Empire;  
Procopius of Caesarea;  
*Tykhe*;  
God.

---

Recebido em: 20/04/2015  
Aprovado em: 30/05/2015

\* As ideias deste artigo foram apresentadas na tese *O Logos da Guerra pérsica: uma análise da perspectiva histórica da obra de Procópio de Cesareia (VI d.C.)*, defendida em 2013, sob a orientação de Anderson Zalewski Vargas, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, com o financiamento da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior).

\*\* Professora Adjunta do curso de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, *campus* Natal.

Procópio de Cesareia, historiador bizantino do século VI d.C., compôs três obras com estilos muito diferentes para retratar o governo de Justiniano e o contexto político e bélico do Império. A narrativa que elabora sobre as guerras de reconquista das províncias imperiais e reconstituição das fronteiras do Império Romano é intitulada *História das guerras* (*Hyper ton polemōn logoi*) e seu conteúdo dividido em oito livros, organizado em três seções (pérsica, gótica e vandálica). A outra obra, *História secreta* (*Anekdotai*), apresenta as “verdades” não ditas na narrativa anterior, retomando vários dos acontecimentos relatados na primeira, com uma avaliação diferente. Já o escrito *Sobre os edifícios* (*Ktismata*) está repleto de elogios ao imperador e listas imprecisas de trabalhos de construção/restauração realizados na capital do Império e regiões próximas.

Na obra *Sobre os edifícios*, Procópio associa a imagem do imperador à proteção divina. O autor afirma que Justiniano teria subido ao trono, confiado por Deus, com a missão de “cuidar de todo o Império Romano e, tanto quanto possível, refazê-lo” (*Sobre os edifícios*, II, 6, 6). Se, nesta obra, o imperador é o servo mais abençoado de Deus, para o bem do Império, na *História secreta* ele é a causa de todos os males. Justiniano é caracterizado como um comandante da tirania [*tyrannida*] (*História secreta*, 10, 23), criador da miséria [*penias dēmiourgos*] (*História secreta*, 8, 33), rei dos demônios [*daimonōn ton arkhontai*] (*História secreta*, 12, 26) e corruptor da moral [*diaphthoreus tōn eu kathestōtōn*] (*História secreta*, 6, 21-22).

Diferentemente, a *História das guerras* não apresenta um julgamento explícito das ações imperiais e a “objetividade” do autor na apresentação dos fatos narrados foi constantemente valorizada.<sup>1</sup> Enquanto na *História secreta* Justiniano é a própria personificação do Anticristo e o poder imperial a manifestação do mal,<sup>2</sup> na *História das guerras* faltam afirmações que emitam claramente a opinião religiosa do autor ou que vinculem diretamente a imagem imperial ao modelo cristão. Essas diferenças levaram os estudiosos a conclusões muito divergentes sobre as crenças religiosas de Procópio, que já foi considerado “meio pagão”, “judeu”, “samaritano”, “quase maniqueísta”, “deísta cético”, “dualista”, “cristão convencional”, “ariano”, “monofisista simpatizante” e “livre pensador judaico cristão”<sup>3</sup>.

Segundo Averil Cameron (1996, p. 113), talvez devido à preocupação com os limites de objetividade na escrita procopiana, é quase impossível rastrear alguma declaração direta acerca da sua crença. Por outro lado, a atribuição de um caráter cético aos trabalhos

<sup>1</sup> Edward Gibbon, por exemplo (1737-1794) apontou a disparidade de estilos do *corpus* procopiano, afirmando que nos escritos sobre o reino de Justiniano, “Procópio sucessivamente compôs a *história*, o *panegírico* e a *sátira* de seu próprio tempo (GIBBON, 1985, p. 46).

<sup>2</sup> Para Petre Guran (2007, p. 75), o relato que Procópio faz de Justiniano é um bom exemplo da crise escatológica na historiografia bizantina que tendia a identificar um mau imperador com o Anticristo.

<sup>3</sup> Lista elaborada por Anthony Kaldellis (2004, p. 166).

de Procópio não é convincente, porque parece inegável a influência religiosa nas suas três obras, uma vez que elas comportam suposições de providência divina<sup>4</sup>, da polaridade entre o bem e mal<sup>5</sup>, bem como apresentam a relação do imperador com o sobrenatural<sup>6</sup> e a possibilidade do milagroso.<sup>7</sup>

Apesar de colocada no “pedestal do racionalismo”,<sup>8</sup> a *História das guerras* também forneceria elementos para problematizar as ideias religiosas veiculadas pelo autor. Assim, o objetivo deste artigo é enfatizar o elemento religioso na interpretação dos eventos elaborada por Procópio de Cesareia, a partir da análise da primeira parte da *História das guerras*. Ao tratar das guerras do exército imperial contra os persas, Procópio teria, em primeiro lugar, utilizado imagens cristãs, de caráter fatalista, como ferramenta de crítica ao imperador Justiniano. Em segundo lugar, por estar inserido numa sociedade cristã de valorização classicista, teria apresentado uma visão dos acontecimentos que remetia a Deus ou à fortuna algumas causas e resultados da guerra.

### Procópio e o elemento religioso

Possivelmente com o intuito de promover uma unidade religiosa e política, Justiniano veiculou imagens que o associavam a um piedoso servo de Deus. No seu *Corpus Iuris Civilis*, o imperador afirma a centralidade do cristianismo no cotidiano de todos os povos submetidos ao seu Império, ao dizer que,

---

<sup>4</sup> “Para este desastre [...] não há maneira de expressar com palavras nem de conceber em pensamento alguma explicação, exceto, na verdade, se fizer referência a Deus [ton theon]” (*Guerra pérsica*, II, 22,2).

<sup>5</sup> “Dizem também que um monge muito querido por Deus [tôi theôi] [...] foi enviado a Bizâncio para interceder pelos habitantes que viviam em suas proximidades, os quais eram objetos de violências e injustiças intoleráveis[...]; que ao chegar aqui conseguiu audiência, junto ao imperador, porém quando se dispunha a entrar junto dele, ao cruzar o umbral que havia ali com um pé, de repente retrocedeu dando um passo atrás[...] Quando os que o acompanhavam o perguntaram porque havia feito isto, dizem que ele afirmou resolutamente que havia visto o príncipe dos demônios [tôn daimonôn ton arkhonta] sentado no Palácio sobre o trono e que não podia nem considerar ter trato com ele ou pedir-lhe nada” (*História secreta*, XII, 24, 27).

<sup>6</sup> “Algumas pessoas que o acompanhavam até altas horas da noite e residiam no Palácio [...] acreditaram ver uma espécie de estranha aparição demoníaca [daimonion] em seu lugar. Uns diziam que Justiniano, levantando-se de repente do trono imperial, dava passeios por ali, [...] e que ainda quando sua cabeça desaparecia repentinamente, o resto de seu corpo parecia percorrer os corredores durante horas[...] Outro dizia que estando de pé junto a ele quando se encontrava sentado viu de repente como seu rosto se converteu em uma espécie de massa de carne indistinta, pois não tinha sobrancelhas[...] Porém, passado um tempo o foi possível ver como regressavam os traços de seu rosto” (*História secreta*, XII, 21, 23).

<sup>7</sup> “Pouco tempo antes dessa calamidade Deus [ho theos] mostrou um sinal aos habitantes daquela cidade, pelo qual ele indicou as coisas que ocorreram” (*Guerra pérsica*, II, 10).

<sup>8</sup> Na publicação de 1985 Averil Cameron afirma que é preciso considerar as três composições de Procópio naquilo que supera suas superficiais diferenças, descobrindo a coerência geral que aí se estabelece (CAMERON, 1996, p. xi). Desta forma, as obras precisam perder os superlativos, ou seja, a *História secreta* pode ser vista de forma menos panfletária e a *História das guerras* poderia descer do “pedestal do racionalismo”. Tal postura possibilita-nos a ampliação de perspectivas e confere aos trabalhos um caráter mais interessante, embora os torne menos impressionantes (CAMERON, 1996, p. 113).

Nós desejamos que todos os povos sujeitos ao nosso benigno império vivam sob a mesma religião que o Divino Pedro, o Apóstolo, deu aos Romanos [...] em acordo com as regras da disciplina apostólica e a doutrina evangélica, nós devemos acreditar que o Pai, Filho e Espírito Santo constituem uma única divindade, dotados com igual majestade, e unidos na Santíssima Trindade (*Corpus Iuris Civilis*, I, I.).

O esforço de Justiniano em divulgar sua vinculação com as questões religiosas não é estranho às características do Império. Franz Georg Maier enfatiza, por exemplo, que os debates religiosos e a atividade política parecem sempre inseparáveis no contexto bizantino, “a propagação do Evangelho e a conversão dos infiéis, assim como a defesa da fé e a conservação de uma confissão única eram tarefas encomendadas tanto ao Estado quanto à Igreja” (MAIER, 1991, p. 26). Por esse motivo, a propaganda religiosa servia muito bem como motivo para a anexação territorial e econômica de outros territórios.

A corte imperial parecia funcionar como uma espécie de reflexo do mundo celestial, de acordo com as referências que aparecem nas obras bizantinas. O próprio Justiniano se esforçou para demonstrar esse vínculo. O ideal de unidade configura-se nas várias manifestações do poder de Justiniano e a preocupação com a “paz da Igreja” identificava-se como a própria paz do Império.<sup>9</sup>

Na narrativa de Procópio, uma de suas primeiras ações de Justiniano como governante único do Império foi encarregar Belisário de construir uma fortaleza próxima à fronteira. A reclamação dos persas foi acompanhada por uma pequena batalha, seguida da derrota do lado romano e destruição da parte construída da fortaleza (*Guerra pérsica*, I, 13, 1-8). Depois disto, informa Procópio, Justiniano enviou Belisário numa campanha militar contra aquele povo. Na primeira grande batalha, Procópio narra com detalhes os preparativos, táticas de guerra e disposição dos exércitos. Além disso, descreve o diálogo entre os lados, no qual primeiramente, os romanos escrevem:

a primeira das bênçãos [*agathon*] é a paz, como concordam todos os homens que tem pelo menos uma pequena parte de sua razão [*logismou*] partilhada. A isso segue que se alguém deve ser o destruidor [*dialytēs*] dela, ele seria o maior responsável [*aitiōtatos*], não somente pelos problemas [*tōn kakōn*] que chegam aos que estão próximos a ele, mas também por uma população inteira [*homogenesi*] (*Guerra pérsica*, I, 14, 1-2).

<sup>9</sup> Segundo Rafael González Fernández (1998, p. 60), talvez por tal contexto, não seria estranho que o decreto dos imperadores Valentiniano II, Graciano e Teodósio II, promulgado na Tessalônia, em 380, seja a primeira lei do Código de Justiniano, cujo conteúdo baseia-se no estabelecimento do cristianismo como religião oficial do Império e como norma de fé: aquela que se vale da autoridade dos bispos Dámaso de Roma e Pedro de Alexandria. Presente também no *Codex Theodosianus*, tal decreto não ocupava, contudo, o lugar privilegiado conferido a ele no Código de Justiniano, estabelecendo, a partir do VI século, uma única religião, reconhecida no aparato estatal, fazendo-se uma força religiosa e ideológica, na qual se apoiaria o ideal de unidade do Império.

Os problemas capazes de atingir uma região inteira demonstram a ideia da amplitude negativa da guerra. Procópio não menciona Deus aqui, pois atribui a guerra e a destruição que ela causa à ação humana. Em outra passagem, entretanto, Procópio relata que Belisário, aconselhando a atitude pacífica dos soldados, pois estavam na época da Páscoa, diz o seguinte: “[...] Deus [*ho theos*] está sempre acostumado [*xynairesthai*] a socorrer homens em perigos [*kindynōn*] que são necessários, não naqueles que eles mesmos escolhem” (*Guerra pérsica*, I, 18, 21). O historiador não parece fundamentar a guerra de Justiniano em termos de necessidade, ao contrário, sua primeira digressão, retomando o tempo que o imperador Arcádio foi tomado pela preocupação de como deixar um império seguro para os seus herdeiros, destaca como as escolhas de cada personagem desencadearam o conflito bélico. O caminho para a guerra foi uma escolha humana, principalmente um projeto de Justiniano para retomar as regiões do antigo Império Romano, como os discursos no interior da obra deixarão claro. Fato interessante, por exemplo, é a inexistência de qualquer menção a acontecimentos inesperados, capazes de mudar a ordem dos racionamentos humanos, nessa primeira parte. É somente quando a guerra já está estabelecida, e podemos afirmar, possivelmente por causa da situação bélica, que temos a descrição de alguns fenômenos divinos ou naturais e sinais de uma ação divina futura.

A revolução *Nika*, que comprometeu a organização da cidade de Constantinopla e a própria segurança do poder de Justiniano, pode ser considerada nesses termos. Segundo o historiador: “Naquele tempo ocorreu em Bizâncio uma inesperada sedição popular, que foi, contra o que cabiam pensar, a maior de todas e acabou em um grande desastre para o povo e o Senado” (*Guerra pérsica*, I, 24, 1). Embora Procópio desenvolva considerações sobre uma situação bastante propícia ao surgimento de uma revolta, dada a natureza radical dos membros vinculados às cores do circo: azul e verde, o caráter inesperado da sedição é destacado.

Já no livro II, Procópio faz referência a duas estranhas aparições de um cometa,<sup>10</sup> informando que o fenômeno despertou o interesse dos entendidos no assunto. Os eventos que ele relata em seguida dizem respeito à invasão dos hunos em solo romano, bastante considerável em termos de amplitude e violência. Segundo o historiador, uma invasão já havia ocorrido antes, mas nunca chegou a provocar tantos males [*kaka*] (*Guerra pérsica*. II, 4, 4).

Outro evento de natureza catastrófica é a epidemia que acometeu os bizantinos durante o conflito com os persas. Segundo a descrição,

---

<sup>10</sup> Segundo o relato o cometa apareceu “primeiro longe como um homem alto, mas depois maior. E o final dele estava na direção do ocidente e seu começo na direção do oriente, e ele seguiu atrás do próprio sol. Pois o sol estava em Capricórnio e ele estava em Sagitário” (*Guerra pérsica*, II, 4, 2).

Naquele tempo se declarou uma epidemia [*loimos*] que esteve a ponto de acabar [*exitēla*] com toda a raça humana [*anthrōpeia*]. Agora, no caso de todos os outros flagelos enviados pelos céus [*ouranou*], alguma explicação da causa [*aitiou logos*] pode ser dada por homens ousados [*andrōn tolmētōn*], tal como as muitas teorias propostas por aqueles que são habilidosos nesses conteúdos; pois eles amam conjurar sobre causas que são absolutamente incompreensíveis para os homens, e fabricar estranhas [*huperorios*] teorias de filosofia natural [*physiologias*], [...] mas para essa calamidade [*tōi kakōi*] é completamente impossível expressar em palavras [*logōi*] ou conceber em pensamento [*dianoiai*] alguma explicação, exceto se na verdade referir isso a Deus [*ton theon anapheresthai*]. [...] se estendeu pela terra inteira, e atingiu qualquer vida humana, por muitos distintos que eram os homens uns dos outros [...] (*Guerra pérsica*, II, 22, 1-5).

A peste afetou os assuntos da guerra diretamente (*Guerra pérsica*, II, 24, 12), segundo a descrição oferecida por Procópio. O autor informa que somente Deus poderia ter trazido tal calamidade aos homens, anulando as explicações fisiológicas ou outras teorias que os homens insistiram em pronunciar com o intuito de enganar os demais. A referência a Deus é uma especificidade do relato da peste em Procópio. A descrição epidêmica foi um recurso comum na historiografia. Consagrada por Tucídides,<sup>11</sup> encontramos, no entanto, o relato da peste já na obra de Homero. Na *Ilíada*, a peste [*loimos*] é causada pelo *mēnis* de Apolo (1. 75).<sup>12</sup>

Uma leitura possível da obra de Procópio é aquela que indica a partir da referência a eventos fatalistas e superlativos, seja pelo resultado da ação humana ou pela vontade de Deus, uma amplitude negativa da guerra de Justiniano contra os persas. O autor poderia ter manuseado uma crítica ao governo através dos elementos cristãos, capazes de atingir a atenção de um público direta ou indiretamente ligado às diferentes confissões do Império. Se considerarmos o contexto do Império Bizantino, inserido em debates teológicos, nos quais o imperador esteve particularmente envolvido, a elaboração de uma determinada visão sobre o processo político deveria lidar com o material religioso, se almejasse a reação dos leitores. Se Justiniano se esforçou por vincular o seu poder com a imagem celestial, uma crítica partindo de motivos religiosos, sugerindo uma “impressão escatológica”, por exemplo, poderia ser o melhor caminho para emitir um julgamento que viria a ser um potencial objeto de atenção.

Mais do que um instrumento de ataque imperial, entretanto, a referência a Deus parece fazer parte da própria concepção de história na *Guerra pérsica*. De forma geral,

<sup>11</sup> Tucídides parece ser sempre o autor mais vinculado ao relato da peste. Nos exercícios retóricos, Aftônio afirma que felizmente a narrativa dos eventos sobre a guerra no Peloponeso foi preservada para a posteridade, pela obra de Tucídides. O autor enumera as informações importantes da obra, dentre elas, o fato de os atenienses terem ficado doentes por causa da peste, “essas coisas uma vez e para sempre estão protegidas por todo o tempo pela história de Tucídides” (*Progymnasmata*, 23-24).

<sup>12</sup> O debate sobre o real sentido do termo ainda anima a discussão sobre a obra de Homero. Entretanto, parece um consenso vincular o uso do termo com a tradução de “ira” dos deuses, principalmente de Aquiles (BLICKMAN, 1987, p. 2).

a obra parece evidenciar dois motores principais para os eventos: a ação dos homens e os princípios suprassensíveis que governam os assuntos humanos e que não podem ser previamente conhecidos.

### ***Tykhe e Theos na Guerra pérsica***<sup>13</sup>

Segundo Warren Treadgold, interpretando as razões dos acontecimentos, a grande maioria dos historiadores de uma tradição dita “pagã” acreditava que a Fortuna era a principal causadora dos eventos, “[...] embora suas concepções do que foi a Fortuna variaram de uma real deusa chamada *Tykhe* para uma ideia nebulosa de boa ou má sorte” (TREADGOLD, 2010, p. 21). Já os cristãos, segundo o autor, atribuíram as coisas merecidas que a Fortuna trazia a uma atividade da divina providência, enquanto que as coisas injustas eram resultado da ação de demônios que os pagãos consideravam deuses. Apesar da influência desses elementos incontrolláveis, os historiadores antigos atribuíram, preferencialmente, aos seres humanos o controle e responsabilidade pelos eventos, especialmente aos importantes gerais e imperadores (TREADGOLD, 2010, p. 21).

Para J. Haury (1896), *tykhē* designa, na narrativa procopiana, uma força suprema, devido ao fato de este historiador pertencer à escola de Gaza,<sup>14</sup> que utilizava os termos *theos* e *tykhē* no mesmo sentido (HAURY apud DOWNEY, 1949, p. 90). Karl Krumbacher (1897, p. 233-234) pontua que o uso confuso entre *theos* e *tykhē* explica-se pelo fato de que, em Procópio, a concepção antiga de fortuna não reside na reflexão e convicção filosófica dos seus modelos, mas somente é reflexo das considerações da técnica literária.<sup>15</sup>

Para Maria Kouroúmalí (2005, p. 66), na obra de Procópio, Deus e fortuna são “forças intercambiáveis, algumas vezes operando juntas, que ele usou no lugar de

---

<sup>13</sup> Preferimos usar o termo *tykhe* à sua tradução para evitar confusões. Entretanto, em algumas passagens o termo aparecerá traduzido como “fortuna” sem o uso da maiúscula, pois “Fortuna” também foi uma palavra repleta de sentido na literatura latina. A Fortuna, dos romanos, segundo Jerold Frakes (1998, p. 13), parece ter se assemelhado à *tykhe* grega, principalmente após a consolidação do império e a consequente redução das diversas formas da divindade ao culto pessoal do imperador e dos membros da família real. Nesse momento, uma única deusa Fortuna, derrubou as deusas *Fortunae*, se aproximando da forma abstrata e onipotente da *tykhe* do mundo helenístico. No panteão romano, o resultado disso foi a forte presença de uma divindade universal: a *Fortuna Panthea*, que “usurpou as funções, símbolos e até os nomes das outras divindades (FRAKES, 1998, p. 13).

<sup>14</sup> Se desenvolve uma comunidade monástica intelectual na região de Gaza, entre os séculos IV e VII, caracterizada por uma intensa atividade literária, produzindo trabalhos como: instruções monásticas, tratados históricos e hagiográficos, cartas e outros tipos de composições. No século VI, o monasticismo alcança sua melhor fase em Gaza (no período em que Barsanúfo, o grande velho homem, se torna governador da província – famoso também por sua liderança religiosa), quando seus representantes monásticos calcedonianos se tornam os líderes do cristianismo ortodoxo na Palestina. Ao mesmo tempo, um centro para estudos clássicos, com sua famosa escola de retórica, emergiu em Gaza (BITTON-ASHKELONY; KOFISKY, 2006, p. 4).

<sup>15</sup> Entretanto, Procópio não se esforça em deixar claro que a *tyche* da Antiguidade clássica não pode ser reconciliada com o cristianismo.

motivos e causas históricas". A autora considera que, pela forma como Procópio utiliza um e outro elemento, ele não parece ter uma visão clara de qual poder desempenha o maior papel no curso dos eventos que narra. Deus apresenta uma característica mais moral, por vezes atuando como o vingador de uma transgressão de comportamento moral, enquanto que a Fortuna se comporta de forma mais caprichosa. Além disso, parece existir a tendência em responsabilizar a *tykhē* pelos males e infortúnios ocorridos, enquanto Deus parece desempenhar um papel de quem fornece graças. Procópio reconheceu o poder da *tykhē* e "a despeito da atitude cética apresentada em algumas passagens, a abundância de digressões anedóticas com um elemento místico ou supersticioso, além de sonhos e sinais, indica que ele estava inclinado a aceitar isso como válido". Como conclusão, a autora afirma que, ao contrário de Tucídides, que atribui apenas um papel marginal ao sobrenatural, Procópio atribui a essas forças um grande papel em sua narrativa para evitar a necessidade de uma explicação histórica racional (KOUROÚMALI, 2005, p. 67). Antes de apoiar ou criticar as considerações sobre a relação entre *theos* e *tykhē* na obra de Procópio, é necessário apresentar a incidência desses elementos na dinâmica narrativa da *Guerra pérsica*.

Nenhuma referência a *theos* ou *tykhē* é feita no próêmio da obra. A primeira menção à influência sobrenatural na ordem dos eventos é dada na digressão inicial que informa sobre os pensamentos de Arcádio (377-408) de assegurar um império pacífico e organizado aos seus sucessores. Procópio informa que o imperador resolveu, então, nomear Yazdegerd I (399-420), o rei persa, como tutor de seu filho, devido aos conselhos de homens sábios dentre os conselheiros reais ou "por alguma inspiração divina que veio até ele [*ē theias tinos epipnoias autōi genomenēs*]" (*Guerra pérsica*, I, 2, 6). A primeira referência à sorte ou Fortuna é feita durante a descrição da morte do rei persa Peroz, ao cair no fosso com o seu exército e filhos. O historiador informa que "para os poucos que tiveram a sorte [*etykhen*] de não cair no fosso, ficaram nas mãos do inimigo" (*Guerra pérsica*, I, 4, 32). O termo também é apresentado durante a descrição da "Prisão do esquecimento". Quando Kavadh assume o poder, relata Procópio, ele promove algumas ações que não agradam a população. Frente a isso, os persas elegem Balash,<sup>16</sup> irmão de Peroz, como rei legítimo e colocam Kavadh nessa "Prisão", informando que a lei proíbe a menção ao nome de quem "por acaso [*tykhēi*] é lançada nela" (*Guerra pérsica*, I, 5, 8). Nestas passagens, entretanto, o elemento sobrenatural não participa clara e ativamente do desenrolar dos eventos. A menção corriqueira tanto das coisas divinas quanto das

---

<sup>16</sup> Segundo Averil Cameron (1996, p. 155), Procópio confunde Balash, o irmão de Peroz, que sucedeu ele com Djamasp que retirou Kavadh do poder temporariamente, com base na informação de Agatias (*História*, IV, 27).

obras da fortuna (algumas vezes com o sentido de acaso) pode indicar que ambos faziam parte do arsenal de elementos que o historiador tinha à sua disposição para pensar a atuação sobrenatural no mundo dos homens e que referenciá-los nem sempre foi uma ação refletida de atribuir a eles a causa dos eventos.

Pouco depois, na descrição do confronto entre o exército de Kavadh e os cidadãos de Amida, por ocasião do primeiro conflito, de fato, entre persas e romanos encontramos algumas referências à atuação de Deus, da magia e da Fortuna no destino dos homens. Procópio relata que o rei persa invadiu a Armênia e depois a cidade de Amida, que vivia tempos de paz e prosperidade (*Guerra pérsica*, I, 7, 4). O historiador insere o episódio que levou alguns hunos hefitálicas a jogarem pedras e flechas num eremita que vivia numa região próxima a Amida. Entretanto, informa Procópio, no momento em que miraram seus arcos, foram imediatamente paralisados e despojados de suas habilidades. Quando Kavadh soube do acontecido e presenciou o fenômeno, pediu desculpas pelas faltas dos bárbaros. Segundo relato, “[...] ambos, ele [Kavadh] e os persas que estavam com ele foram tomados de grande espanto, e ele suplicou a Jacobo que perdoasse os bárbaros [*barbaroi*] por aquele crime” (*Guerra pérsica*, I, 7, 9). O cristão perdoou o rei com uma palavra e pediu clemência aos fugitivos da guerra. Kavadh atendeu este desejo, como assegura Procópio (*Guerra pérsica*, I, 7, 5-11).

O relato continua informando sobre a dificuldade dos dois lados em concluir seus objetivos. O muro que protegia Amida estava fortemente vigiado e os persas, embora utilizassem vários instrumentos eficientes de guerra, não foram capazes de romper a defesa. Quando Kavadh resolveu desistir, alguns magos (*magoi*) impediram a retirada do exército persa interpretando que as mulheres nuas que apareceram para os homens simbolizavam que os cidadãos de Amida em breve “revelariam a Kavadh todas as suas coisas secretas e escondidas” (*Guerra pérsica*, I, 7, 19). Poucos dias depois, segundo Procópio, os persas conseguiram entrar na cidade, por uma peça da Fortuna (*tyche*), porque a torre estava sendo vigiada por monges e, naquela ocasião, eles tinham celebrado uma festa anual em honra a Deus e, portanto, bebido muito, tornando-se incapazes de realizar uma vigília adequada. Embora os cidadãos tenham tentado impedir a conquista, os persas usaram a força para alcançar o sucesso, matando muitas pessoas. Por esse motivo, um ancião da cidade afirmou que não era digno de um rei matar os cativos. Kavadh respondeu que assim fez devido à resistência oferecida pelos cidadãos. O ancião respondeu que o motivo disso era que Deus (*theos*) desejou colocar Amida nas mãos do rei persa, não pela decisão dos cidadãos da cidade, mas pelo valor [*aretē*] do inimigo (*Guerra pérsica*, I, 7, 31).

Na passagem acima, apesar de a sorte atuar no andamento dos fatos, foi o desejo de Deus a principal causa da resistência oferecida pelos cidadãos de Amida ao cerco

dos persas. Procópio ainda informa que quando o rei persa ouviu o discurso do ancião de Amida, se sentiu satisfeito e cessou a matança (*kteinein*). Assim, também o desejo de Deus expresso na boca de um dos personagens foi capaz de desenvolver, pela reação de Kavadh, alguma influência nos acontecimentos. Na passagem, Deus parece atuar com um poder incontável pelos homens, mas espera certo comportamento moral mediante o evento para realizar o seu plano.

Após esse relato, os eventos passam a ser atribuídos à estratégia dos homens e um foco nos movimentos imperiais é perceptível. Procópio informa, por exemplo, que quando o imperador romano Anastácio soube que Amida estava sitiada pelos inimigos, enviou um exército tão forte que nunca antes ou depois conseguiu reunir. Dentre os generais estava Justino, que assumirá o trono posteriormente (*Guerra pérsica*, I, 8, 3). Essa informação parece mostrar que Procópio está escrevendo algum tempo depois dos acontecimentos ou retomou os escritos numa espécie de revisão. Portanto, ele não registra tudo automaticamente, muito provavelmente tomando apenas algumas notas, revelando a existência de uma arquitetura a ser compreendida para além dos fatos.

Apesar da superioridade romana, este exército resolveu atacar separadamente os persas e, seja pela lentidão com que avançara,<sup>17</sup> seja pelas táticas empreendidas,<sup>18</sup> perderam o confronto. Procópio também informa como Glones, o general que Kavadh deixou em Amida, morreu, devido a um estratagem de um camponês (em conchave com o exército bizantino) que afirmou ter sido atacado pelos romanos. Vendo a iniciativa persa para vingar esse ataque, o homem informou, propositalmente, o número de soldados inimigos errado, para que os persas encontrassem subitamente um número maior (*Guerra pérsica*, I, 9, 5-16). Posteriormente, o historiador menciona que os romanos recuperaram Amida (em 504), dois anos depois de conquistada, por meio de dinheiro. Quando viram a penúria da cidade, se sentiram envergonhados por ter reconquistado a cidade somente através da compra (*Guerra pérsica*, I, 9, 20-23). O relato procopiano do confronto entre romanos e persas parece favorecer o elemento bárbaro. Enquanto Kavadh conquista a cidade pela força, coragem, sorte e vontade divina, os romanos utilizam a mentira e o dinheiro para ter uma cidade praticamente destruída de volta.

O peso dos acontecimentos não só recai nas ações dos homens, mas também o próprio imperador parece atuar como representante divino. O historiador informa que Justino envia soldados para ajudar os iberos a se livrarem da imposição religiosa de

---

<sup>17</sup> Procópio informa que “[...] esses exército foi reunido com considerável atraso, e avançou com pouca velocidade. Como resultado disso, eles não encontraram os bárbaros no território romano” (*Guerra pérsica*, I, 8, 6).

<sup>18</sup> Segundo relato, os generais do exército romano que haviam sido enviados contra os bárbaros, mas não encontraram os soldados inimigos no território esperado, resolveram invadir a região inimiga “[...] entretanto eles não avançaram juntos contra os bárbaros, mas acamparam separados uns dos outros [...]” (*Guerra pérsica*, I, 8, 8).

Kavadh. Procópio afirma ainda que a nação dos iberos é cristã e realiza os cultos com muito zelo, mas os persas, tendo dominado esse povo, resolveram obrigá-los a fazer outros ritos (*Guerra pérsica*, I, 12, 1-4). O rei persa teria ordenado a Gourgenes, líder ibero,

[...] fazer todas as coisas como os persas estão acostumados [*nomizousi*] a fazer, e em particular não esconder seus mortos [*tous nekrous*] na terra em nenhuma circunstância, mas jogar todos para os pássaros e cães. Por essa razão, então, Gougenes desejava ir ao imperador Justino, e ele pediu para receber promessas [*pista*] de que os romanos nunca abandonariam os iberos aos persas. E o imperador deu a ele essas promessas com grande ânsia [...] (*Guerra pérsica*, I, 12, 4-5).

Caberia, portanto, ao imperador cuidar para que os cristãos não se desviassem do caminho religioso correto, forçados por uma confissão religiosa diferente. Procópio parece indicar a relação que a condição de imperador poderia ter com a ordem celestial, resultado da própria concepção de poder imperial entre os bizantinos.

A referência direta a Deus aparece novamente somente após a informação sobre a ascensão de Justiniano ao trono, seguida da nomeação de Belisário ao comando das tropas e consequente indicação de Procópio como assessor do general. Na descrição do confronto em Daras, o primeiro empreendido por Justiniano como imperador, o historiador apresenta uma sequência narrativa com muitos detalhes sobre as estratégias de guerra e disposição dos exércitos, se comparada, por exemplo, com a luta entre romanos e persas pela cidade de Amida. Nessa passagem, o historiador informa o envolvimento de mais generais e soldados, a atuação de tropas e oficiais estrangeiros e fornece com maior precisão os dados da geografia do local. A atuação das forças sobrenaturais fica limitada à sua menção na troca de cartas realizada por Belisário e pelo *mirranes* persa (responsável pela liderança das tropas). Belisário e Hemogenes escrevem do lado romano sobre as qualidades da paz “a primeira das bênçãos”, afirmando que “[...] o melhor general, assim, é aquele que é capaz de estabelecer a paz sobre a guerra [...]” (*Guerra pérsica*, I, 14, 1-2). Do lado inimigo, a resposta acusava os romanos de não cumprirem os acordos, por esse motivo, fala o líder persa “[...] Nós, entretanto, alarmados devido aos seus enganos, fomos compelidos a vir ante você armados” (*Guerra pérsica*, I, 14, 6).

Somente após uma primeira troca de cartas almejando o estabelecimento da paz, é que Belisário escreve mencionando a ajuda de Deus. O general informa que a acusação do rompimento do acordo é errônea e que os próprios persas perceberão isso logo. Entretanto, “já que você está ansioso por ações bélicas [*polemiōn ergōn*], nós nos prepararemos contra vocês com a ajuda de Deus [*xyn theōi*], que deseja, nós sabemos, nos ajudar no perigo, sendo movido [*ēgmenon*] pela inclinação pacífica dos romanos [...]” (*Guerra pérsica*, I, 14, 9). O *mirranes* responde, “tampouco nós entraremos em guerra

sem os nossos deuses [*aneu theōn*], e com a ajuda deles iremos ante você [...]” (*Guerra pérsica*, I, 14, 11). Após o diálogo entre os inimigos, Procópio descreve o discurso que os generais proferiram para os soldados como preparação das batalhas. Nem Belisário, nem o *mirranes* menciona em seus dizeres a ajuda ou providência dos deuses. Do lado romano, entretanto, os dizeres enfatizam que embora os persas fossem superiores fisicamente e em bravura, os soldados romanos poderiam vencer a batalha, pois, “enquanto as adversidades da Fortuna [*tykhēs enantiōmata*] não são definidas por um esforço, a razão [*gnōmē*] pode facilmente se tornar para um homem, em médico [*iatros*] para as doenças [*kakōn*] causadas por ele mesmo” (*Guerra pérsica*, I, 14, 22). Os romanos ganharam esse confronto, mas as incursões continuaram.

Na passagem acima é a ação do homem o instrumento capaz de determinar o resultado dos eventos. Se a referência à divindade é feita, no entanto, ela está presente somente como uma ajuda à preparação dos homens para a batalha. Mesmo contra a *tykhē*, a *gnōmē* poderia ter alguma influência, tratando ao menos os males que os homens infringem a si próprios.

A comparação da atuação dos deuses na batalha em Amida e Daras nos remete à conclusão de Maria Kouroúmali (2005, p. 66), de que o historiador usou Deus e Fortuna como uma alternativa para a falta de motivos e causas históricas. A atuação de Procópio como assessor do general Belisário ocorre depois da batalha em Amida, portanto, o historiador não acompanhou diretamente o primeiro confronto. A falta de informações históricas e militares pode ter resultado na ênfase no papel da providência divina e na influência das questões religiosas no desenrolar os eventos. Apesar das considerações de Kouroúmali servirem bem para explicar a diferença nos papéis exercidos pelo elementos sobrenatural nas duas batalhas mencionadas, as outras menções a Deus e Fortuna no decorrer da obra confundem essa conclusão.

Procópio informa que, no trajeto de Khurso para invadir o território romano e romper abertamente a chamada “paz eterna”, depois de passar pela cidade de Zenóbia e ver que nada havia para dominar ali, o rei persa passou por Sura, quando seu cavalo começou a relinchar e golpear o solo com seus cascos. Segundo o relato procopiano, os magos persas interpretaram que aquele lugar seria conquistado (*Guerra pérsica*, II, 5, 9-10). Depois de matar o comandante dos romanos numa primeira batalha, o bispo da cidade foi enviado para suplicar a piedade dos inimigos. A atuação sobrenatural, nessa passagem, envolve a premonição dos magos e não a providência de Deus, demonstrando a presença de outras formas religiosas.

No relato sobre a tomada da cidade de Antioquia, Procópio ressalta a agressividade dos persas e as desgraças sofridas pelos cidadãos. O discurso de Khusro que sucede

os acontecimentos destaca elementos religiosos. O rei persa disse aos embaixadores romanos o seguinte:

Não distante da verdade, eu sei, está o antigo dizer que Deus [*theos*] não dá bênçãos isoladamente, mas Ele mescla elas com males [*kakois*] e então confere aos homens. E por essa razão nós não temos mesmo riso sem lágrimas, mas existe sempre anexado [*parapepēge*] aos nosso sucesso [*eutykhēmasi*] alguma desgraça [*symphora*], e ao nosso prazer dor, não permitindo a ninguém aproveitar na sua pureza a boa sorte [*euēmerias*] como é concedida. Pois essa cidade, que é de toda proeminente importância de fato, bem como de nome na região dos romanos eu realmente consegui capturar sem o mínimo esforço, já que Deus tinha provido a vitória total e de uma só vez para nós, como vocês indubitavelmente podem ver. Mas quando eu vi o massacre de tal multidão de homens, e a vitória assim encharcada de sangue, não surgiu em mim nenhum sentimento de prazer que deveria seguir minhas realizações [*praxeōs*] [...] (*Guerra pérsica*, II, 9, 1-4).

Procópio sucede a descrição desse discurso emitindo um juízo sobre a postura de Khusro. O historiador afirma que ao contrário do que o rei persa disse, os romanos não fugiram, porque não foi dado tempo para isso e as palavras de Khusro intentavam unicamente atribuir a culpa a Justiniano daquilo que tinha sido sua própria culpa (*Guerra pérsica*, II, 9, 11). Nesta passagem, Procópio parece duvidar que Deus tenha ajudado os persas a ganharem a batalha, atribuindo novamente a causa dos eventos à ação humana, e ainda completa com uma reflexão sobre a ação da sorte. Desta forma, continua o historiador,

[...] sempre quando a Fortuna [*tykhē*] deseja fazer um homem grande [*megan*], ela faz no momento mais oportuno aquelas coisas que ela já tinha decidido, sem que nada se oponha à força de sua vontade; e ela não leva em consideração a situação do homem [*andros axiōma*], nem se propõem a prevenir a ocorrência de coisas que não deveriam ocorrer[...] não levando em consideração nenhuma dessas coisas, ela somente realiza aquilo que já tinha sido decidido por ela. Mas quanto a essas questões, deixe elas serem como Deus quiser (*Guerra pérsica*, II, 9, 13).

A reflexão acima é importante, pois é o autor mesmo quem a faz e não um dos personagens da obra. A passagem sucede a informação de que Khusro havia se tornado rei dos persas, valendo-se de sua “natureza singular [*physeōs atopiai*] [...] (pois a má sorte [*tou daimoniou*] havia privado Zames de seu olho, ele que com relação aos anos teria primeiro ascendido ao trono [...]” (*Guerra pérsica*, II, 9, 12). Com essa postura, continua o historiador, Khusro causou o mal a que tinha se proposto aos romanos.

A Fortuna mencionada acima, parece ser, de fato, um instrumento de Deus, como sugere José Antonio Flores Rubio (2000, p. 15). Procópio informa que apesar da autonomia da *tykhē* para realizar tudo que gostaria, é Deus quem sabe dessas questões. Além disso, se o historiador parece negar a afirmação de que a providência divina tenha ajudado a ganhar a batalha contra os romanos Khusro num primeiro momento, em

seguida ele afirma que a Fortuna poderia ter atuado nesse contexto e o desejo de engrandecer o rei persa levou a sua vontade até as últimas consequências. Nessas passagens, os dois elementos parecem atuar em dependência, mas como forças distintas e a ação da Fortuna parece menos condicionada a fundamentos morais, diferente de Deus, que, no relato de Procópio, parece sempre esperar um comportamento justo dos homens para realizar seus propósitos.

O historiador também informa que, antes dos acontecimentos descritos, “Deus mostrou [*ho theos endeixamenos*] um sinal [*teras*] aos habitantes daquela cidade, por meio do qual ele indicava as coisas que iriam ocorrer” (*Guerra pérsica*, II, 10, 1). Procópio afirma que os estandartes das tropas que residiam em Antioquia, que estavam voltados para o Ocidente, por um breve momento, voltaram-se para o Oriente e logo em seguida à sua posição inicial, sem que nada tivesse provocado isso. O leitor é informado de que “mesmo aqueles que viram o sinal não puderam reconhecer que o poder da cidade passaria das mãos do Ocidente para o rei do Oriente, de modo que, evidentemente, escapar teria sido completamente impossível [...]” (*Guerra pérsica*, II, 10, 3).

Os habitantes de Antioquia não puderam compreender, naquele momento, os sinais enviados por Deus, sofrendo, portanto, todos os males provocados pela ocupação persa. Além disso, o historiador se diz incapaz de entender porque seria desejo de Deus (*boulomenōi tōi theōi*) exaltar com boa sorte um homem ou um lugar, para então lançá-lo abaixo e destruí-lo sem causa aparente para nós, pois,

[...] é errado dizer que com Ele todas as coisas nem sempre são feitas com razão [*logoī*], embora ele, em seguida, suportou ver Antioquia vir abaixo [*hypestē*] pelas mãos do mais profano [*anosiotatou*] dos homens, uma cidade cuja beleza e grandeza em todos os aspectos não poderia ser totalmente obscurecida (*Guerra pérsica*, II, 10, 4-5).

Os sinais e mesmo a atuação de Deus não parecem ser claros para os habitantes, em geral, nem para o historiador. Alexander Kazhdan e Giles Constable já haviam ressaltado essa característica da divindade no Império Bizantino. Segundo os autores, embora Deus pudesse ser expresso na magnificência imperial e eclesiástica, a parte das circunstâncias de ordem e esplendor, ou seja, no âmbito das relações cotidianas, sua presença foi menos clara. Para os bizantinos, Deus parece ter sido um princípio incompreensível e sua vontade esteve sempre um passo à frente da razão humana, o que poderia ter criado um problema moral, já que não se poderia ter absoluta certeza da correta conduta a ser adotada. Assim, “terremotos e ataques hostis poderiam inesperadamente servir a um nobre exercício de edificação humana, e a riqueza e o sucesso poderiam, ao contrário, pressagiar a ira divina” (KAZHDAN; CONSTABLE, 1996, p. 158).

O relato sobre a invasão persa na cidade de Apameia também é cercado de referências religiosas. Antes de partir para essa cidade, o historiador informa que Khusro se banhou nas águas do mar e fez sacrifícios ao sol e a todas as divindades que quis (*Guerra pérsica*, II, 11, 1). Sobre Apameia, Procópio informa que a cidade continha um fragmento que, segundo a opinião corrente, era uma parte da cruz, de quando Cristo padeceu em Jerusalém voluntariamente, que foi conservada e adornada para contemplação. Segundo o relato procopiano, quando a população soube da proximidade do exército de Khusro, pediu para ver o fragmento uma última vez e foi surpreendida, pois, na medida que o sacerdote carregava-o em cima de uma chama de fogo, a parte do teto que estava sobre ele emitiu uma luz potente e incomum (*Guerra pérsica*, II, 11, 19). Se a providência divina [*mē ti theion*] não tivesse impedido [*diekōlysen*], afirma o historiador, Khusro teria escravizado e saqueado a cidade inteira. Assim, segundo Procópio, “Deus salvou [*diesōsato*] Apameia” (*Guerra pérsica*, II, 11, 25-28).

Uma importante menção ao papel da divindade na *Guerra pérsica* é feita, quando Procópio relata o desastre de uma operação entre romanos e hérulos contra os persas, antes de focar a narrativa naquela que seria a quarta invasão de Khusro no território romano. A especificidade da invasão, segundo o historiador, residia no fato de que o rei persa, daquela vez, não empreendeu guerra contra Justiniano ou qualquer outro homem,

[...] mas somente contra o Deus que os Cristãos reverenciam [*ton theon honper khristianoī sebontai*]. Pois, quando na primeira invasão ele se retirou, depois de falhar na captura de Edessa, ambos ele os Magos, uma vez que eles tinham sido vencidos pelo Deus dos Cristãos, caíram num grande abatimento [*katēpheia*]. Portanto Khusro, procurando dissipar isso, proferiu uma ameaça [*ēpeilēsen*] no palácio, que ele faria escravos todos os habitantes de Edessa e traria eles para o território persa, e transformaria a cidade num pasto para ovinos (*Guerra pérsica*, II, 26,1-4).

Em seguida, o leitor é informado que Khusro teve uma visão em sonhos e começou a pensar que “se depois de fazer duas tentativas, ele não fosse capaz de capturar Edessa, ficaria, assim, coberto com muita desonra” (*Guerra pérsica*, II, 26, 12). Por essa razão, segundo Procópio, ele decidiu trocar uma grande soma de dinheiro pela sua retirada, ameaçando devastar a cidade. A resolução de um tratado de paz, entretanto, demorou a ocorrer, e Procópio relata com detalhes o conflito entre romanos e persas por mais de cinco dias.

Essa passagem apresenta muito claramente o papel ativo que a divindade poderia desempenhar nos acontecimentos. Deus parece ter um impacto maior do que a Fortuna nesse processo. De forma geral, a palavra *tyche*, pela especificidade cultural do Império, de um lado, e por outro, pela preocupação com a utilização de termos advindos da tradição historiográfica grega, encerra diferentes sentidos como causalidade, sorte, providência,

destino, entre outros, mas não parece rivalizar com a presença divina, representando, por vezes, umas de suas facetas. Na *Guerra pérsica*, o termo e suas variações (*tyche, tychen, tyches, tychai, tychas, tycho, tychonta, tychein, tetycheken, atychematon, eutychema, eutychemasi*) aparecem 23 vezes no livro I e 30 vezes no livro II (MARÍN CONESA, 1995, p. 155).

Concordamos com Maria Kouroúmalí (2005, p. 66) na afirmação de que se para o leitor a relação entre uma e outra força não é clara, é porque o próprio historiador não tinha uma visão bem definida sobre o papel da *tykhe* e de *theos* nos acontecimentos. Mas, a conclusão de que parece existir a tendência em responsabilizar a *tykhē* pelos males e infortúnios ocorridos, enquanto Deus parece desempenhar um papel de benfeitor, encontra forte resistência na análise da epidemia que Procópio relata e que “[...] esteve a ponto de acabar com toda a raça humana” (*Guerra pérsica*, II, 22, 1). Procópio não diz, como em outras situações, que o ataque estava predestinado a ocorrer, mas sugere a referência a Deus [*Theon*] como uma única possibilidade de entendimento (*Guerra pérsica*, II, 22, 2). Como nos informa Procópio, a manifestação individual da doença era precedida por aparições fantasmagóricas por parte da vítima. Assim,

[...] a princípio, os que se haviam encontrado com estas aparições intentavam afastá-las de si repetindo os nomes mais sagrados e conjurando-as de outros modos, como cada qual podia; evidentemente não conseguiam absolutamente nada, porque muitíssima gente, ainda que refugiando-se nos templos, morria. Logo, faziam por não ouvir nem sequer a chamada de seus amigos e ficavam presos nas suas habitações, fingindo, apesar de seus [dos amigos] golpes nas portas, que não escutavam nada [...] (*Guerra pérsica*, II, 22, 11, 12).

Os médicos, ansiosos por descobrir o caráter da doença, punham-se a examinar os mortos abrindo-lhes os tumores, sem êxito tentavam compreender para controlar a doença (*Guerra pérsica*, II, 22, 29). E não houve, de fato, nenhuma causa da enfermidade que pudesse ser compreendida pela razão humana (*Guerra pérsica*, II, 22, 33). Mesmo o imperador, o maior de todos os homens, esteve enfermo.<sup>19</sup>

A lógica comportamental aparece carregada de uma moral cristã que privilegia a conquista do paraíso, através das boas ações ou do arrependimento. Assim, o temor a

<sup>19</sup> É interessante notar que na outra obra intitulada *História secreta*, Procópio adiciona algumas informações sobre o contágio epidêmico de Justiniano. O imperador teria ficado gravemente doente e a notícia de que ele havia morrido chegou até o acampamento dos romanos. Alguns dos comandantes chegaram a afirmar que se sucedesse ao trono outra figura como a de Justiniano, jamais regressariam, “pouco depois, como o imperador encontrava-se convalescente, ocorreu que os comandantes do exército romano empenharam-se a caluniar uns aos outros” (*História secreta*, IV, 2,3). Procópio em seguida associa as desgraças produzidas pelo imperador às ocasionadas pela peste, dizendo que “[...] a peste, tal como disse nos livros prévios, ainda que tenha se estendido por toda a terra, escaparam não menos homens que a quantos lhes tocou ser mortos por ela, já se tivessem se livrado totalmente de ser contagiados pela enfermidade, já a tivessem superado depois de havê-la contraído, porém a este homem [Justiniano] não o pode evitar ninguém dentre todos os romanos, senão que, caindo como outra praga do céu sobre toda a nossa espécie, não deixou nada totalmente imune [...]” (*História secreta*, VI, 22, 28).

Deus e o medo de não atingir as graças do céu permeia todo o discurso e direciona as ações da população afetada pela epidemia, pois,

aqueles que anteriormente desfrutavam entregando-se a ações vis e perversas, esses afastaram de sua vida diária todo delito para praticar escrupulosamente a piedade, e não por haver aprendido de súbito o que era a decência, nem por haver-se tornado amante da virtude[...]; sim por que todos estavam espantados com o que sucedia, convencidos de que iam morrer de um momento para outro, e era, logicamente, uma imperiosa necessidade a que os levava a aprender no instante o que era honradez (*Guerra pérsica*, II, 23, 15).

Por que Deus, porém, acometeria os homens com a peste? O historiador não informa, pois o reino das coisas divinas escapa à razão humana, por esse motivo se vinculam muito apropriadamente a Deus elementos na história que são difíceis de compreender.

Desta forma, os eventos parecem ser constituídos de dois motores principais: a ação dos homens e a vontade de Deus. O comportamento moral é responsável pela conexão entre eles. Mas como os homens poderiam saber sobre as expectativas divinas, se não puderam mesmo perceber os seus claros sinais? Partindo dessas considerações, a escrita da história poderia ter um papel singular. Ao relatar sobre os eventos que sucederam e deixar um resíduo de experiência para as gerações futuras, o texto histórico poderia esclarecer também sobre como interpretar e lidar melhor com a providência divina. Já que não se poderia nunca controlá-la, caberia aos homens envolvidos nas guerras futuras saber, pela edificação textual, que tipo de atuação eles poderiam ter para direcionar da melhor forma o curso dos acontecimentos.

## Referências

### Documentação textual

AFTÔNIO. *Progymnasmata*. Traduit par Michel Patillon. Paris: Les Belles Lettre, 2008.

AGATIAS. *The histories*. Trad. Joseph D. Frendo. Alemanha: de Gruyter, 1975.

HOMERO. *Iliade*. Traduit par Eugène Baret. Paris: Libraire-éditeur, 1843.

JUSTINIANO. *Corpus Juris Civilis*. Tradução de S. P. Scott. Cincinnati: Central Trust Company, 1932.

PROCÓPIO. *History of the war*. English translation by H. B. Dewing. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *Buildings*. English translation by H. B. Dewing. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Secret History*. English translation by H. B. Dewing. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

TUCÍDIDES. *History of the Peloponnesian War*. Translated by Charles Forster Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

### Obras de apoio

BAPTISTA, L. V. *O Logos da Guerra Pérsica: uma análise da perspectiva histórica da obra de Procópio de Cesareia (VI d.C.)*. 2013. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

BITTON-ASHKELONY, B.; KOFISKY, A. *The monastic school of Gaza*. Leiden: Brill, 2006.

BLICKMAN, D. R. The role of the plague in the "Iliad". *Classical Antiquity*, v. 6, n. 1, p. 1-10, 1987.

BRIDGES, E.; HALL, E.; RHODES, P. J. *Cultural responses to the Persian Wars: Antiquity to the Third Millennium*. Oxford: University Press, 2007.

CAMERON, A. New Themes and styles in Greek literature, a title revisited. In.: JOHNSON, S. F. (Ed.). *Greek literature in late antiquity: dynamism, didacticism, classicism*. Hampshire: Ashgate, 2006 p. 11-28.

\_\_\_\_\_. *Procopius and the sixth century*. London: Routledge, 1996.

\_\_\_\_\_. Christianity and tradition in the historiography of the Late Empire. *The Classical Quarterly*, v. 14, n. 2, p. 316-328, 1964.

DIGNAS, B.; WINTER, E. *Rome and Persia in Late Antiquity: neighbours and rivals*. Cambridge: University Press, 2007.

DOWNEY, G. Paganism and Christianity in Procopius. *Church History*, v. 18, n. 2, p. 89-102, 1949.

EVANS, J. A. S. *The age of Justinian*. London: Routledge, 1996.

\_\_\_\_\_. *Procopius*. New York: Twayne Publishers, 1972.

\_\_\_\_\_. Procopius of Caesarea and the Emperor Justinian. *Historical Papers/Communications historiques*, vol. 3, n. 1, p. 126-139, 1968.

FRAKES, J. C. *The fate of fortune in the Early Middle Ages: the Boethian tradition*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

GIBBON, E. *The history of the decline and fall of the Roman Empire*. Boston: Phillips, Sampson, and Company, 1985.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. Las estructuras ideológicas del Código de Justiniano. Murcia: Universidad de Murcia, 1997.

GREATREX, G. Procopius the outsider? In.: SMYTHE, D. C. (Ed.). *Strangers to themselves: the Byzantine Outsider: Papers from the Thirty-Second Spring Symposium of Byzantine*

- Studies, University of Sussex, Brighton, mar. 1998. Aldershot: Ashgate, 2000, p. 215-228.
- GURAN, P. Eschatologie et théologie politique dans les derniers siècles de Byzance. *Revue des études Sud-est européennes*, 2007, v. 45, n. 1-4, p. 73-85.
- HOWARD-JOHNSTON, J. The education and expertise of Procopius. *Antiquité Tardive*, 8, p. 19-30, 2000.
- KALDELLIS, A. Procopius' *Persian War*: a thematic and literary analysis. In.: MACRIDES, R. (Ed.). *History as literature in Byzantium: papers from the Fortieth Springs Symposium of Byzantine Studies*, University of Birmingham. Surrey: Ashgate, 2010, p. 253-273.
- KALDELLIS, A. *Procopius of Caesarea: tyranny, history, and philosophy at the end of Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- KAZDHAN, A.; CONSTABLE, Giles. *People and power in Byzantium: an introduction to modern studies*. Washington: Dumbarton Oaks Center, 1996.
- KOUROÚMALI, M. *Procopius and the Gothic War*. 2005. Thesis (Doctorate on Philosophy) - Corpus Christi College and History Faculty, University of Oxford, Oxford, 2005.
- KRUMBACHER, K. *The history of Byzantine Literature: from Justinian to the end of the Eastern Roman Empire (527-1453)*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2001.
- MAIER, F. G. *Bizancio*. México: Siglo Veintiuno, 1991.
- MARÍN CONESA, R. Determinismo y contingencia en la obra historiográfica de Procópio Cesariense: la significación de Tykhē y Zeos. *Lengua e historia*, v. 9/10, p. 143-162, 1995.
- PAZDERNIK, C. F. Justinianic ideology and the power of the past. In. MAAS, M. (Ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 185-214.
- TREADGOLD, W. *The early Byzantine historians*. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- TROMBLEY, F. R. Christianity and paganism, II: Asia Minor. In.: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Eds.). *The Cambridge history of Christianity: Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 189-209.