

**A ORAÇÃO À ASSEMBLÉIA DOS SANTOS DO IMPERADOR
CONSTANTINO E A CONSTRUÇÃO HISTORIOGRÁFICA DO
IMPERADOR CRISTÃO¹**

**THE CONSTANTINE'S ORATION TO THE ASSEMBLY OF THE
SAINTS AND THE HISTORIOGRAPHICAL CONSTRUCTION OF THE
CHRISTIAN EMPEROR**

Robson Murilo Grando dela Torre
Universidade Estadual de Campinas

Resumo: O presente artigo visa problematizar a construção de certa tradição de leitura documental que se impôs na historiografia sobre a *Oração à assembleia dos santos*, um discurso do imperador romano Constantino I (306-337) que frequentemente é utilizado como fonte para o estudo tanto da política imperial deste príncipe como das relações entre Igreja e Império no início do século IV. Pretende-se aqui argumentar que a interpretação usualmente feita deste texto pelos historiadores desde o século XIX tem íntima relação com sua metodologia de edição e contribuiu, de forma decisiva, para a consolidação do próprio modo como este documento é entendido como fonte atualmente. A proposta aqui é apontar alternativas para o estudo deste texto que levem em conta não apenas seu contexto de produção, mas também sua transmissão através dos manuscritos medievais.

Palavras-chave: Cristianismo; Constantino I; Eusébio, bispo de Cesaréia.

Abstract: The present article aims to discuss the construction of a certain tradition of documental interpretation that prevailed in the historiography about the *Oration to the Assembly of Saints*, a speech of the Roman emperor Constantine I (306-337) which is often used as a source to the study both of the imperial policy of this emperor as of the so called Church-Empire relationship in the early fourth century. The intention here is to argue that the interpretation of this text usually done by historians since the nineteenth century has a close relationship with its editing method and it contributed decisively to the consolidation of the way this document is understood as a source nowadays. The purpose of this paper is to identify alternatives for the study of this text that take into account not only its production environment, but also its transmission through the medieval manuscripts.

Key words: Christianity; Constantine I; Eusebius of Caesarea.

Recebido em: 07/12/2011
Aprovado em: 28/07/2012

¹ Pesquisa realizada com apoio da FAPESP.

O presente artigo tem por propósito problematizar a construção de certa tradição de leitura documental que se impôs em uma fonte importante para o estudo tanto da política imperial de Constantino I (306-337) como das relações entre Igreja e Império no início do século IV. A leitura documental em questão se impôs a tal ponto na historiografia que contribuiu de forma decisiva para a consolidação do próprio modo como este documento é entendido como fonte atualmente e de como ele fundamenta certa visão historiográfica sobre o principado de Constantino (306-337). Meu intento aqui, portanto, será lidar com o problema de como os historiadores dos séculos XIX e XX contribuíram para a construção das fontes documentais que utilizamos em nossas pesquisas atuais, agregando a estes um modelo de leitura e de análise que redefiniria o modo como eles podiam ser acessados.

O documento de que trato aqui é a *Oração à assembleia dos santos*², pronunciada pelo imperador romano Constantino e reproduzida nos manuscritos geralmente como um apêndice à *Vida de Constantino*³, uma obra tardia do bispo palestino Eusébio de Cesaréia (c.260-339). No quarto e último livro deste texto, depois de ter reservado uma seção especial à legislação imperial que ele julgava ter sido inspirada por preocupações cristãs⁴, Eusébio dedicava alguns capítulos aos discursos que o imperador costumava fazer às multidões que acorriam com frequência ao palácio imperial. Segundo o bispo, os temas destes discursos eram recorrentes. Neles, o príncipe exortava que sua audiência abandonasse o “erro politeísta” [poluqe/ou pla/nh] para adotar o culto ao verdadeiro Deus, versava sobre a economia da salvação e o julgamento divino que esperava os homens ao final da vida, condenava os ladrões, fraudadores e usurários e argumentava em favor da origem

² Utilizo aqui a versão deste texto apresentada em MARAVAL, Pierre. **Constantin**: Lettres et discours. Paris: Les Belles Lettres, 2010 (La roué à livres), p. 107-155, que apresenta significativas modificações em relação à edição estabelecida por HEIKEL, Ivar A. **Eusebius Werke**. Band 1: Über das Leben Constantins. Constantins Rede an die heilige Versammlung. Tricennatsrede an Constantin. Leipzig: Hinrichs, 1902 (Die griechischen christlichen Schriftsteller), p. 151-192, disponível no THESAURUS LINGVAE GRAECAE PROJECT. **Thesaurus Linguae Graecae (TLG) Digital Library**. Irvine: University of California, 2001. CD-ROM. Salvo indicação contrária, o texto grego trabalho aqui é o de Heikel. A partir daqui, a *Oração à assembleia dos santos* será citada como *Oratio*.

³ Utilizo aqui a versão estabelecida por CAMERON, Averil; HALL, Stuart G. **Eusebius**: Life of Constantine. Introduction, Translation and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 67-182. Para o texto grego, utilizo a versão de WINKELMANN, Friedhelm. **Eusebius Werke**. Band 1.1: Über das Leben des Kaisers Konstantin. Berlin: Akademie-Verlag, 1975 (Die griechischen christlichen Schriftsteller), p. 3-151, disponível no THESAURUS LINGVAE GRAECAE PROJECT. **Thesaurus Linguae Graecae (TLG) Digital Library**. *Op. cit.* A partir daqui, a *Vida de Constantino* será citada como VC.

⁴ VC 4.26-28.

divina de seu poder imperial, que ele alegava ter-lhe sido confiado diretamente por Deus para zelar sobre as coisas terrenas tal como as coisas celestes eram regidas pelo Verbo divino⁵. Eusébio continuava e mencionava outros textos do imperador que mostravam seu zelo com os assuntos cristãos, principalmente cartas trocadas entre o imperador e o próprio bispo⁶. Dentro dessa sequência, Eusébio anunciava que incluiria em sua obra um texto imperial que comprovaria o teor de suas afirmações:

Seja como for, o latim era a língua que o imperador usava para compor o texto de seus discursos. Eles eram traduzidos para o grego por intérpretes profissionais. Como prova de seus trabalhos traduzidos [τῶν δ' ἑρμηνευθέντων λόγων δείγματος ἔνεκεν], eu anexarei logo após este livro o discurso que ele intitulou “à assembléia dos santos” [τῷ τῶν ἁγίων συλλόγῳ], dedicando-o à Igreja de Deus, de modo que ninguém possa pensar que nossas afirmações [τὴν ἡμετέραν (...) μαρτυρίαν] sobre seus discursos são mera retórica [τις κόμπον]⁷.

A assim chamada *Oração à assembléia dos santos* foi preservada até os dias atuais, portanto, porque Eusébio queria que ela fosse prova [δείγμα] de suas afirmações sobre a temática cristã que povoava os discursos do imperador ao final da vida. O conteúdo dessa obra, como se pode presumir, se restringe a desenvolver os temas apontados pelo clérigo em seu resumo dos assuntos tratados nos discursos constantinianos. Pronunciada por ocasião do dia da Paixão do Senhor⁸, a *Oração* começa com Constantino se dirigindo aos “mestres bem amados” (προσφι-

⁵ VC 4.29.3-4.

⁶ VC 4.34-36.

⁷ VC 4.32. Sigo aqui a tradução inglesa feita por CAMERON, Averil; HALL, Stuart G. **Eusebius: Life of Constantine**. *Op. cit.*, p. 165, com ligeiras modificações.

⁸ *Oratio* 1.1. A referência ao dia da paixão (ἡ τοῦ παθήματος ἡμέρα) foi usualmente entendida pela historiografia como uma indicação que o discurso teria sido pronunciado em uma sexta-feira santa (e.g. EDWARDS, Mark. **Constantine and Christendom**. *The Oration to the Saints, The Greek and Latin Accounts of the Discovery of the Cross, The Edict of Constantine to Pope Sylvester*. Translated with an introduction and notes by Mark Edwards. Liverpool: Liverpool University Press, 2007 (1ª edição: 2003) (Translated Texts for Historians), p. xvii nota 3). Porém, Pierre Maraval conseguiu mostrar recentemente que esta associação está equivocada, pois, em outro documento constantiniano (a carta do imperador às igrejas após o concílio de Nicéia, na qual as comunicava sobre as decisões conciliares sobre a data da Páscoa. A carta é reproduzida em VC 3.17-20), o príncipe associava o dia da Paixão ao dia da Páscoa, além do que a existência de uma liturgia própria da sexta-feira santa só é atestada na documentação a partir de finais do século IV (MARAVAL, Pierre. **Constantin: Lettres et discours**. *Op. cit.*, p. XXIII).

λέστατοι καθηγηταί) e a seus “amigos”⁹, presumivelmente cristãos que frequentavam a corte¹⁰. Após lamentar brevemente o estado de caos que se abateu sobre o Império durante o período recente de perseguições, Constantino discorria sobre a organização do cosmos e de como esta era preservada pela monarquia divina; sem ela, o mundo viveria no caos, dada a tendência natural das criaturas pela diversidade e dado que a rivalidade entre os deuses provocaria a ruína entre os homens¹¹. Contestando o conceito clássico de acaso¹², Constantino adotava uma perspectiva determinista do mundo segundo a qual tudo seria regido pela Providência divina, desde o ordenamento dos planetas até a sucessão das estações e o sucesso das colheitas¹³. Após longas críticas aos “erros” introduzidos pelos filósofos (inclusive Platão)¹⁴ e pelos poetas¹⁵, o imperador defendia que toda a Criação seria reflexo da essência divina e, como tal, ela deveria Lhe prestar louvor contínuo para a manutenção do bom estado das coisas¹⁶. Isso, porém, nem sempre teria sido possível por conta da impiedade dos pagãos. Ignorantes das leis divinas e “apegados a hábitos infantis” (τοὺς μαιρακιώδη ἄνευ ἔχοντα)¹⁷, eles corromperiam os jovens com seus ídolos e falsos deuses¹⁸. Foram esses hábitos e crenças errôneos que, segundo Constantino, teriam levado à desgraça cidades como Mênfis e Babilônia, já em ruínas em sua época¹⁹. Após essa crítica aos pagãos, Constantino se voltava para a natureza divina do Cristo e de sua Encarnação, através da qual a humanidade foi resgatada de seus crimes prévios e instruída no conhecimento de Deus²⁰. Para

⁹ *Oratio* 1.1.

¹⁰ Como supõe BARNES, Timothy D. **Constantine and Eusebius**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996 (1ª edição: 1981), p. 74.

¹¹ *Oratio* 3.

¹² *Oratio* 6.1-4. Para os diferentes empregos do conceito de acaso (Τύχη) nas diversas correntes filosóficas da Antiguidade, ver CHESNUT, Glenn F. **The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius**. Macon, GA: Mercer University Press, 1986, p. 7-17.

¹³ *Oratio* 6.5-10.

¹⁴ *Oratio* 9. Constantino faz algumas concessões a Platão, mas o critica por ter defendido a existência de vários deuses e por ter incentivado o culto aos ídolos.

¹⁵ *Oratio* 10.

¹⁶ *Oratio* 11.1.

¹⁷ *Oratio* 11.6.

¹⁸ *Oratio* 11.7.

¹⁹ *Oratio* 16.2.

²⁰ *Oratio* 11.4-16.

provar seus argumentos, o príncipe recorria até mesmo a textos da tradição clássica como um oráculo sibilino²¹ e a uma écogla de Virgílio²², nos quais ele via um anúncio do nascimento de Jesus e a defesa de sua origem divina. Por fim, Constantino se voltava de forma direta contra os antigos perseguidores, criticando o modo lamentável como terminaram suas vidas, derrotados em todas as suas batalhas, privados de sua descendência e de seu poder original por terem afrontado a divindade através de suas perseguições aos cristãos²³. Foi através dessa punição aos perseguidores e aos pagãos em geral que a Providência teria restaurado a ordem no mundo, mas esta punição não teria sido em vão, pois ela teria ocorrido também para instruir as nações para que abandonassem seus erros e adotassem a fé no verdadeiro Deus²⁴.

Neste discurso, especialmente nas passagens em que versa sobre o ordenamento do cosmos e a Encarnação de Cristo, Constantino faz várias considerações sobre a relação entre as pessoas da Trindade e que dialogavam com os debates de uma importante controvérsia eclesial em curso durante seu principado: a controvérsia ariana²⁵. De modo a tentar contextualizar tanto as críticas do imperador

²¹ *Oratio* 18. Sobre o significado desse oráculo sibilino (provavelmente uma invenção cristã) e as interpretações modernas a respeito, ver MARAVAL, Pierre. **Constantin**: Lettres et discours. *Op. cit.*, p. 226-229.

²² *Oratio* 19-21. A écogla em questão é a quarta Bucólica de Virgílio, da qual o texto preservado por Eusébio apresenta uma tradução grega. A versão utilizada por Constantino, porém, apresenta sérias modificações em relação ao original virgiliano que cristianizam seu conteúdo e apagam as referências pagãs do poeta. Editada à parte desde o século XVI, essa écogla traduzida gerou uma extensa bibliografia, dada sua importância para o estudo da tradução e manipulação dos textos clássicos por autores posteriores, geralmente cristãos. Para o estado da questão até o século XIX, ver ROSSIGNOL, Jean-Pierre. **Virgile et Constantin le Grand**. Paris: Jules Delalain, 1845. Disponível em: <http://www.archive.org/stream/virgileetconsta00rossgoog#page/n9/mode/2up>, acessado no dia 26/11/2011, p. 98-101. Para uma discussão dos rumos da controvérsia atualmente, ver MARAVAL, Pierre. **Constantin**: Lettres et discours. *Op. cit.*, p. 230-231. ROSSIGNOL, Jean-Pierre. **Virgile et Constantin le Grand**. *Op. cit.*, p. 181-184 apresenta uma edição do poema grego e o traduz para o francês. MARAVAL, Pierre. **Constantin**: Lettres et discours. *Op. cit.*, p. 232-239 traduz a écogla virgiliana e a compara com sua tradução grega utilizada por Constantino.

²³ *Oratio* 24-25.

²⁴ *Oratio* 26.

²⁵ Ver, por exemplo, *Oratio* 9.3, onde Constantino elogia a distinção platônica entre duas “essências” (οὐσίαι) divinas, “uma sendo a perfeição de uma e de outra e a essência do segundo tirando sua existência do primeiro, o criador e governante de todo o Universo, ao qual ele é evidentemente superior. Aquele que vem depois Deste, submisso a suas ordens, se reporta a Ele como sendo a causa da constituição de todas as coisas” (μιᾶς οὐσης τῆς ἀμφοτέρων τελειότητος, τῆς τε οὐσίας τοῦ δευτέρου θεοῦ τὴν ὑπαρξίν ἐχούσης ἐκ τοῦ πρώτου: αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ δημιουργὸς καὶ διοικητὴς τῶν ὅλων δηλονότι ὑπεραναβεβηκώς, ὁ δὲ μετ’ ἐκείνων

aos pagãos e a seus predecessores na púrpura imperial como suas considerações sobre a Trindade, a historiografia sempre se esforçou, desde o século XIX²⁶, para definir com precisão onde e quando Constantino teria pronunciado tal discurso. Contudo, Eusébio não nos diz nada a esse respeito – a não ser que se trataria de um dos discursos imperiais pronunciados em Constantinopla – nem mesmo explica porque este discurso teria sido pronunciado ou como ele pôde ter acesso a tal documento²⁷. Isto porque o que interessava ao bispo palestino era o caráter exemplar que esse texto poderia trazer à sua obra, sendo o contexto de sua produção um detalhe irrelevante para ele. Por esse motivo, os únicos indícios de datação deste discurso residem nas próprias indicações internas do texto, as quais nem sempre são conclusivas. De fato, foram várias as tentativas de datação – Serdica ou Tessalônica entre 321 e 324²⁸, Antioquia em 325²⁹, Nicomédia em 328³⁰, Roma em 315³¹ e, mais recentemente, Tréveris em 314³² – mas nenhuma delas é plenamente

ταῖς ἐκεῖνου προστάξεσιν ὑπουργήσας τὴν αἰτίαν τῆς τῶν πάντων συστάσεως εἰς ἐκεῖνον ἀναπέμπει). Tal distinção e subordinação entre duas *ousiai* divinas era recorrente entre autores cristãos do período (como o próprio Eusébio de Cesaréia costumava fazer em obras como a *Introdução Geral Elementar*, uma obra catequética da década de 310 – BARNES, Timothy D. **Constantine and Eusebius**. *Op. cit.*, p. 174), mas foi condenada no concílio de Nicéia de 325, que defendeu a existência de tão só uma *ousia* divina tanto para o Pai quanto para o Filho.

²⁶ Para as tentativas de datação e localização da *Oração à assembleia dos santos* pelos historiadores do século XIX, ver ROSSIGNOL, Jean-Pierre. **Virgile et Constantin le Grand**. *Op. cit.*, p. 223-225. Desde então, a opinião mais recorrente era de que o discurso tivesse sido pronunciado na sexta-feira santa do ano de 325, às vésperas do concílio de Nicéia, como, aliás, ela voltou a ser majoritária atualmente. Entretanto, o próprio Rossignol defendia em sua obra que o discurso se trataria de uma composição feita em Roma entre os anos de 313 e 315 (*idem*, p. 219-223).

²⁷ A melhor suposição a esse respeito foi aventada por DRAKE, Harold A. **Constantine and the bishops: the politics of intolerance**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000, p. 294, que supunha que Eusébio teve acesso a esse texto através de uma consulta aos arquivos imperiais de Constantinopla entre 336 e 337 autorizada pelo próprio imperador.

²⁸ BARNES, Timothy D. **Constantine and Eusebius**. *Op. cit.*, p. 73.

²⁹ LANE FOX, Robin. **Pagans and Christians**. Nova York: Alfred A. Knox, 1987, p. 641-643.

³⁰ BLECKMANN, Bruno. Sources for the History of Constantine. In: LENSKI, Noel (ed.) **The Cambridge Companion to the Age of Constantine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 23.

³¹ EDWARDS, Mark. **Constantine and Christendom**. *Op. cit.*, p. xxvi-xxix.

³² GIRARDET, Klaus M. L'Invention du Dimanche: Du Jour du Soleil au Dimanche. Le *Dies Solis* dans la Législation et la Politique de Constantin le Grand. In: GUINOT, Jean-Nöel; RICHARD, François. **Empire Chrétien et Église aux IV^e V^e siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien**. Actes du Colloque International (Lyon, 6, 7 et 8 octobre 2005). Paris: Les Éditions du Cerf, 2008, p. 363.

satisfatória³³. Na verdade, uma das poucas, senão única, evidências concretas que nos permitem contextualizar melhor esse texto é o fato de, atendendo às solicitações de Eusébio, o discurso ter sido reproduzido na parte final dos manuscritos que continham o texto integral da *Vida de Constantino*³⁴.

Desde as primeiras edições modernas da *Vida de Constantino*, que remontam ao século XVI³⁵, a *Oração* foi reproduzida comumente em conjunto com a obra do clérigo palestino da qual ela foi idealizada como apêndice. De fato, era normal que os editores modernos das obras eusebianas reunissem, em um só volume, não só a *Vida de Constantino* e a *Oração à assembleia dos santos*, mas também a *História Eclesiástica* e dois outros discursos pronunciados por Eusébio perante o imperador e que foram reunidos sob o nome de *Louvor a Constantino*. Esse agrupamento de textos eusebianos não era apenas uma questão de mera conveniência, pois os próprios manuscritos utilizados por esses editores já eram em si coletâneas de textos

³³ Além dessas, note-se também o esforço recente de Roberto Cristofoli, que defendeu que a *Oratio* se trataria de um texto inicialmente composto em Roma logo após a vitória de Constantino sobre Maxêncio em 312 e que teria sido retrabalhado várias vezes até a vitória final de Constantino sobre Licínio em 324, sendo, portanto, a versão copiada por Eusébio um híbrido de vários períodos diferentes (CRISTOFOLI, Roberto. *L'Oratio ad Sanctorum Coetum e il suo contesto: Problemi metodologici e prospettive d'interpretazione*. Nápoles, **Associazione di Studi Tardoantichi**, 2007, p. 1-15. Disponível em: http://studitardoantichi.org/einfo2/file/Lezione_Cristofoli2.pdf, acessado no dia 28/11/2011, p. 6-15). Cristofoli levava seu raciocínio a tal ponto que se julgava capaz de identificar diversos estágios da propaganda constantiniana nesse texto e que não teriam sido eliminados nas várias reescritas do discurso

³⁴ Como bem nota MARAVAL, Pierre. **Constantin**: Lettres et discours. *Op. cit.*, p. XVIII, os manuscritos reproduzem a *Oração à assembleia dos santos* de três formas diferentes junto ao texto da *Vida de Constantino*: ou imediatamente antes do quarto e último livro da obra, ou como apêndice a este mesmo livro quatro ou ainda na forma de um quinto livro da *Vida de Constantino* (como o faz, por exemplo, o *Codex Vaticanus graecus* 149, o melhor e mais antigo manuscrito que possuímos da *Vida*, segundo CAMERON, Averil; HALL, Stuart G. **Eusebius**: Life of Constantine. *Op. cit.*, p. 51). Tal variação na posição da *Oração* nos manuscritos se deve também ao fato de que a *Vida de Constantino* foi publicada apenas de maneira póstuma pelo sucessor de Eusébio na sé de Cesaréia, Acácio. Provavelmente, Eusébio morreu antes de fazer uma revisão final ao texto da *Vida* e organizar melhor o material que conseguira redigir nos anos finais de sua vida, tarefas estas que ficaram a cargo de Acácio. Para o problema da composição da *Vida de Constantino*, ver BARNES, Timothy D. *Panegyric, history and hagiography in Eusebius' Life of Constantine*. In: WILLIAMS, Rowan (ed.) **The Making of Orthodoxy**: Essays in Honour of Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 96-98.

³⁵ A *editio princeps* feita por Robert Estienne entre 1544 e 1546 continha, além do texto da *Vida de Constantino* (no qual estava inclusa a *Oração à assembleia dos santos*), os textos da *História Eclesiástica*, da *Preparação do Evangelho* e da *Demonstração do Evangelho* (estes últimos são textos apologéticos escritos pelo bispo palestino durante a década de 310 – ver BARNES, Timothy D. **Constantine and Eusebius**. *Op. cit.*, p. 178).

eusebianos³⁶. Isso não significa que, já no século XVI, os eruditos não fossem capazes de tratar cada uma dessas obras de modo separado, mas suas edições deixavam clara a inter-relação entre estes textos, algo que se perdeu a partir do século XIX.

De fato, foi no século XIX que começaram a surgir as primeiras edições verdadeiramente críticas de textos antigos com o propósito de estudo da História, as quais confrontavam duas ou mais famílias de manuscritos de uma mesma obra para estabelecer o que teria sido, supostamente, seu texto original. Essa prática de edição teve um sério impacto nos estudos dos textos eusebianos, pois estes passaram a ser publicados em volumes separados, muitas vezes até mesmo preparados por editores diferentes que não levavam em consideração a relação do texto editado com os demais presentes nos manuscritos a partir do qual foi copiado. Pelo contrário, o propósito destas edições era justamente “desconstruir” os manuscritos, recortando aquilo que haviam agrupado para que se pudessem identificar textos distintos, dotados de uma lógica argumentativa própria independente dos demais. O objetivo, enfim, era estabelecer a autoria desses textos, sua singularidade intrínseca em relação aos demais, limando-os das influências medievais de leitura e de uso que deles foram feitas e que se refletiam na própria compilação dos códices manuscritos.

Com relação a essa tendência analítica de edição, podemos vê-la já consolidada em fins do século XIX e início do século XX, quando as obras eusebianas fo-

³⁶ Sobre os manuscritos que contém, ao mesmo tempo, o texto da *História Eclesiástica*, da *Vida de Constantino*, da *Oração à assembleia dos santos* e do *Louvor a Constantino*, ver BARNES, Timothy D. Panegyric, history and hagiography in Eusebius' *Life of Constantine*. *Op. cit.*, p. 95-96 e CAMERON, Averil; HALL, Stuart G. **Eusebius: Life of Constantine**. *Op. cit.*, p. 51. Embora Eduard Schwartz, em sua edição alemã da *História Eclesiástica* (sobre essa edição, ver WINKELMANN, Friedhelm. *Historiography in the Age of Constantine*. In: MARASCO, Gabriele (ed.) **Greek & Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.** Leiden: Brill, 2003, p. 5-6), e Friedhelm Winkelmann, em sua edição da *Vida de Constantino* (WINKELMANN, Friedhelm. **Eusebius Werke**. *Op. cit.*), tenham feito um estudo minucioso da qualidade dos textos que aparecem nesses manuscritos, ainda se faz necessário uma análise sobre a finalidade do agrupamento dessas obras em um mesmo volume, como parte de um todo coerente. BARNES, Timothy D. Panegyric, history and hagiography in Eusebius' *Life of Constantine*. *Op. cit.*, p. 95-96, por exemplo, defendia que a *Vida de Constantino*, a *Oratio* e o *Louvor a Constantino* deveriam ser entendidos como um só conjunto textual por sempre serem reproduzidos conjuntamente nos manuscritos. DELLA TORRE, Robson. **A atuação pública dos bispos no principado de Constantino: as transformações ocorridas no Império e na Igreja no início do século IV através dos textos de Eusébio de Cesaréia**. Campinas: Unicamp, 2011 (dissertação de mestrado), p. 215-228 levou esse argumento adiante, tentando mostrar como essas três obras teriam sido idealizadas já por Eusébio de Cesaréia como um texto único com uma proposta argumentativa comum.

ram repartidas por editores diferentes, tal como foi feito na coleção alemã *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* [“os escritores cristãos gregos dos primeiros séculos” – abreviada como GCS], organizada pelo historiador Theodor Mommsen e pelo teólogo Adolph Von Harnack³⁷. Nela, a edição da *História Eclesiástica* ficou a cargo de Eduard Schwartz (que a publicou entre 1903 e 1909), enquanto Ivar Heikel foi o responsável pelo texto da *Vida de Constantino*, do *Louvor a Constantino* e da *Oração à assembleia dos santos* (editados em volumes separados em 1902). Tal método de edição se consolidou a partir de então, culminando com a edição feita por Friedhelm Winkelmann em 1975 da *Vida de Constantino*, que excluía o *Louvor* e a *Oração* de seu escopo³⁸. A partir de então, a tendência até então verificada entre os historiadores de tratar a *Oração* de forma independente à *Vida* só se consolidou. As razões para isso parecem óbvias: tratam-se de obras de autores distintos, pertencentes a gêneros documentais diversos – a *Oração* se trata, grosso modo, de um sermão, embora entremeado por outros gêneros literários³⁹, enquanto a *Vida de Constantino* oscila entre a história, o panegírico e o discurso re-

³⁷ A coleção, mantida pela Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, continua a ser impressa até hoje, muitas vezes reproduzindo as mesmas edições produzidas em finais do século XIX e início do XX. No site da instituição, há um link (<http://www.bbaw.de/forschung/gcs/projekt-darstellung>, acessado no dia 28/11/2011) que traça um breve histórico do surgimento da coletânea e de seus princípios editoriais. Nele, pode-se ler o seguinte: “De acordo com a máxima de Mommsen, segundo a qual a base do trabalho histórico é a ordenação dos arquivos do passado, a coleção de Berlim devia editar criticamente o cânone dos textos gregos cristãos dos três primeiros séculos (...) na íntegra e, a partir do século IV, as obras dos historiadores eclesiásticos, segundo o princípio da *Editio Maxima*, ou seja, a partir do registro completo da tradição manuscrita; daí, todas as fontes literárias que Von Harnack considerava, de modo especial, necessárias para a exploração da ‘camada paleontológica’ do cristianismo” (tradução minha). Ou seja, o propósito de singularizar ao máximo os textos antigos, remontando à sua origem primeira e às intenções originais de um autor, se inseria em um projeto bem mais amplo de constituição de um arquivo histórico que serviria de base para o estudo das etapas de constituição do cristianismo antigo. Com esse objetivo em mente, era imperativo “contornar” os problemas de transmissão do texto de modo a tentar chegar à finalidade primitiva dessas obras, desconsiderando-se, portanto, os usos que delas foram feitas nos séculos posteriores. Isso implicava, de modo imediato, em “desconstruir” os manuscritos e reorganizá-los segundo os preceitos de autoria e cronologia que seriam as bases do “arquivo” do historiador moderno. Note-se que esse princípio de edição e de trato com a documentação manuscrita se aplicava a outros projetos de constituição de “arquivos” coordenados por Mommsen. Ver, por exemplo, a metodologia de composição da *Prosopographia Imperii Romani* discutida por ECK, Werner. *The Prosopographia Imperii Romani and Prosopographical Method*. In: CAMERON, Averil (ed.). **Fifty Years of Prosopography: The Later Roman Empire, Byzantium and Beyond**. Oxford: Oxford University Press, 2003 (Proceedings of the British Academy), p. 11-22.

³⁸ WINKELMANN, Friedhelm. **Eusebius Werke**. *Op. cit.*

³⁹ Sobre o gênero da *Oração à assembleia dos santos*, ver MARAVAL, Pierre. **Constantin: Lettres et discours**. *Op. cit.*, p. XXIII-XXIV.

al⁴⁰ – e foram compostas em momentos diferentes. Essas características nos permitiriam assegurar que a *Oração à assembleia dos santos* era fruto exclusivo das preocupações e reflexões de Constantino sobre os temas que discorria em seu texto, enquanto a *Vida de Constantino* deveria ser abordada como produto do pensamento eusebiano, com lógica e objetivos próprios.

No que se refere ao julgamento que os historiadores costumam fazer destes textos, a *Vida de Constantino* e a *Oração à assembleia dos santos* também foram tratadas de modo diferente, praticamente antagônico. No caso da primeira, a crítica historiográfica foi impiedosa. Desde a influente obra do historiador suíço Jacob Burckhardt⁴¹, o texto eusebiano é tratado com desconfiança, pois apresentaria um imperador altamente idealizado segundo os preceitos cristãos. Campeão do cristianismo, o Constantino que emerge da pena de Eusébio seria alguém dotado de profunda piedade religiosa (embora, segundo Burckhardt, Constantino não passasse de um político habilidoso, “irreligioso” e inescrupuloso que apenas queria assegurar o apoio dos cristãos a seu regime⁴²), preocupado em assegurar vários benefícios aos cristãos e em difundir a fé cristã pelo Império à custa da supressão do “erro politeísta”. Tal imagem do imperador foi repetidas vezes, e ainda hoje, criticada como sendo uma construção ideológica composta com o intuito de legitimar o governo de Constantino ou mesmo defender os projetos políticos que os cristãos, em especial os bispos, teriam para o Império⁴³. As afirmações que o bispo palestino fazia nessa obra seriam, no mínimo, suspeitas, sendo preferível buscar informações em outras fontes ou, no mínimo, comparar o relato de Eusébio com o

⁴⁰ Para uma discussão sobre o gênero da *Vida de Constantino*, ver BARNES, Timothy D. Panegyric, history and hagiography in Eusebius' *Life of Constantine*. *Op. cit.*, p. 109-110 (que cogita que ela pode ter sido uma primeira incursão no gênero hagiográfico), CAMERON, Averil; HALL, Stuart G. **Eusebius: Life of Constantine**. *Op. cit.*, p. 29-32 e BLECKMANN, Bruno. Sources for the History of Constantine. *Op. cit.*, p. 25 (que supõe que se possa pensar a *Vida de Constantino* como um *Fürstenspiegel*). Para uma visão diferente a esse respeito, ver DELLA TORRE, Robson. **A atuação pública dos bispos no principado de Constantino**: as transformações ocorridas no Império e na Igreja no início do século IV através dos textos de Eusébio de Cesaréia. *Op. cit.*, p. 228-232.

⁴¹ BURCKHARDT, Jacob. **The Age of Constantine the Great**. Translated by Moses Hadas. Nova York: Pantheon Books, 1949 (1ª edição: BURCKHARDT, Jacob. *Die Zeit Constantins des Grossen*. Basileia, 1853; 2ª edição revisada – Leipzig:1880). A tradução inglesa, que utilizo ao longo deste trabalho, é baseada na segunda edição da obra de Burckhardt.

⁴² BURCKHARDT, Jacob. **The Age of Constantine the Great**. *Op. cit.*, p. 292-293.

⁴³ Por exemplo, DRAKE, Harold A. **Constantine and the bishops: the politics of intolerance**. *Op. cit.*, p. 390-392 e STEPHENSON, Paul. **Constantine: Roman Emperor, Christian Victor**. Nova York: Overlook Press, 2010, p. 304-305.

de seus contemporâneos⁴⁴. No caso de afirmações polêmicas e sem comprovação evidente em outras fontes, como a de que Constantino teria tentado proibir cultos pagãos⁴⁵, a prudência historiográfica recomendaria que elas fossem deixadas em segundo plano e que nunca fossem utilizadas como prova empírica exclusiva para esses fatos, posto que elas não seriam confiáveis⁴⁶. Já no caso da *Oração à assembleia dos santos*, após um breve período no início do século XX em que se questionou sua autenticidade (alguns historiadores indagavam se este discurso não teria sido inventado pelo próprio Eusébio para legitimar as afirmações ideológicas que faria na *Vida de Constantino*⁴⁷), ela sempre foi tratada como testemunho sincero e verdadeiro do pensamento de Constantino sobre o cristianismo. Com base na *Oração*, muitos historiadores puderam argumentar que, apesar da imagem ideológica e exagerada apresentada por Eusébio, Constantino era de fato um cristão fervoroso, comprometido com a causa da expansão da fé pelas nações e que partilhava com seus irmãos na fé a repulsa pelos cultos tradicionais romanos e a crença de que

⁴⁴ Tal precaução era adotada desde o século XVIII, como podemos perceber pela análise historiográfica que faz ROSSIGNOL, Jean-Pierre. *Virgile et Constantin le Grand*. *Op. cit.*, p. 198-199, ele próprio um defensor da tese de que Constantino seria um político habilidoso mais interessado na política romana do que na expansão da fé cristã. Tal pudor com a obra eusebiana se faz sentir até hoje, como se pode notar na resenha feita por Averil Cameron do livro de Timothy Barnes, *Constantine and Eusebius* (CAMERON, Averil. *Constantinus Christianus*. Londres. *The Journal of Roman Studies*, volume 73, p. 184-190, 1983. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/300083>, acessado no dia 03/11/2008, p. 187). Segundo a autora, um dos problemas do livro é que o Constantino aí retratado se assemelha muito àquele descrito por Eusébio na *Vida de Constantino*, e o historiador inglês não teria tido o “cuidado” de mostrar a tendenciosidade de Eusébio em algumas passagens – embora essa tendenciosidade seja apenas uma interpretação moderna de alguns autores, não um fato consumado.

⁴⁵ E.g. VC 2.45.1.

⁴⁶ Sobre o problema do combate ao politeísmo no principado de Constantino e a validade de se usar as evidências da *Vida de Constantino*, ver as opiniões divergentes de DRAKE, Harold A. Resenha de *Constantine and Eusebius* de T. D. Barnes. Baltimore. *The American Journal of Philology*, v. 103, nº 4, p. 462-466, inverno de 1982. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/294532>, acessado no dia 16/01/2009, p. 464-466, BARNES, Timothy D. *Constantine's prohibition of pagan sacrifice*. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 105, p. 69-72, 1984. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/294627>, acessado no dia 07/08/2009, p. 70-72, e CAMERON, Averil; HALL, Stuart G. *Eusebius: Life of Constantine*. *Op. cit.*, p. 243-244.

⁴⁷ Como argumenta ROSSIGNOL, Jean-Pierre. *Virgile et Constantin le Grand*. *Op. cit.*, p. v-xxxv, com base em proximidades lexicais do texto constantiniano com a linguagem comumente empregada por Eusébio em suas obras e no caráter “herético” do bispo, que estaria disposto a tudo para defender suas teses “arianas” e que, por isso, não mereceria crédito. Em sua edição de 1902, Ivar Heikel supunha que a *Oração* seria um texto composto em meados do século V por um falsário anônimo (MARAVAL, Pierre. *Constantin: Lettres et discours*. *Op. cit.*, p. 172 nota 31). Para uma refutação das objeções à autenticidade da *Oração* como um texto constantiniano, ver MARAVAL, Pierre. *Constantin: Lettres et discours*. *Op. cit.*, p. XIX-XX.

Deus favoreceria seus fiéis. Comparada às vezes com as *Meditações* de Marco Aurélio, a *Oração* seria testemunho de próprio punho das convicções políticas e religiosas do imperador, constituindo algo semelhante a um programa de governo que o príncipe teria se proposto a seguir⁴⁸.

Ora, não é de se surpreender que a *Oração à assembleia dos santos* nos revele um imperador tão preocupado com o cristianismo e a defesa de seus valores quanto aquele que encontramos na *Vida de Constantino*. Afinal, esse discurso fazia parte justamente da base argumentativa eusebiana para defender as teses de sua obra. Contudo, as afirmações da *Vida* tendem a ser desacreditadas ou ao menos postas em dúvida por serem de cunho ideológico ou tendenciosas, enquanto a *Oração* é tomada como testemunho sincero de Constantino de seu comprometimento com a causa cristã. Diante desse cenário, a pergunta que faço é a seguinte: acaso podemos distinguir tão nitidamente assim nossa análise referente à *Oração à assembleia dos santos* da *Vida de Constantino*? Até que ponto isso pode trazer resultados proveitosos para as análises históricas?

Com efeito, essa é uma questão que julgo importante para a compreensão da nova relação entre Roma e a Igreja a partir do início do século IV. Sabemos que foi justamente a partir desse momento que os imperadores passaram a não mais perseguir os cristãos como fizeram ao longo dos séculos anteriores e que começaram a conceder diversos benefícios às igrejas – tais como isenções fiscais e concessão de bens e dinheiro⁴⁹. A explicação tradicional para esse fenômeno defende que foi a conversão de Constantino ao cristianismo que provocou uma importante mudança dentro da política romana, fazendo com que o imperador passasse a ser simpático aos seguidores de Cristo, ordenasse o fim das perseguições em curso na época e começasse a fomentar o culto de sua divindade favorita como modo de

⁴⁸ BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 75.

⁴⁹ Para os benefícios às comunidades cristãs a partir de Constantino, ver agora as análises recentes de PÉREZ, Carles B. *Acroissement et Consolidation du Patrimoine Ecclésiastique dans le CTh XVI*. In: GUINOT, Jean-Nöel; RICHARD, François. **Empire Chrétien et Église aux IV^e V^e siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien**. Actes du Colloque International (Lyon, 6, 7 et 8 octobre 2005). Paris: Les Éditions du Cerf, 2008, p. 259-275 e DELMAIRE, Roger. *Églises et Fiscalité: Le Privilegium Christianitatis et ses Limites*. In: GUINOT, Jean-Nöel; RICHARD, François. **Empire Chrétien et Église aux IV^e V^e siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien**. Actes du Colloque International (Lyon, 6, 7 et 8 octobre 2005). Paris: Les Éditions du Cerf, 2008, p. 285-293. STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor*. *Op. cit.*, p. 174-177 resume de modo lamentável a legislação de Constantino favorável aos cristãos, cometendo erros grosseiros e inclusive se confundindo sobre as constituições que regulamentavam a audiência episcopal.

assegurar os favores divinos sobre seu governo. Em paralelo a essa corrente explicativa, havia aqueles que alegavam que a suposta conversão de Constantino nunca ocorrera ou que ela era falsa, tal como defendia Burckhardt no início do século XIX⁵⁰. Segundo essa chave explicativa, Constantino seria um maquiavélico *avant la lettre* que queria se aproveitar da importância crescente do cristianismo no mundo romano para fortalecer sua base de apoio político, fingindo-se cristão apenas para angariar a simpatia dos fiéis e, assim, poder utilizar esse apoio contra seus rivais à púrpura imperial. Ainda que antagônicas, ambas as análises partem do pressuposto que a convicção religiosa do imperador era crucial para o rumo que a política romana podia tomar. Seja por piedade religiosa ou por aproveitamento político, ambas as correntes historiográficas situavam na vontade imperial o motor das transformações políticas e sociais vivenciadas no Império Romano, algo que Gilvan Ventura da Silva bem definiu como sendo uma análise “personalista” das políticas imperiais⁵¹. Segundo essa lógica, somente após uma análise criteriosa das reais motivações que levaram o imperador a tomar suas decisões é que poderíamos avaliar qual o impacto de sua política para a sociedade como um todo. Fosse Constantino um converso sincero, estaríamos diante de um cenário no qual o mundo romano seria submetido a uma nova lógica político-administrativa baseada nos valores cristãos e que culminariam, sob Teodósio, com a consolidação de um “Império cristão”. Por outro lado, fosse Constantino um político ambicioso e sem escrúpulos que tivesse feito uso da Igreja em prol de seus apetites, presenciariamos a submissão do cristianismo às vicissitudes da *Realpolitik* bismarckiana, posto que as comunidades cristãs seriam incorporadas ao aparato burocrático imperial, perdendo sua independência original e se transformando em uma verdadeira “Igreja imperial”⁵².

Se a análise da mudança na relação entre Roma e a Igreja culmina no estudo das reais motivações que levaram Constantino e seus sucessores a não perseguir os cristãos e sim cobri-los de privilégios, nada mais conveniente ouvirmos do próprio imperador o que ele teria a dizer a respeito. No entanto, foram poucos os imperadores cuja obra literária conseguiu chegar a nossos dias, e, no caso de Cons-

⁵⁰ BURCKHARDT, Jacob. *The Age of Constantine the Great*. *Op. cit.*, p. 292-293.

⁵¹ SILVA, Gilvan Ventura da. **Reis, santos e feiticeiros**: Constâncio II e os fundamentos míticos da *basiléia* (337-361). Vitória: Edufes, 2003, p. 42-43.

⁵² Para a bibliografia inglesa que se utiliza desse conceito, bem como para uma crítica da mesma, ver BARNES, Timothy D. **Athanasius and Constantius**: Theology and Politics in the Constantinian Empire. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993 (1ª edição: 1992), p. 162.

tantino, seu discurso sobreviveu apenas através de transmissão indireta via Eusébio. A meu ver, isso não tem sido suficientemente problematizado pela historiografia, que, desde que as dúvidas sobre sua autoria foram dissipadas, minimizou essa dívida da obra constantiniana para com Eusébio de modo a poder tratar a *Oração* como uma espécie de pronunciamento imperial sobre os projetos do imperador para seu governo. Tratado como obra à parte, o discurso de Constantino deixava de ser peça argumentativa do texto eusebiano para ganhar vida própria, e, com isso, uma leitura própria (aliás, como seu método de edição nas coletâneas do início do século XX já deixava entrever). Ao tratar a *Oração à assembleia dos santos* separadamente, a historiografia não precisava mais se fiar nos testemunhos “suspeitos” e “tendenciosos” da *Vida de Constantino* para saber qual o real grau de comprometimento do imperador com a fé cristã, podendo se remeter “diretamente” às palavras do príncipe⁵³.

Não é de se surpreender que os pesquisadores que seguiram essa linha de raciocínio chegaram a conclusões muito semelhantes àquelas que poderiam ter feito se trabalhassem apenas com a *Vida de Constantino*. Ainda que a busca por influências filosóficas ou mesmo apologéticas nessa obra tenha resultado na elaboração de um quadro intelectual mais complexo na corte de Constantino – a historiografia é quase unânime em apontar a influência do orador africano Lactâncio e de autores do platonismo médio no pensamento de Constantino⁵⁴ – isso não fez que com que os pesquisadores fugissem de conclusões semelhantes a do bispo palestino. Timothy Barnes, por exemplo, conclui que a *Oração* se trata de um sermão no qual o imperador reconhecia sua missão divina de zelar pelas coisas terrenas e pela conversão dos pagãos, além de ser um manifesto político contra os persegui-

⁵³ A única exceção que conheço desta tendência é BARNES, Timothy D. Panegyric, history and hagiography in Eusebius' *Life of Constantine*. *Op. cit.*, p. 95, que já alertava sobre a necessidade do estudo conjunto da *Vida de Constantino*, do *Louvor a Constantino* e da *Oração à assembleia dos santos*, embora não tenha desenvolvido esta tese ao longo de seu artigo.

⁵⁴ Por exemplo, BARNES, Timothy D. **Constantine and Eusebius**. *Op. cit.*, p. 76, DIGESER, Elizabeth P. **The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome**. Ithaca: Cornell University Press, 2000, p. 136 e ODAHL, Charles M. **Constantine and the Christian Empire**. Londres; Nova York: Routledge, 2004, p. 268-269. Já no século XIX, ROSSIGNOL, Jean-Pierre. **Virgile et Constantin le Grand**. *Op. cit.*, p. 232-257 (com quadro esquemático resumindo o paralelismo entre esses dois autores na página 250) havia feito um estudo minucioso e exaustivo a esse respeito que já comprovava que o imperador teria lido as obras desse autor cristão antes mesmo de compor seu discurso. MARAVAL, Pierre. **Constantin: Lettres et discours**. *Op. cit.*, p. 202-247 consegue até mesmo mostrar ecos de outros autores cristãos dos séculos II e III na *Oração*, tais como Teófilo de Antioquia e Minúcio Félix.

dores⁵⁵. Charles Odahl, por sua vez, afirmou que esse discurso se tratava da exposição das convicções religiosas do imperador baseada em seu estudo das Escrituras e de sua leitura da apologética cristã, mas concluindo igualmente que o autor reconhecia sua missão divina de difundir a fé no Cristo e governar em nome de Deus⁵⁶. Por mais que o imperador pareça falar de forma independente em relação ao bispo de Cesaréia nesse documento, ele acaba repetindo as mesmas teses enunciadas pelo clérigo palestino, mas, desta vez, sob uma roupagem oficial.

O maior problema, a meu ver, nessas análises que tentam dissociar a *Oração à assembleia dos santos* da *Vida de Constantino* é a inevitável sobreposição das teses dos historiadores modernos àquelas defendidas por Eusébio. A priori, esse não é um defeito em si, mas o problema reside no fato de que o argumento é circular e redundante. Com relação à importância de se entender o comprometimento de Constantino ao cristianismo com base na *Oração* como razão explicativa do favorecimento imperial aos cristãos, podem se fazer ainda dois questionamentos: 1) quão importante é de fato a vontade imperial para que aconteçam mudanças drásticas na política romana, tal como a que se verifica com Constantino? 2) quão representativo é o discurso constantiniano reproduzido na *Vida de Constantino* de seu pensamento político mais amplo com relação ao Império? Podemos mesmo entender a *Oração* como um manifesto político?

Infelizmente, responder a essas questões é uma tarefa árdua, posto que apenas possuímos a *Oração à assembleia dos santos* como testemunho direto da fala de Constantino. É certo que possuímos outros documentos constantinianos que reafirmam teses defendidas na *Oração*, mas estes são, em sua maioria, constituições imperiais e cartas reproduzidas por autores cristãos como Eusébio de Cesaréia, Atanásio de Alexandria, Lactâncio e Optato de Milévis, além dos historiadores eclesiásticos do século V⁵⁷. De novo o argumento circular reaparece, uma vez

⁵⁵ BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 75.

⁵⁶ ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 268-269.

⁵⁷ Tais documentos foram ocasionalmente agrupados em obras à parte, como se fossem o reflexo exato do pensamento de Constantino. Assim, KRAFT, Heinz. *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1955 e MARAVAL, Pierre. *Constantin: Lettres et discours*. *Op. cit.*, p. 1-105 (que segue a metodologia de composição de Kraft) coletaram 40 cartas de Constantino espalhadas pela documentação cristã e as analisaram como parte de um mesmo discurso coerente do imperador em matéria de religião (MARAVAL, Pierre. *Constantin: Lettres et discours*. *Op. cit.*, p. XXIX-XXXIV é capaz até em falar em “temas constantinianos” comuns a todas essas cartas e que refletiriam diretamente o pensamento do imperador sobre estas questões). O que esses autores ignoram, por sua vez, é que essas cartas que reúnem a partir da documentação já são, por

que não temos como saber o quão representativo era esse recorte documental do conjunto da produção legislativa e epistolar do imperador. Poderíamos comparar também essas constituições com outras legislações imperiais preservadas nos séculos V e VI – como no caso dos códigos de Teodósio II e de Justiniano – mas o que encontramos nestes códigos jurídicos são documentos imperiais resumidos, cuja argumentação do legislador para justificar suas decisões foi omitida por questão de economia⁵⁸. Logo, não temos como saber, com base no texto preservado da maioria dos documentos legais da época, se Constantino (ou o redator de suas constituições) justificava suas leis com base na defesa de preceitos cristãos ou não. Entretanto, do pouco que podemos extrair dessa documentação, podemos saber que a legislação de Constantino se ocupava de inúmeros temas que pouco ou nada tinham relação com suas convicções cristãs e que estas quase nunca tinham influência direta em suas constituições⁵⁹. Como, então, oferecer uma resposta plausível a esta questão?

Do ponto de vista documental, podemos considerar que os autores pagãos dos séculos IV e V, à exceção do imperador Juliano e do historiador Zósimo (ambos com propostas polemistas em seus textos), nunca fazem menção ao cristianismo de Constantino como algo importante para os rumos do Império no século IV. Um autor como Eutrópio, que escreveu um *Breviário* de história romana na segunda metade do século IV durante o governo dos imperadores cristãos Valentiniano I e Valente⁶⁰, podia mesmo ignorar a existência dos cristãos em toda a sua obra até

si mesmas, recortes feitos pelos autores cristãos da produção textual do príncipe, além do que elas próprias não foram feitas pelo próprio punho do imperador, mas comumente eram redigidas por funcionários da corte encarregados dessa tarefa, como os *ab epistulis* ou questores (MILLAR, Fergus. **The Emperor in the Roman World**. Londres: Duckworth, 2010 (1ª edição: 1977), p. 224-228). Novamente, a “desconstrução” dos textos e manuscritos antigos e sua reorganização em novos “arquivos” contribui de forma decisiva para uma apreciação parcial destes textos, que são deslocados de seu contexto original de reprodução e transmissão para atender a interesses modernos dos historiadores, mas que acabam apenas repetindo o que as fontes já queriam priorizar.

⁵⁸ Ver, a propósito, MATTHEWS, John. The Making of the Text. In: HARRIES, Jill; WOOD, Ian (eds.) **The Theodosian Code**. Ithaca; Nova York: Cornell University Press, 2010 (1ª edição: 1993), p. 22-30.

⁵⁹ Ver, por exemplo, EVANS-GRUBBS, Judith. **Law and family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation**. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 317-321 e ELLIOTT, Thomas G. **The Christianity of Constantine the Great**. Chicago: University of Scranton Press, 1996, p. 97-114.

⁶⁰ Sobre o *Breviário* de Eutrópio e seu contexto de composição, ver BIRD, H. W. “Introduction”. In: EUTRÓPIO. **Eutropius: Breviarium**. Translated with an introduction and commentary by H. W. Bird. Liverpool: Liverpool University Press, 1993 (Translated Texts for Historians), p. xviii-xxxiii.

o antepenúltimo parágrafo, quando tentava justificar porque Juliano não deveria ser descrito como perseguidor apesar de suas medidas restritivas aos direitos civis dos cristãos⁶¹. Eutrópio não faz sequer alusão à fé de Constantino quando trata do principado deste imperador, muito menos acredita que esta fosse determinante para mudar o curso da política romana. É bem verdade que Eutrópio menciona leis constantinianas “supérfluas e severas” e que retratava o príncipe como um governante apenas mediano no final de sua vida⁶² (quando seu favorecimento ao cristianismo já era patente a todos), mas essas considerações dificilmente podem ser tratadas como críticas às preferências do imperador pela fé cristã. Pelo contrário. Autores como Eutrópio parecem não estar preocupados com a Igreja ou com os cristãos pelo simples fato de acreditarem que eles não desempenhavam um papel importante na política romana nesse período e pelo fato de o favorecimento imperial a eles não constituir mais que um elemento casual no principado de Constantino, sem maiores consequências.

O que de fato interessa aos autores pagãos, e que cada vez mais vem atraindo o interesse dos historiadores contemporâneos, é a relação de Constantino com o Senado⁶³ e com as elites provinciais romanas, principalmente pelo fato de essa relação evidenciar que o “primeiro imperador cristão” agia como todos os seus predecessores quando o que estava em jogo era a sua manutenção no poder. Christopher Kelly defendeu, há pouco tempo, que a marca distintiva do principado de Constantino era seu relacionamento inovador com as elites senatoriais, as quais ele reorganizou em uma nova hierarquia nobiliárquica e reincorporou à administração imperial, reatando os laços que uniam Augusto e Senado e que estavam estremecidos durante todo o século III⁶⁴. Kelly argumenta que essa inovação pretendia consolidar as bases de apoio político do imperador em momentos estratégicos de seu principado, quando, por exemplo, ele derrotou seu rival oriental, Licínio, em 324 e incorporou boa parte dos ex-magistrados de seu oponente em altos cargos da administração oriental⁶⁵. Segundo Kelly, Constantino não se dis-

⁶¹ EUTRÓPIO. *Breviarium* 10.16.

⁶² EUTRÓPIO. *Breviarium* 10.6-7. Para comentário a respeito, ver DIGESER, Elizabeth P. **The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome**. *Op. cit.*, p. 129.

⁶³ No caso de Eutrópio, ver BIRD, H. W. “Introduction”. In: EUTRÓPIO. **Eutropius: Breviarium**. *Op. cit.*, p. xxxiv-xliv.

⁶⁴ KELLY, Christopher. Bureaucracy and Government. In: LENSKI, Noel (ed.) **The Cambridge Companion to the Age of Constantine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 190-192.

⁶⁵ *Idem*, p. 195-196.

tinguia por ser um imperador revolucionário ou mesmo movido por uma causa religiosa, mas aparentava estar preocupado principalmente em obter o apoio das pessoas certas para que seu governo transcorresse com tranquilidade e prosperidade⁶⁶. Essas pessoas a quem o imperador recorreu não eram os cristãos, mas os senadores. Vista por este ponto de vista, a *Oração à assembleia dos santos* perde seu caráter de manifesto político, posto que o foco de atenção do imperador não seria tanto o favorecimento aos cristãos e o combate ao politeísmo, mas apenas a sua preservação no poder e a estabilidade política do Império⁶⁷.

No que diz respeito ao problema da vontade imperial como elemento chave para a compreensão das transformações históricas, é possível traçar uma mudança importante na perspectiva historiográfica a respeito desde a publicação, em 1977, do livro *The Emperor in the Roman World*, de Fergus Millar⁶⁸. Nesta obra, Millar construiu a tese de que o imperador era apenas parte da grande engrenagem que movia a política em Roma no período imperial. Cercado de assessores e dependendo da colaboração das elites provinciais e dos altos magistrados sob seu comando para que o Império funcionasse de acordo, o imperador se via limitado a ser, muitas vezes, apenas uma última instância de apelo jurídico em casos oriundos dos tribunais ou mesmo uma instância consultiva sobre a interpretação das leis. Millar argumentava que a maior parte das constituições imperiais era fruto desse caráter responsivo do imperador a solicitações que vinham até ele por iniciativa de cidadãos romanos envolvidos em processos jurídicos ou que lhe solicitavam um decreto que fosse favorável à sua causa⁶⁹. Mesmo nestes casos, o príncipe costumava recorrer a assessores que o auxiliassem a emitir um veredicto a contento para as partes, não fazendo praticamente nada com base exclusiva em sua opinião pessoal⁷⁰. No mais, o imperador era visto pela população como fonte de be-

⁶⁶ *Idem*, p. 195-200.

⁶⁷ Tese seguida também por VAN DAM, Raymond. **The Roman Revolution of Constantine**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008, p. 129, 357.

⁶⁸ Note-se, porém, que as reações ao livro de Millar nem sempre foram positivas. Muitos pesquisadores acusaram a perspectiva de análise de Millar como sendo idealista ou simplesmente positivista, assumindo a ideologia das fontes supostamente de forma acrítica. Ver, por exemplo, HOPKINS, Keith. Rules of evidence. Londres. **The Journal of Roman Studies**, volume 68, p. 178-186, 1978. Disponível em: www.jstor.org/stable/299636, acessado no dia 11/07/2012. No entanto, apesar dos exageros eventualmente cometidos por Millar, a tese geral de seu livro é plausível, como mostrou a historiografia subsequente que trabalha com a formulação de políticas e de legislações imperiais.

⁶⁹ MILLAR, Fergus. **The Emperor in the Roman World**. *Op. cit.*, p. 203-259.

⁷⁰ *Idem*, p. 259-272.

nesses e privilégios através de concessões a inúmeras petições que se endereçavam a ele todos os dias. Segundo Millar, não só o imperador não tinha meios para implantar qualquer política revolucionária que pretendesse empreender, posto que estava amarrado aos meios pelos quais se fazia política no mundo romano, como também isso não era esperado pela população, que preferia que ele continuasse distribuindo presentes e benefícios a cidadãos esparsos a vê-lo tentar mudar radicalmente o modo como estava organizado o mundo romano⁷¹.

Diante desse cenário exposto por Millar, podemos cogitar que a vontade constantiniana de cristianização do Império expressa na *Oração à assembleia dos santos* teria pouco valor prático, uma vez que ela não seria suficiente para promover tal política sem o apoio das elites imperiais, dos magistrados romanos ou mesmo da população em geral. No mais, o que estaria expresso nesse discurso não seria um projeto político, mas apenas as convicções religiosas do imperador, cuja relevância era pertinente somente ao foro íntimo do príncipe, não à sua atuação como imperador romano.

Com base nessas considerações documentais e historiográficas, tendo a acreditar que a metodologia empregada pela historiografia para tratar a *Oração à assembleia dos santos* de Constantino está equivocada. Parece-me que este discurso, embora seja efetivamente de autoria constantiniana e reflita o pensamento do imperador sobre suas preferências religiosas, não pode ser dissociado da análise da *Vida de Constantino*. Tomando por base as evidências da preocupação de Constantino em obter o apoio das elites locais, e não dos cristãos, para consolidar seu regime político, a *Oração* parece ter sido apenas um dentre vários discursos pronunciados pelo imperador ao longo de seu governo, e que ela não é representativa do conjunto desses discursos. Devemos supor, como faz Harold Drake, que Constantino se endereçasse, em diferentes ocasiões, a suas tropas, a senadores, a magistrados ou a cidadãos comuns tendo por base um discurso previamente montado que se assemelharia à *Oração*⁷²? Parece-me pouco provável. Ainda que concluamos,

⁷¹ *Idem*, p. 10-11. Essa ideia foi seguida posteriormente, por exemplo, por HARRIES, Jill. **Law and Empire in Late Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 82-88, que argumenta que mesmo legislações imperiais “inovadoras” podiam ser ignoradas pela população em prol de seus antigos costumes, como no caso das constituições constantinianas que regulamentavam a audiência episcopal. Segundo a autora, estas foram ignoradas pelos cristãos e caíram em desuso porque contrariavam costumes ancestrais das comunidades, como somente recorrer ao bispo como árbitro em contendas jurídicas, nunca como juiz (HARRIES, Jill. **Law and Empire in Late Antiquity**. *Op. cit.*, p. 192-200).

⁷² DRAKE, Harold A. **Constantine and the bishops: the politics of intolerance**. *Op. cit.*, p. 294-295.

com Eusébio, que todos os discursos de Constantino feitos em Constantinopla versassem sobre o mesmo tema da crítica ao erro politeísta e à exortação à conversão à fé cristã, quão representativo seria isso dentro do quadro mais amplo da política constantiniana de aliança com as elites romanas?

Certamente teríamos mais indícios a respeito se Eusébio nos tivesse informado sobre as circunstâncias em que se deu o pronunciamento desse discurso. Contudo, é bem provável que Eusébio simplesmente não as conhecesse, uma vez que ele teve pouco contato direto com a corte imperial⁷³ e que este discurso foi pronunciado em uma ocasião onde ele não estava presente⁷⁴. Saber como o bispo palestino teve acesso a este texto talvez continue sendo um mistério para os historiadores, mas é quase certo que este texto não pretendia ser mais do que ele efetivamente o é: um sermão endereçado a uma audiência cristã. Ao inseri-lo em sua *Vida de Constantino*, Eusébio adaptou o sentido original desse discurso, transformando-o em documento oficial que comprovava suas afirmações sobre a piedade religiosa do imperador. Contudo, foram os historiadores a partir do século XIX que o conformaram naquilo que ele é entendido até hoje: testemunho de próprio punho do imperador sobre seu comprometimento com o cristianismo, que, no limite, poderia até mesmo ser entendido como um manifesto político pela cristianização do Império. De fato, podemos admitir que este discurso de trate de um testemunho do príncipe sobre seu comprometimento com a fé cristã, ainda mais se admitirmos que este sermão foi pronunciado perante uma audiência cristã, possivelmente em um contexto alheio às incertezas da política romana como forma de Constantino demonstrar à assembleia sua simpatia aos valores morais caros a esta comunidade, mas me parece temerário defender que ele se trate de um manifesto político ou que contenha os princípios fundamentais que norteavam a política constantiniana. Estes fundamentos não devem ser procurados em certa vontade imperial extraída de um documento para o qual nem sabemos o contexto em que foi produzido, mas sim nas relações políticas concretas entre o imperador e os

⁷³ BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 266 defende que Eusébio e Constantino só se encontraram quatro vezes ao longo da vida, todas elas em ocasiões em que o bispo se dirigia ao imperador em compromissos a serviço do interesse das igrejas, como no caso do concílio de Nicéia (325) e na embaixada do concílio de Tiro (335) que se dirigiu a Constantinopla para pedir a condenação de Atanásio de Alexandria.

⁷⁴ A não ser pela possibilidade de este discurso ter sido pronunciado por ocasião do concílio de Antioquia (325), todas as demais datações propostas para a *Oração* tornam improvável que Eusébio pudesse estar presente na ocasião em que o discurso foi pronunciado.

demais atores políticos do Império. Por outro lado, aceitar a perspectiva histórica de Eutrópio, para quem o cristianismo é praticamente irrelevante na história de Roma, provavelmente também não faz jus aos esforços dos cristãos em ter seus direitos assegurados pelo imperador e de conseguir ampliar cada vez mais sua atuação pública junto à sociedade romana, algo constantemente reiterado por Eusébio ao longo de sua *Vida de Constantino*⁷⁵.

Portanto, proponho que devemos entender a *Oração à assembleia dos santos* como parte integrante da *Vida de Constantino* na medida em que ela é mais representativa das teses de Eusébio sobre esse imperador do que do pensamento político do príncipe. Isso não significa dizer que a *Oração* seja uma invenção eusebiana ou que ela não possa ser estudada como evidência do pensamento cristão de Constantino, mas acredito que ela tenha pouca utilidade para explicar as mudanças políticas vivenciadas por Roma a partir do século IV, com o crescimento em importância do cristianismo na vida política e social do Império. De certa forma, minha proposta reside em desconstruir a leitura historiográfica que prevaleceu sobre este discurso pelos últimos dois séculos e que o conformou como fonte histórica, tentando pensá-lo a partir do contexto documental em que está inserido.

⁷⁵ Eusébio enfatiza a atuação dos bispos junto à corte imperial em diversos momentos de sua *Vida de Constantino* (e.g. VC 1.42.1, 2.4.1-2, 3.1.6, 3.15.1-2, 4.62.1-5).