

## AMIANO MARCELINO E ORÓSIO: CONFLITO ENTRE PARADIGMAS CLÁSSICOS E CRISTÃOS NA HISTORIOGRAFIA TARDO-ANTIGA

*Fábio Vergara Cerqueira\**

### **Resumo**

No presente artigo, procede-se a uma análise de algumas passagens da *Rerum Gestarum* (XXI, 16; XXV, 4), de Amiano Marcelino, e de *Histórias* (VII, 28; VII, 29; VII, 30), de Orósio, com o objetivo de comparar as cosmovisões cristã e pagã que povoam as duas obras enquanto textos historiográficos, ao mesmo tempo em que falam do conflito de paradigmas existentes, em uma época em que o mundo mediterrânico estava rachado em duas humanidades, uma cristã e outra fiel à tradição clássica. Foram escolhidas passagens suscetíveis à comparação, por tratarem, em ambos historiadores, de julgamentos sintéticos das figuras dos imperadores do século IV. Ao julgarem a personalidade e os feitos desses imperadores que lhes são quase contemporâneos ou os antecederam em algumas décadas, Amiano, na perspectiva pagã, e Orósio, do ponto de vista cristão, recorrem aos valores mais marcantes dos respectivos universos mentais da época.

Palavras-chave: Historiografia Antiga; Paganismo e Cristianismo; Antiguidade Tardia.

O conflito entre duas humanidades, uma pagã e outra cristã, marca, no plano das mentalidades, a vida social e intelectual da segunda metade do século IV e primeiro quarto do século V. Por um lado, temos

---

\* Professor de História Antiga do Departamento de História e Antropologia da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP), na área de Antropologia da Grécia Antiga.

os últimos suspiros do mundo clássico; por outro, o fortalecimento do mundo cristão. Falar do mundo clássico como moribundo e do cristão como revigorado é bastante fácil e cômodo como um julgamento posterior, quando já se conhece o caminho que seguiu a história. O historiador, porém, não deve pressupor nenhum caminho necessário à história e não deve, tampouco, introduzir nos agentes históricos passados uma consciência que somente o distanciamento cronológico permitiu formular para a compreensão do fluxo histórico.

Desse modo, devemos nos perguntar, na leitura dos textos antigos dessa época, como eles reagem diante dessa perspectiva de profundas mudanças de paradigmas que levam à instituição do imaginário social feudal, quando o Cristianismo passa a ser o modelo em cuja base o homem dá significado ao mundo e à sua própria existência. Devemos nos perguntar tanto como ele se posiciona compreensivamente diante do mundo (utilizando quadros mentais de compreensão da história humana) quanto como ele se posiciona ativamente (utilizando os quadros mentais para interferir, através dos julgamentos morais que formula, sobre a ação humana, definindo o seu valor).

Essas interrogações guiarão nosso estudo das obras de Amiano Marcelino e Orósio, considerando que elas ilustram paradigmas diversos – tanto de compreensão da ação humana no mundo quanto de julgamento dessa ação – que entram em choque, na medida em que se confrontam dois programas distintos de produção simbólica, cada um buscando fundar simbolicamente o seu espaço social e mental.

As obras desses historiadores não somente marcam a fronteira entre a historiografia clássica e a cristã, como constituem também um momento bastante intenso desse conflito/contacto/intercâmbio que se estabelece entre o paganismo e o Cristianismo. Da mesma forma como demarcam suas diferenças, o historiador moderno pode identificar, neles, que o cristão Orósio e o pagão Amiano compartilham de valores e de quadros mentais comuns, uma vez que essas duas humanidades, a cristã e a clássica, apesar de se confrontarem, não existem em isolado, mas em contato, tendo em comum sentimentos que são próprios de sua época. Tomam, porém, atitudes inversas diante desses sentimentos, como, por exemplo, aqueles causados pela invasão dos bárbaros ou pela crise de Roma, acontecimentos que são interpretados diferentemente. Podemos, *grosso modo*, afirmar que a historiografia clássica pensa em termos de

decadência, enquanto a cristã pensa em termos de advento do Reino de Deus. A psicologia dos historiadores pagãos carrega o registro do pessimismo, ao passo que a marca dos cristãos é o otimismo diante das felicidades trazidas e vindouras com os *Christiana tempora*.

Falar de Classicismo e Cristianismo também requer certos cuidados, uma vez que a cultura clássica, mesmo que mantenha o seu cerne humanista, sofreu alterações: fundamentalmente, quando falamos do classicismo do século IV, falamos de um mundo mental que não é mais nem o de Heródoto, Tucídides e Aristóteles, nem o de Cícero, Virgílio e Tito Lívio. Apesar de tudo, o paganismo do século IV continua sendo expressão da cultura clássica, numa síntese própria das tradições helênicas e latinas, à luz dos dramas existenciais que marcam a vida social da época.

Dessa forma, o classicismo herdado por Amiano – prenhe de elementos neopitagóricos, neoplatônicos, hipocráticos, ciceronianos, virgilianos e salustianos – é outro classicismo, em que a tradição dos clássicos é reelaborada e dotada de sentidos estranhos tanto ao século V ateniense quanto ao século de Augusto: no paganismo de Amiano, temos sem dúvida uma outra humanidade, que discute a sua própria tradição, à luz de novas preocupações e valores, ao mesmo tempo em que vê os fundamentos do seu mundo serem minados pelo Cristianismo.

O Cristianismo institui imaginariamente o seu mundo em oposição direta à cosmovisão clássica. Dessa forma, o debate religioso entre o paganismo e a nova fé assume, para os cristãos, o caráter de uma necessária substituição da *Weltanschauung* pagã pela cristã. Enquanto o classicismo pode coabitar com o Cristianismo – segundo sua lógica da diversidade e liberdade de prática religiosa –, a nova fé tem uma lógica da excludência, na medida em que decodifica a sobrevivência dos cultos pagãos como ação do diabo que desvia o coração humano do caminho da verdade e da salvação da alma.

As mudanças operadas pela historiografia cristã são estratégias político-culturais que visam a expandir o Cristianismo e tornar irreversível a situação alcançada por ele após o reinado de Constantino. O pensamento histórico cristão formula-se segundo os procedimentos expansionistas e universalizadores, que se manifestam nas práticas da conversão e da catequese. Esforça-se para tornar a cultura cristã digerível para o pagão tanto no plano narrativo, incluindo a história pagã na história

do Cristianismo, quanto no plano da filosofia da história, incluindo as expectativas dos pagãos no universo escatológico da Salvação e do Juízo Final. Mommigliano<sup>1</sup> diz que o mote da estratégia político-cultural era *ut imperitos docerem et litteratos convincerem*.<sup>2</sup>

A época de Amiano e Orósio, a segunda metade do século IV e o primeiro quartel do século V, foi marcada por tensões e ansiedades, resultantes, simultaneamente, de uma crise de identidade material com o seu mundo (invasões dos bárbaros, derrotas militares romanas, impostos elevadíssimos que inviabilizavam a atividade produtiva provincial, perdas de territórios, crise da vida urbana em alguns importantes centros) e de identidade cultural, no acirrado confronto entre o paganismo e o Cristianismo. Essa crise de identidade cultural espelhava-se em como o pensamento histórico coetâneo tentou solucioná-la, buscando afirmar os paradigmas nos quais o historiador acredita. Dessa forma, um estudo das obras de Amiano Marcellino e de Orósio, produzidas com um intervalo de vinte a trinta anos entre uma e outra, é fundamental para se analisar o confronto e o convívio entre essas duas diferentes humanidades.

O nosso método de análise percorrerá dois caminhos paralelos:

a) Identificar a articulação dos elementos da cultura clássica tradicional e reelaborada na Antigüidade Tardia no discurso histórico de Amiano, numa relação direta dessa apropriação da tradição com a situação vivida na segunda metade do século IV. O mesmo procedimento será feito em relação a Orósio, buscando perceber a articulação, conforme as demandas do gênero histórico, dos princípios da cultura cristã na escrita historiográfica.

b) Investigar como um, enquanto autor pagão, e outro, enquanto cristão, se inserem dentro do confronto entre paganismo e cristianismo.

### **Amiano Marcelino**

Com o objetivo de analisar a idiosincrasia de Amiano, inserida na cosmovisão de sua época, manifesta no julgamento que este faz dos imperadores romanos, escolhemos as passagens em que ele analisa as virtudes e os vícios de Constâncio Augusto e Juliano (respectivamente, XXI, 16 e XXV, 4), que permitem um estudo comparado de como o

historiador valoriza diferentemente as vidas de um imperador cristão e de outro pagão.

Nas duas passagens, Amiano emprega a mesma técnica para estabelecer seu julgamento sobre os imperadores, com base em três procedimentos:

a) Refere-se às qualidades pessoais do imperador em dois níveis: qualidades internas (virtudes) e qualidades externas (técnicas e conhecimentos).

b) Comenta as qualidades de sua atuação em termos administrativos, militares e jurídicos.

c) Estabelece, de forma mais ou menos explícita, uma relação entre seu aspecto físico e as qualidades morais.

Numa análise comparativa superficial, baseada numa sondagem quantitativa, identificamos imediatamente a preferência de Amiano pelo imperador pagão em detrimento do cristão. Contabilizando na leitura integral das duas passagens o percentual de referências a virtudes e defeitos nos dois imperadores, chegamos a:

– Constâncio: i) defeitos: 57%; ii) virtudes: 30%; iii) aspectos físicos (sem ficar explícito julgamento moral): 3%.

– Juliano: i) defeitos: 16%; ii) virtudes: 84% (incluída análise dos aspectos físicos que tornam explícito um julgamento moral favorável).<sup>3</sup>

A preferência por Juliano fica mais evidente quando nos dedicamos a uma análise qualitativa do conteúdo cultural presente nos julgamentos de valor que Amiano estabelece acerca desses imperadores, em que podemos analisar também a articulação da carga cultural clássica que ele carrega, ressignificada nos quadros da psicologia do século IV.

### **Análise das virtudes e defeitos atribuídos a Constâncio e Juliano**

Entre as qualidades de Constâncio, Amiano destaca que comia e bebia com medida,<sup>4</sup> levava uma vida sóbria e sem excessos de riqueza,<sup>5</sup> dormia controladamente e apegava-se à castidade<sup>6</sup> (não se ligou a nenhuma mulher após a morte da sua). Do mesmo modo, Juliano apresentava parcimônia na comida e no sono. Averso à fadiga, após

breve sono revigorava o corpo e entregava-se à noite de estudos. Nunca se demonstrou ávido em acumular dinheiro. Não foi escravo de paixões cruéis e selvagens, às quais não se entregou sequer na juventude. Diferentemente dos outros soberanos, não se entregara sequer aos prazeres que a natureza humana requer. Comentava Amiano, “a pudicícia adorna a vida de quem se eleva a pensamentos mais altos” (XXV,4,3).

Percebemos, na descrição das qualidades internas, uma forte herança clássica, que sintetiza elementos neo pitagóricos, estoicos e do discurso médico presentes na preocupação com a disciplina do corpo, expresso em valores como castidade, como o controle do sono, das comidas, das bebidas e da fadiga, bem como a resistência ao frio e ao calor. Pensemos em como a cultura clássica valorizava a resistência ao frio como formadora do bom caráter<sup>7</sup> e assim entenderemos a relação que Amiano faz entre resistência ao calor e frio e a força de ânimo<sup>8</sup>. Pensemos na influência estoica, no desejo de que os homens públicos fossem superiores, exemplos de autocontrole, quase super-heróis da *virtus*. Assim compreenderemos o elogio a Constâncio, por nunca ter sido visto assoando o nariz ou cuspiendo em público, do mesmo modo como não olhava curiosamente para os lados virando o rosto (XXI,16,7). Pensemos em como a castidade era vista pela medicina do século II d.C. – que influenciou a reformulação dos modelos morais das elites pagãs –, tratada como necessária à preservação da masculinidade; pensemos ainda na ressignificação dos laços do casamento – enquanto lugar seguro da *concordia* e da *homonoia*. Essa redefinição de valores acerca da castidade e do matrimônio levaram a uma modificação dos julgamentos de valor formulados sobre a vida sexual, no quadro da própria cultura pagã. Se, para um Plutarco, a vida sexual de um Alcibíades ou de um Sólon em nada interferiam em suas qualidades de homens públicos, jamais se pensando na sexualidade como algo restrito ao casamento, Amiano, por outro lado, considera um valor inestimável o fato de Juliano não ter se entregue aos prazeres sexuais na juventude, antes do casamento, e ter-se preservado casto após o falecimento de sua mulher.

As qualidades de espírito despertaram tanto em Constâncio como em Juliano o interesse pelos estudos. No imperador cristão, porém, essas qualidades eram limitadas e ele teve de se contentar com alguns versos, pois não apresentava pendor para a retórica e para os pensamentos altos. O imperador pagão, por outro lado, com disciplina, entregava-se, à noite,

aos estudos, tendo alçado grandes vôos em seus pensamentos. Nesse aspecto, fica implícita a semelhança com o outro imperador que Juliano toma como modelar, Marco Aurélio.

Amiano valoriza tradicionais habilidades, cujo caráter militar marca a boa formação do cidadão no contexto político-cultural das cidades-Estado mediterrânicas; Constâncio dominava a arte de cavalgar, de arremessar lanças e os exercícios de infantaria; Juliano dominava a arte militar; ambos eram hábeis na corrida e Constâncio destacava-se nos saltos.

Os dois imperadores, segundo a visão de Amiano, diferiam na articulação entre as qualidades internas e externas: Juliano conjugava as virtudes clássicas (temperança, prudência, justiça e força) com qualidades externas (autoridade, boa sorte e liberalidade) (XXV,4,1). Constâncio, por outro lado, carecia de autoridade, não tinha boa sorte nas batalhas e governava sem compreender o sentido clássico de liberdade.

Amiano acusava o imperador cristão de ser perseguido pela idéia de complô, temendo constantemente intrigas palacianas. Essa insegurança levava-o a agir com uma crueldade comparável a Calígula, Domiciano e Cômodo para reprimir os suspeitos. Diferentemente de Marco Aurélio, que fazia questão de demonstrar que o imperador estava acima do ódio por qualquer um, Amiano acusa Constâncio de cruelmente executar os suspeitos sem provas suficientes, não demonstrando apego algum à justiça nessas situações.<sup>9</sup>

Recuperando o sentido clássico de liberalidade política, traz uma citação de Cícero que é utilizada para criticar a avidez pelo poder que marca esse imperador desprovido do sentido de autoridade,<sup>10</sup> pois é mais feliz quem abdica do poder do que aquele que o exerce com crueldade e avidez:

A felicidade não é outra coisa senão o sucesso nas boas ações, isto é, para defini-la com outras palavras, a felicidade é a fortuna que nos sustenta nos bons propósitos, sem os quais ninguém pode ser de algum modo feliz. Por isso, nos atos ímpios e nos maus propósitos concebidos pelo César, não podia haver felicidade. E, a meu juízo, certamente foi mais feliz Camilo exilado do que seu contemporâneo Manlio, mesmo que esse tivesse podido reinar como bem desejasse. (XXI,16,13)

Como sintoma de sua falta de autoridade, Constâncio sofria uma nefasta influência de suas mulheres,<sup>11</sup> dos eunucos e cortesãos, sempre prontos a adulá-lo e a armar intrigas.

Essa combinação de algumas virtudes clássicas com defeitos de caráter (avidez pelo poder, fraco sentimento de justiça) levam Amiano a fazer julgamentos diferentes sobre sua atuação. Inseguro, quanto à administração, seria comparável aos mais medíocres imperadores, tendo sido incompetente para controlar a rapacidade dos fiscais – que traziam ao imperador mais ódio que dinheiro –, não ouvindo protestos e não preservando a identidade das províncias. Por outro lado, zeloso quanto à sua autoridade imperial, talvez também como reflexo de sua insegurança, não tolerou o acréscimo de orgulho dos militares, não concedeu a nenhum general a dignidade de *clarissimus* e ateve-se a rígidas normas ao conceder a soldados a dignidade de palácio ao examinar-lhes os méritos (XXI,16, p. 1-3).

Juliano, por outro lado, devido à sua força de autoridade, sendo temido, era, por conseqüência, amado. Combinava a autoridade com qualidades de caráter, de forma que, sendo afável e de maneira simples, tinha o senso de justiça, sabendo até mesmo ser terrível, mas nunca cruel. Procurava frear os vícios, tanto os seus quanto os do povo e os dos funcionários do Estado. Zelava pelos bons costumes e “seus méritos” faziam-no “parecer mais velho do que sua idade” (XXV,4,7). Inspirado no valor clássico da *sophrosíne*, ele era comedido como se “quisesse prontamente voltar à vida de filósofo” (XXV,4,4). Influenciado pela crítica neoplatônica ao corpo, ao sensível, Amiano destaca a afirmação de Juliano de que “é torpe para o sábio, dotado de espírito, procurar ser elogiado pelas obras do corpo” (XXV,4,7). Seu sentido de autoridade, inspirado nos valores clássicos definidos como virtudes por Amiano, demonstrou compreender o espírito da liberdade, o que se manifestou em sua administração por várias medidas consideradas virtuosas: torna os impostos mais leves, exonera donativos, absolve dívidas acumuladas, estabelece igualdade de direitos entre o fisco e os particulares e restitui às cidades tributos e terrenos vendidos por soberanos precedentes (XXV,16,15).

## Amiano e a cultura da Antigüidade Tardia

Apegado às noções gregas da justa medida e da repulsa ao excesso, herdeiro de um rigor moral republicano segundo os princípios ciceronianos, há em Amiano inúmeros traços da tradição clássica. Encontramos também, porém, vários elementos da reelaboração da moral pagã processada a partir do final séc. II d.C., como as preocupações com a disciplina do corpo e dos prazeres, com a castidade e com a fidelidade conjugal masculina. Nesse sentido, sem dúvida, a oposição entre o paganismo de Amiano e o cristianismo de seu tempo já não é mais aquela que encontramos nos dois primeiros séculos do império, uma vez que o moralismo estóico e neoplatônico desse historiador o aproximava de alguns valores cristãos, o que ele soube identificar na “simplicidade e clareza da fé cristã”.

Jacques Fontaine enfatiza que a presença da cultura ciceroniana leva à ilusão de se tratar de um universo “neoclássico”, “enquanto a Antigüidade Tardia é um outro universo, até nas paisagens ‘militarizadas’ pela insegurança crescente. Um universo mental onde a beleza (...) obedece (...) a outras normas e outros valores” (Fontaine, 1969, p. 429). Assim, Fontaine nos alerta que devemos ver o classicismo de Amiano como um *certo* classicismo, constituído por uma herança heterogênea. Porém, não devemos falar de Amiano como um autor “neoclássico”, pois nele habita uma outra Antigüidade diferente daquela de Cícero, Salústio, Terêncio e Virgílio – a Antigüidade de Amiano, de que a natureza de seu paganismo é expressão, vive na percepção do crepúsculo de Roma, de forma que a angústia e o terror povoam a sua estética e a filosofia da história. À luz da psicologia dessa “idade da ansiedade”, segundo a expressão de Dodds, Amiano retrabalha noções clássicas da historiografia antiga, como a *Fortuna*, a *Némesis*, a *Túche* e a *húbris*, para indicar o destino do fim de Roma, que faz cumprir a justiça cósmica, uma vez que os romanos cometeram excessos (como a corrupção, o abuso do fisco, a exploração das províncias, as intrigas palacianas, a avidez por poder e dinheiro). A mão de *Adrasto-Némesis*, potência encarregada de vingar os crimes ímpios e de recompensar as boas ações, traduz o desespero, presente em Amiano, de um mundo pagão que se percebe moribundo.

As esperanças de preservação do mundo clássico, para esse historiador, depositavam-se no que julgava serem as virtudes tradicionais (numa fusão própria do século IV entre neopitagorismo, neoplatonismo, estoicismo e discurso médico galênico), que exigiam do imperador ser um grande homem, um super-herói – e Juliano é o personagem que desempenha esse papel na sua narrativa histórica: “Juliano teve certamente um espírito inclinado aos sentimentos heróicos e foi insigne pelo esplendor dos empreendimentos e pela sua majestade inata” (XXV,4,1). Amiano via, porém, por todo lado, um mundo pagão afastado da *virtus*: ele não se interessava pelo restauracionismo da aristocracia romana, corrompida, egoísta e apegada aos seus privilégios, pois julgava que na conduta dela estava a própria impiedade e excesso que inevitavelmente levariam ao fim da Cidade Eterna. Conforme a análise de Fontaine, de forma angustiada, como sinal da decadência, Amiano vê a falência dos costumes públicos e privados: pressões e perseguições aos provinciais pelos governadores, terror aplicado na repressão aos corruptos, pirataria, delações, insegurança nas estradas, intrigas e disputas no funcionalismo, medo de usurpações e complôs por parte do imperador, manobras de eunucos e caprichos de mulheres. Na ausência de sentimento de justiça, tanto por imperadores (como Constâncio) quanto por juízes imperiais, ele vê uma mácula inafastável sobre o nome de Roma, a qual prenuncia sua queda. Há poucas exceções e a principal delas é Juliano, o homem divino, de coragem tranqüila, que tem uma conduta superior do berço ao último suspiro.

### **Amiano e sua originalidade**

Desse modo, a face mais criativa e original de Amiano não está na sua cultura clássica, mas no caráter de liberalidade de espírito e nas convicções morais, repletas de um conteúdo neoplatônico, que exigem de nós que reconheçamos nele uma outra Antigüidade. As críticas que ele faz ao comportamento de seu herói Juliano, que em alguns momentos ofendeu o princípio da liberdade, e a relação dele com o Cristianismo são o melhor aspecto para se reconhecer sua originalidade.

### a) Críticas a Juliano

Amiano tem a liberdade de espírito de reconhecer que seu herói, apesar de todas suas virtudes, também tem seus vícios: desejando popularidade, alegra-se em demasia com os aplausos do vulgo, satisfazendo-se até com elogios a coisas sem nenhuma importância (XXV,4,18). Além desse defeito de vaidade, era de índole inconstante; no entanto, corrigia essa falha com o fato de aceitar ser repreendido quando se desviava do caminho correto (XXV,4,16). No exercício da justiça, desejando fazer com que ela reinasse entre os homens, eventualmente abusava do poder. Na sua atuação como legislador, Amiano considera que de um modo geral suas leis foram justas, porém, em alguns casos, quando feria o princípio da liberdade, agia de forma injusta. O primeiro caso é sobre a proibição de lecionar aos mestres cristãos (que será comentada a seguir). O segundo caso é a disposição que garantia certas isenções por nascimento ou por privilégios. Para Amiano, nada estava em mais desacordo com a sua idealização do imperador Juliano do que ele ceder à avidez das aristocracias tradicionais em preservar de forma egoísta seus privilégios que tantos males causavam à sociedade romana. Pelo contrário, a afeição pela liberalidade, por parte de Amiano, o levava a elogiar as medidas que resultaram na diminuição de impostos, na absolvição de dívidas e no estabelecimento da igualdade entre fisco e particulares.

O mesmo espírito que o levou a criticar os privilégios concedidos à elite pagã por Juliano<sup>12</sup> levou-o também a acusar Constâncio de comprometer os transportes imperiais com as facilidades que oferecia aos bispos para que fossem aos sínodos e tentassem converter as populações distantes usando os cavalos dos correios.<sup>13</sup> Enfim, Amiano coloca seus princípios acima do herói que os incorpora: dessa forma, Juliano é repreendido quando não tem suficiente liberdade de espírito (e cai nas tentações da popularidade, aceitando elogios por motivos fúteis) e quando fere na administração o princípio da liberdade (cedendo privilégios indevidos e barrando a livre atuação profissional de professores cristãos).

### b) Relação de Amiano com o Cristianismo

Tratar a questão do Cristianismo na obra de Amiano implica estudar sua atitude diante da religiosidade, nos levando a identificar sua

preocupação com a tolerância religiosa e seu espírito de isenção crítica tanto para a fé cristã quanto para tradicionais cultos pagãos.

Hunt afirma que, em relação aos demais historiadores pagãos contemporâneos, Amiano destaca-se na quantidade de referências a aspectos que envolvam o Cristianismo:

Vale a pena notar não somente que um historiador não-cristão pareça informado e atento à política eclesiástica de um imperador cristão; o fato em si de que o assunto seja mencionado deve causar alguma surpresa, quando refletimos que os historiadores latinos contemporâneos a Amiano – Aurelio Vitore, Eutrópio, Festus – escreviam sobre um imperador cristão com não mais do que uma palavra sobre sua cristandade. ( Hunt, 1985, p. 186)

Também chama a atenção a diferença do tratamento conferido ao Cristianismo em relação a outro historiador pagão contemporâneo, que escrevera em língua grega – Eunápio. Diferentemente deste, que se mantinha preso à polêmica da oposição à nova fé, manifestando hostilidade aos imperadores cristãos, especialmente Constantino e Teodósio, Amiano apresenta uma certa moderação em suas críticas ao Cristianismo.

Hunt sintetiza algumas posições dos historiadores modernos sobre a atitude de Amiano diante da fé cristã. Ensslin encontra em Amiano um pouco da “tolerância religiosa que se associa à tendência monoteísta do neoplatonismo tardo-antigo” (Hunt, 1985, p. 187). Outros autores vêem nele uma hostilidade em relação ao Cristianismo e um engajamento na polêmica anticristã. Thompson encontra uma “franca expressão de paganismo, como as maiores digressões sobre a prática de adivinhação” (Hunt, 1985, p. 187), expressões que se tornam mais discretas nos últimos seis livros, por ocasião do período de Teodósio I no início da última década do século IV. Outros defendem até que as críticas ao Cristianismo não teriam diminuído ao longo do reinado de Teodósio I, colocando assim a polêmica paganismo/Cristianismo no cerne da proposta do historiador.

Hunt discorda desses que vêem em Amiano um pronunciado engajamento anticristão. Para ele, o historiador discute com reticência os assuntos cristãos, pois não constituem o objeto da historiografia enquanto gênero literário, o qual por tradição atém-se mais aos fatos

humanos de ordem política e militar, envolvendo discursos, batalhas e estratégias, bem como englobam uma reflexão geográfica e etnográfica, que relaciona com os sucessos e fracassos políticos e militares o caráter imposto pelo clima e traduzido nos costumes. Apesar disso, chama a atenção a frequência com que se refere a aspectos da vida cristã: há referências a Igrejas cristãs usadas como refúgio para usurpadores, a clérigos cristãos identificados como negociadores entre comandantes romanos e inimigos, ao festival cristão de Main em 368, às virgens cristãs etc. Hunt identifica, porém, uma racionalidade que acompanha essas citações de assuntos cristãos: “ocorre onde esses atingem os interesses seculares dos historiadores de Roma” (Hunt, 1985, p. 189). Pergunto-me, porém, de que forma o Cristianismo, na consciência de Amiano, choca-se com seus interesses seculares: a) será somente no sentido pragmático da intromissão do Cristianismo, principalmente a partir de Constantino, nos assuntos políticos e militares de Roma?; b) Ou será também num sentido moral, de reflexão sobre a virtude, que envolve também a religiosidade, na medida em que a questão da virtude se confunde, em certo momento, com a tendência monoteísta neoplatônica? Pretendemos ensaiar algumas respostas a essas interrogações à medida em que analisarmos alguns trechos de Amiano.

As duas passagens de Amiano que nos propomos analisar nesse estudo (XXI,16 e XXV,4) não nos permitem um estudo global sobre como ele se situa, como pagão, em relação à fé cristã e à natureza do seu paganismo. No entanto, quatro pequenos trechos nos permitem uma análise bastante esclarecedora sobre sua posição de tolerância e separação entre assuntos religiosos e políticos. Podemos citar aqui esses excertos:

i) Confundia [Constâncio] a religião cristã, que é tão clara e simples, com as disparatadas superstições de velhinhas: e, ao invés de exercitar sua autoridade em conciliar as diferentes interpretações, encorajou-as e prolongou as disputas que ele tinha excitado com palavras. As grandes vias estavam com um contínuo percurso de uma multidão de bispos, que passavam de uma província a outra usando os cavalos dos próprios correios públicos, para chegarem às assembleias que eles chamam de sínodos: e enquanto procuravam atrair os outros ao rito que professam, paralisavam os nervos dos transportes públicos. (XXI,16,18)

ii) Os seus empreendimentos [de Juliano] foram coroados por um sucesso tão brilhante que, elevando-se sob as asas da Fortuna, por ela guiado pôde superar imensas dificuldades com uma série de vitórias. (XXV,4,14)

iii) Tinha palavra fácil [Juliano], e raramente calava-se: dedicava-se excessivamente à interpretação dos presságios, ao ponto de igualar-se nesse aspecto ao imperador Adriano. Supersticioso, mais do que rígido observante do culto sacro, sacrificava aos deuses inúmeras vítimas, tanto que se acreditava que faltariam os bois, caso tivesse retornado da campanha contra os Partos. (XXV,4,17)

iv) De fato, as leis promulgadas por ele [Juliano] eram justas, no sentido de que estabeleciam claramente o que era lícito ou proibido fazer, salvo poucas exceções: e entre essas, deve considerar-se injusto o decreto com o qual proibiu a atividade de ensino aos mestres cristãos de retórica e de gramática, a menos que passassem ao culto dos deuses. (XXV,4,20)

Esses excertos nos permitem levantar alguns aspectos do pensamento de Amiano:

a) A religiosidade de Amiano é marcada por um comedimento racional que o leva a condenar os excessos de superstição: dessa forma, ele condena tanto Constâncio quanto seus próprios heróis pagãos. O imperador cristão, seduzido por tolas superstições de velhacas, perverteu o mérito essencial do Cristianismo. Juliano, da mesma forma que outros dois imperadores admirados por ele, Adriano e Marco Aurélio – que tinham em comum com Juliano o pendor pelas atividades do espírito – entregou-se a excessos de superstições, interessando-se demais pela interpretação dos presságios e exagerando nos sacrifícios. Vemos aqui uma mostra da isenção do historiador, pois, apesar de sua preferência pelo imperador pagão e pelo culto dos deuses tradicionais, não deixa de reprimi-lo pelos excessos condenados por sua religiosidade neoplatônica de tendência monoteísta. Da mesma forma, a condenação a Constâncio não se deve a sua opção religiosa pela fé cristã – pelo contrário, adverte que ele não compreende o sentido dessa religião. Amiano, assim, apesar de pagão, é capaz de ver defeitos num mau paganismo (aquele que não

cumpra os cultos rígidos e entregue-se à superstição) e qualidades num bom Cristianismo (aquele simples e claro). Discordando de Hunt, não conseguimos identificar imediatamente nessas observações os interesses seculares do historiador de Roma – Amiano estabelece, sim, julgamentos de caráter religioso e intelectual. Esses até podem, dentro do seu esquema interpretativo, relacionar-se com as qualidades seculares de bom e justo administrador que esses imperadores têm ou deixam de ter; o seu caráter imediato, porém, é de natureza religiosa.

b) Amiano, como herdeiro da tradição da historiografia clássica, prefere a separação entre os assuntos de Estado e de religião – e tem suas convicções confirmadas pelos resultados negativos das medidas imperiais que visam a interferir na vida religiosa, pois ferem o princípio da liberdade. Desse modo lhe desagrade profundamente o decreto de Juliano determinando que os mestres cristãos não poderiam mais exercer sua profissão, salvo se apostatassem. Ora, fere o princípio de liberdade e tolerância impedir que alguém exerça sua profissão devido à sua crença religiosa; pior ainda, colocar a condição de abandonar a sua religiosidade para poder exercer o ofício é uma intromissão nefanda do Estado sobre os particulares. Como percebemos, a tolerância cultural é uma convicção para Amiano (dentro, é claro, dos limites do neoplatonismo, pois afinal ele não é tão tolerante em relação às práticas mágicas criticadas pelo seu racionalismo). Assim entendemos também as críticas a Atanásio, acusado por ele e por autores cristãos de dominar a arte da adivinhação. A referência ao uso deliberado dos transportes públicos por bispos, com a aprovação de Constâncio, tem o mesmo caráter da condenação ao decreto de Juliano que restringia a liberdade dos cristãos. A atitude de Constâncio é interpretada por Amiano como uma interferência do Estado sobre a religião, com o objetivo de usar a máquina pública para facilitar as conversões dos pagãos ao Cristianismo. As conseqüências, além de ferir diretamente o princípio da liberdade religiosa – pois visam a dissuadir pessoas a abandonar seus credos em favor de outro defendido pelo Estado –, são negativas para a administração, na medida em que inviabilizam os transportes dos correios imperiais.<sup>14</sup>

c) Amiano alimenta-se na cultura pagã, que define a sua cosmovisão, determinando a sua concepção da causalidade do devir histórico: acima

dos homens, individualmente, está a sua sorte; acima de Roma, da civilização, dos homens, está a *Fortuna*, que escreve o destino dos homens. Os homens, porém, têm o seu papel: buscar o engrandecimento espiritual, o controle sobre o corpo, adquirindo assim as grandes virtudes clássicas; Roma poderia melhorar a sua sorte, pois evitaria que a mão da justiça cósmica caísse sobre ela e lhe trouxesse seu fim. Porém, os homens entregam-se aos vícios e à corrupção, movem-se pelo interesse por dinheiro e perdem o sentimento de justiça, cometendo, assim, incomensuráveis excessos. Como resposta a esses excessos, a *Némesis*, cumprindo a Justiça, faz com que sejam cumpridos os imperativos da *Fortuna*. No caso de Juliano, a *Fortuna* o ajudou a obter as grandes vitórias, porém, apesar de todas as suas virtudes, isso não foi o suficiente para alterar o destino da ex-Cidade Eterna rumo ao seu ocaso, pois por toda parte reinava a *húbris* e os vícios.

Concluimos que o pensamento histórico de Amiano é marcado por uma filosofia da história que identifica a interferência de fatores externos que faz cumprir o destino, a sorte que cabe a cada homem e a cada povo, ao mesmo tempo em que recompensa as virtudes e pune os vícios. Isto é, há o destino, a *Fortuna*, mas o homem também pode ter uma certa interferência sobre esse destino: as virtudes ajudam para que a sorte lhe seja favorável, mas o excesso o condena às punições pela mão de *Adrasto*.

Assim, com a carga teológica que influencia seu pensamento em combinação com a tradição literária historiográfica, entendemos um aspecto essencial da posição de Amiano diante da polêmica anticristã. Para Amiano, não eram os cristãos nem a fé cristã os culpados pelo iminente fim de Roma, mas sim a decadência de costumes públicos e privados e o abandono das virtudes clássicas. Assim como o seu super-herói era um pagão, grande parte de seus vilões também o eram.

## Orósio

*Os sete livros de histórias contra os pagãos* (concluídos em 417) foram escritos por solicitação de Agostinho, como nos informa Orósio no prólogo de sua obra, quando aquele já havia publicado o livro X de sua *De civitate Dei*. Assim, Orósio compõe uma narrativa histórica que

se pretende universal, dividindo-a em três planos cronológicos: antes da fundação de Roma, depois da fundação de Roma até Cristo e depois de Cristo. Essa seqüência cronológica respeita a necessidade de demonstração daquilo que, para Orósio, é a principal verdade histórica: a desgraça dos séculos anteriores a Cristo e a felicidade dos *Christiana tempora*.

Desse modo, com base em uma pesquisa detalhada junto aos acervos de documentação – possivelmente aqueles das bibliotecas de Cartago tenham sido bastante úteis a Orósio –, ele reorganiza a memória do mundo romano segundo uma filosofia da história cristã, aplicando à pesquisa histórica métodos de análise fundados nos paradigmas sobejamente sistematizados pelo pensamento agostiniano. Assim, a cosmovisão cristã se apropria do discurso histórico, completando aquele trabalho iniciado por Lactânio, Eusébio e Atanásio, de pensar a história à luz dos conceitos cristãos do universalismo, dos juízos de Deus e de vida santa. É em Orósio, porém, que a noção de necessidade divina – definida com clareza e acabamento na elaboração agostiniana que buscava fundar racionalmente a fé cristã e sua respectiva *Weltanschauung* – encontra ressonância na historiografia. Perguntaremos, mais adiante, se ainda poderemos falar de discurso histórico propriamente dito quando este se submete à racionalidade dos desígnios de Deus.

A obra de Orósio, diferentemente de Amiano, como podemos observar no seu próprio título, *Os sete livros de histórias contra os pagãos*, engaja-se na polêmica anticristã. Ora, os pagãos acusam os cristãos de serem responsáveis pela decadência do Império, não aceitando que o Deus cristão seja capaz de conservar Roma. Para Orósio, a narrativa histórica tem a finalidade de provar exatamente o contrário do que afirmam os pagãos:

Trata-se de demonstrar, contra as acusações dos pagãos, que as desgraças sempre acompanharam aos homens, e inclusive de que as desgraças que houve antes de que existissem os cristãos foram muito mais terríveis que as que ocorreram depois. Ao longo de toda a obra de Orósio, nos constantes comentários que faz aos fatos, nas incessantes, e às vezes rebuscadas, comparações entre fatos anteriores a Cristo e fatos posteriores, está sempre clara esta idéia: as desgraças foram maiores quando não estava Cristo no mundo. E não se pode dizer que esta finalidade é só um pretexto ocasional de

que partem as *Histórias* (...): basta ler a obra para comprovar que isto não é um pretexto, senão uma autêntica obsessão que subjaz ao longo de todo o texto.<sup>15</sup>

Procurando manter o método de evidenciar a polêmica paganismo/Cristianismo na historiografia, bem como identificar o choque entre paradigmas clássicos e cristãos no discurso histórico, escolhemos, na obra de Orósio, as passagens sobre os imperadores Constantino (VII,28),<sup>16</sup> Constâncio (VII,29)<sup>17</sup> e Juliano (VII,30). Ao escolhermos analisar como a vida desses imperadores aparece na narrativa histórica orosiana, buscamos demonstrar não somente como ele valora diferentemente a atuação de um imperador cristão e de um pagão, como também o tratamento conferido a um imperador herege.

Se considerarmos o conjunto das passagens sobre esses três imperadores (VII, 28-30), Orósio dedica 45% do texto a Constantino, 36% aos seus filhos e 18% a Juliano. Além disso, ele manifesta interesse em comentar somente a administração de Constantino; quando comenta o período dos filhos deste e de Juliano, em verdade fala da mão do diabo agindo por detrás do herege e do ímpio apóstata.

Para Orósio, o reinado de Constantino marca uma nova fase do *saeculum*, pois o Estado, segundo a visão agostiniana, é um instrumento regulador das relações seculares, tendo o papel formal de reinstaurar as relações sociais pela *lex caritatis*. O fato de o Estado ser governado pelos princípios cristãos é uma condição para se obter a *Pax terrena*. Com esta, a Cidade dos homens aproxima-se da Cidade de Deus. O ano de 312, na ótica finalista da historiografia cristã, é uma consequência dos *Christiana tempora*. E assim Orósio valora o reinado de Constantino:

- Concedeu a paz às comunidades cristãs após dez anos de perseguições. (VII,28,15)
- Imediatamente depois, Constantino mudou, e foi ele o primeiro, a ordem anterior, criando uma nova ordem justa e sagrada: ordenou com efeito que se fechassem os templos dos pagãos sem executar a nenhuma pessoa. (VII,28,28)

Orósio identifica em Constantino o imperador que criou uma ordem justa e sagrada, conforme os valores cristãos, proibindo os

considerados ímpios cultos pagãos mas sem praticar perseguições, segundo o princípio da solidariedade cristã que vê todo homem como seu irmão. Porém, o espírito cristão de Orósio é desprovido de qualquer sentido clássico de liberdade, como aquele que encontramos em Amiano. Orósio, pelo contrário, julga absolutamente necessário que o Estado tenha uma política religiosa.

Constantino desempenha na narrativa de Orósio o papel de herói, que em Amiano é desempenhado por Juliano: o historiador cristão, no entanto, não tem a mesma liberdade para apontar os defeitos de seu herói como o tem o historiador pagão. Orósio não menciona o batizado tardio de Constantino, fato criticado por Zózimo, tampouco faz referência ao fato de ter sido batizado por um bispo arriano. Não pôde, porém, deixar de referir-se à polêmica eliminação de Licínio e de seu filho. Encontramos aí uma contradição interna no texto orosiano: afinal, nada pode ser mais ofensivo à pregação cristã do que o desrespeito aos valores da família. Como se explica que o mesmo imperador que garante a paz cristã cometa atos tão diabólicos? Orósio foge à explicação: “Porém, em meio a esses acontecimentos, ficam obscurecidas as causas pelas quais o imperador Constantino dirigiu contra seus próprios seres queridos a espada destinada a vingar e castigar os ímpios” (VII,28,26).

Na verdade, a explicação fica obscurecida pela filosofia da história cristã, pois não podia a desgraça ser interpretada como juízo de Deus, afinal Constantino tinha acabado com as perseguições.<sup>18</sup> Além disso, não interessava à ideologia cristã identificar as causas desse conflito familiar: Constantino eliminara Licínio e seu filho devido aos seus protestos quanto aos exageros de sua política imperial pró-cristã; identificar essa causa significaria apontar que o Cristianismo é capaz de tantas crueldades quanto o paganismo. Como se explicariam então as crueldades como a influência do diabo sobre os fracos corações humanos?

Com a exceção do trecho VII,28,26, o esquema orosiano de aplicação ao discurso histórico dos paradigmas cristãos flui sem interrupções ou contradições externas. Podemos aqui analisar quatro trechos que refletem a penetração dos paradigmas e da moral cristã na explicação do devir histórico:

## a) Os castigos de Deus aos pagãos

Este é o lento porém seguro castigo dos pagãos; (...) por meio dele, os não feridos em seu corpo são feridos (...) em sua consciência; por meio dele, os que riem, gemem; por ele, os que vivem, não vivem; por ele são atormentados secretamente aqueles aos quais ninguém persegue; por ele caíram já muito poucos que não tenham sido castigados alguma vez por algum vingador. Àqueles perseguidores, sem embargo, que tentam não somente jactar-se, mas também, inclusive, brincar de júbilo por sua impunidade, lhes assinalarei o fim que lhes espera. (VII,28,3-4)

Diante desse excerto, compartilhamos das palavras de Eustaquio Sánchez Salor, pois vemos em Orósio, na expressão *les señalar el fin que les espera*, uma “autêntica obsessão” em provar que o destino dos pagãos é serem castigados enquanto não aceitarem a verdade do *logos* de Cristo. Ao leitor moderno, parece claro que Orósio direcionava esse trecho aos inimigos com os quais se travava a polêmica que opunha o paganismo ao Cristianismo. Sua obsessão de militante quer provar que o castigo sobre os pagãos é uma lei da história, uma vez que essa se desenvolve conforme os desígnios de Deus. Nesse sentido, é herdeiro da tradição historiográfica inaugurada por Lactâncio em *De mortibus persecutorum*.

Um exemplo que Orósio traz é o de Juliano, “a quem, segundo dizem, se deu fim a sua detestável<sup>19</sup> vida enquanto maquinava ações ímpias” (VII, 28, 2). O cumprimento dos juízos de Deus sobre a impiedade de Juliano pode ser melhor analisado em outro excerto.

## b) ‘Maquinações ímpias’ e castigo de Juliano

No trecho seguinte, podemos saber quais eram as ‘maquinações ímpias’ a que Orósio se referia em VII,28,2:

Juliano, por sua vez, nos preparativos da guerra contra os partos (...) ofereceu a seus deuses o sangue dos cristãos, prometendo que perseguiria publicamente às comunidades cristãs se conseguisse a vitória. E, efetivamente, mandou levantar em Jerusalém um anfiteatro, no qual, após sua volta dos partos, pensava colocar entre as bestas, cuja ferocidade seria deliberadamente provocada, os

bispos, monges e todos os santos deste lugar, enquanto ele seria espectador do despedaçamento. (VII,30,4-5)

Nessa descrição dos planos de Juliano, ele, que antes fora descrito como moderado no culto aos deuses pagãos ('ídeos'), agora aparece como capaz de crueldades iguais às de Galieno, Aureliano e Diocleciano. De certa forma, esses planos 'ímpios' por parte de Juliano cumprem uma necessidade narrativa no discurso histórico orosiano. Segundo a lógica da cosmovisão cristã, sendo Juliano um apóstata, era necessário, para provar a teoria cristã de que a história do mundo é a história da luta entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens, entre a sociedade de Cristo e a do diabo – que ele representava por cultivar os 'ídeos' –, identificar nele a ação do mal. Como a preocupação de Orósio é provar a superioridade da fé cristã e a maior capacidade de imperadores cristãos de governarem de forma justa, caso não se pudesse acusar Juliano de atos ou planos cruéis, de certo modo, isso apresentaria uma falha na ideologia e nos paradigmas cristãos sistematizados no pensamento agostiniano. Ora, não esqueçamos o vínculo entre a produção histórica de *Os sete livros de histórias contra os pagãos* e a obra filosófico-teológica agostiniana *De Ciuitate Dei*. Conforme o próprio autor nos informa, sua obra foi escrita por solicitação de Agostinho, portanto, podemos inferir que ele escreveu-a com o intuito de demonstrar historicamente a filosofia da história agostiniana.

No trecho a seguir, Orósio indica como se cumpre o castigo de Juliano que penaliza suas 'ímpias maquinações':

Pois bem, após ter iniciado a expedição em Ctesifonte, foi arrastado pelos enganos de um desertor ao deserto, enquanto seu exército era acuado pela violência da sede, pelo ardor do sol e também pelo esforço de andar sobre a areia; o imperador, estando angustiado por uma situação tão perigosa, errava pelas amplitudes do deserto, morrendo assaltado por um ginete inimigo que o alcançou e o atravessou com sua lança. Dessa forma, Deus misericordioso desbaratou as ímpias decisões com a morte do ímpio. (VII,30,6)

Com seu caráter ideológico de provar a superioridade do deus dos cristãos, Orósio reforça que os fiéis devem ficar tranquilos, pois estão protegidos pela misericórdia divina, como prova o fracasso do imperador que queria sacrificar cristãos aos seus 'ídeos'. Ora, inserindo esse trecho

na polêmica paganismo/Cristianismo, o esquema é muito claro: o Deus cristão é mais poderoso, pois ele protegeu seus fiéis, enquanto ao apóstata não acorreram seus ‘ídolos’ a protegê-lo.

Do mesmo modo, esse texto, na estrutura do discurso orosiano, tem a função de demonstrar o conceito sobre a dinâmica dos castigos que Deus aplica aos pagãos impiedosos. Esse conceito, exposto anteriormente em VII,28,3-4, pode ser definido como uma lei histórica nos quadros da filosofia da história cristã. Além disso, nessa articulação clara e bem sequenciada entre conceitos (teoria) e demonstração (empíria), revela-se o rigor da narrativa histórica orosiana de tentar seguir a cobrança agostiniana de fundamentar racionalmente os preceitos da fé cristã.<sup>20</sup>

### c) O arianismo de Constâncio e o diabo na história

Como expusemos anteriormente, um dos objetivos da obra de Orósio é provar o modelo universal agostiniano da história como a luta entre Deus e o diabo. A opção de Constâncio pelo arianismo é uma demonstração da atuação do mal na história, como podemos observar no trecho a seguir, em que conseguimos novamente observar o procedimento de articular rigorosamente os princípios da filosofia da história cristã com a análise dos dados empíricos:

Entretanto, a maligna e contínua perseguição do diabo contra o Deus verdadeiro, perseguição que, estendendo as nuvens da mentira, desde o começo do mundo até nossos dias afasta do autêntico caminho da fé e da religião aos corações inseguros dos homens, uma vez que – ao utilizar os imperadores cristãos seu poder real para melhores ações – teve de deixar de perseguir à Igreja de Cristo. Efetivamente, Arrio, fundador da nova heresia e todos os seus outros discípulos encontraram rápido e fácil acesso à amizade do imperador Constâncio. Se convence Constâncio de que existem gradações em Deus, e este imperador, que havia saído do erro da idolatria pela porta verdadeira, volta ao seio da mesma por uma espécie de porta falsa, ao buscar deuses distintos num único Deus.<sup>21</sup> A consequência é que seu poder desonrado se arma de maligno zelo e com a desculpa de realizar ações santas movimentou uma violenta perseguição. Discute-se a escolha de um novo homem e a Igreja deve ser chamada de ariana mais que católica. Como consequência houve um horrível

terremoto que arrasou muitas cidades do Oriente. (Trad. Ana Tereza M. Gonçalves)

A estratégia discursiva é clara: o diabo – diante do poder que Deus adquiriu no mundo terreno através de Constantino, que colocou o poder real a serviço de ‘melhores ações’ –, para fazer o mal, disfarça-se dentro do próprio Cristianismo, tentando desviar Constâncio da verdadeira fé, para tentar, através do uso que este fez do poder imperial, aumentar o seu poder e diminuir o do ‘verdadeiro Deus’. Assim entendemos o significado do jogo de palavras utilizado por Orósio: a ‘porta verdadeira’ é a palavra de Cristo segundo a ortodoxia católica, que é o caminho para o ‘verdadeiro Deus’; a ‘falsa porta’ é o diabo disfarçado, falando pela palavras dos hereges bispos arrianos.

Novamente, Orósio manifesta a confiança no poder de Deus sobre o diabo na história, sobretudo nos *Christiana tempora*; diante da malignidade do arianismo, traduzida em perseguições e na proposição de que a Igreja fosse chamada de arriana e não mais de católica, os castigos de Deus caem sobre as regiões que haviam se entregado à heresia. O castigo ocorre através de um “horrrível terremoto que arrasou muitas cidades do Oriente”.

d) A insinuação de sodomia de Constante, seus fracassos e seu triste fim

Novamente Orósio identifica a mão do diabo influenciando os filhos de Constantino. No caso de Constante, o diabo se manifestou pela tendência homossexual de que ele é acusado: “Posteriormente, após ter se entregue a vícios intoleráveis e conseguir o favor de seus soldados em troca de trazerem danos aos habitantes das províncias, morreu traído por Magnêncio em uma fortaleza chamada Helena, nas proximidades de Hispânia” (VII,29,7).

Ora, temos aqui uma interferência moral sobre o pensamento histórico ausente na historiografia clássica. Um historiador como Plutarco, por exemplo, em suas *Vidas Paralelas*, fala com absoluta naturalidade sobre as preferências sexuais dos grandes homens gregos e latinos, sem que isso desempenhe, em sua narrativa, qualquer papel de julgamento das qualidades públicas de um homem. A historiografia clássica nunca se refere ao homossexualismo em tom de acusação. As

acusações podem ocorrer sim, mas não propriamente em relação à preferência sexual, mas em relação à conduta, quando um homem é excessivamente escravo dos prazeres do corpo – e, mesmo assim, esses julgamentos só ocorrem quando os historiadores recebem algum tipo de influência filosófica, como a estoica ou a platônica, que de certa forma condenam o prazer sexual. A sodomia aparece em Orósio claramente como um comportamento marcado pelo mal, pois Constante conseguia “o favor de seus soldados em troca de fazer danos aos habitantes das províncias”. O esquema é claro: o diabo, que influencia Constante levando-o à sodomia, determina-lhe o caráter cruel.

Porém, na vida de Constante também se lê o desfecho do eterno conflito entre Deus e o diabo: tendo sua vida marcada por freqüentes e, às vezes, inexplicáveis derrotas militares (VII,29,6), encontra seu fim numa traição. A traição do usurpador Magnêncio tem um duplo sentido: i) significa o castigo de Deus à conduta pecadora de Constante; ii) consiste em mais uma vitória de Deus sobre o diabo, ao trazer à morte aquele que carregava a marca do mal em seus pecados (a sodomia e a concessão à crueldade de seus soldados).

Em todos esses excertos, Orósio queria transmitir um otimismo diante dos *Christiana tempora*: após a vinda de Cristo, e principalmente após a cristianização do império, cada vez mais se assistia à vitória de Deus sobre o diabo. A história prova a tese antipagã de que os cultos pagãos eram manifestação do diabo e de que a adoção do Cristianismo anuncia tempos mais justos. Na história, comprovam-se as leis de Deus e fica demonstrado que o devir histórico move-se conforme uma racionalidade divina.

## Conclusão

Amiano e Orósio, de pontos de vista cronológicos tão próximos, representam duas cosmovisões que, mesmo tendo compartilhado a mesma época e tendo enfrentado as mesmas angústias sociais (como a invasão dos bárbaros), compõem mundos mentais diametralmente opostos. Partindo desses universos mentais distintos, interpretam o mundo que os circunda segundo diferentes modelos, conforme os paradigmas a que recorrem.

Amiano é um homem de um saudosismo romântico que, voltando seu olhar para o passado, à sua volta vê os sinais da decadência. Critica o seu tempo à antiga, acusando os seus contemporâneos de, tanto na vida pública como privada, não mais conhecerem as virtudes tradicionais que as elites da época podiam estudar nos clássicos (principalmente em Cícero, Salústio e Virgílio). Numa mescla muito particular de neoplatonismo, estoicismo e discurso médico, preocupa-se com a disciplina do corpo, com a castidade, com o controle das paixões. Ora, Amiano, como herdeiro da tradição historiográfica clássica, que se desenvolve exatamente para louvar os feitos humanos, entende que a salvação do mundo só pode estar no próprio homem, na sua capacidade de articular as virtudes da temperança e prudência, justiça e força, autocontrole e simplicidade, sentido de liberdade e justiça. No entanto, ainda preso ao imaginário antigo, sua filosofia da história coloca as velhas questões do destino, da fortuna e do acaso: nele aparecem a Justiça, como a *Diké* hesiódica, cujo “olho eterno sempre vela”, e as Fúrias, as *Eríneas* homéricas, que perseguem sem cessar indivíduos e povos (Fontaine, 1969, p. 426).

O imaginário de Amiano, nesse sentido, é ainda o mesmo de Hesíodo, Heráclito, Heródoto, Tucídides e Sófocles: oscila entre a afirmação da capacidade racional humana (a autonomia da *phrónesis* e da *gnomé*) e as determinações sobre-humanas (destino e justiça cósmica). A racionalidade historiográfica, para explicar o devir histórico, combina o homem, com suas virtudes e defeitos, e a *Fortuna*, a *Némesis*, que compensam ou punem as qualidades ou vícios humanos. A historiografia clássica pensa o devir histórico a partir de dois modelos paradigmáticos: Heródoto e Tucídides, ambos presentes em Amiano.

A psicologia de Amiano, porém, não se explica somente pela sua cultura clássica, mas pode ser averiguada na forma particular que essa cultura clássica é utilizada à luz do seu pessimismo. Mas o pessimismo de Amiano não é tampouco o de Salústio ou Sêneca (o velho). Ele vive numa época que perdeu a ilusão de que Roma fosse a Cidade Eterna e todos os traços de sua psicologia são marcados pela iminência do fim do mundo romano, seja no avanço dos bárbaros às fronteiras, seja no perfil angustiado, frágil e desmedido de seus personagens.<sup>22</sup> Sua religiosidade é muito próxima da ansiedade. Quando se refere a oráculos,

sacrifícios, sonhos e aparições premonitivas, há sempre um tom negativo; os presságios são sempre funestos (Fontaine, 1969, p. 427).

Para Amiano, os dois grandes valores que devem marcar a civilização são a tolerância e a liberdade. É com esse espírito que ele encara o Cristianismo – posição não compartilhada por todos pagãos, como Eunápio, por exemplo, e de todo ausente na intolerância cristã em relação ao paganismo, decodificado sempre como a mão do diabo na história. O reflexo do espírito de liberdade sobre seu estilo intelectual manifesta-se na isenção com que encontra qualidades no Cristianismo e reconhece vícios no paganismo. Para entendermos a posição de Amiano no confronto entre a humanidade cristã e a clássica, não basta destacarmos sua tolerância, própria da cultura greco-romano em vários aspectos, entre os quais a religiosidade.<sup>23</sup> É fundamental inserirmos esse historiador nos quadros de uma humanidade clássica muito particular que foi o neoplatonismo tardio, com suas tendências monoteístas e moralizantes, que em vários aspectos se distancia do mundo pagão e se aproxima do cristão, sem em absoluto abandonar os paradigmas do mundo clássico.

Orósio representa, sem dúvida, um mundo radicalmente distinto daquele de Amiano. Nele não há tolerância em relação a outros cultos, que, segundo a filosofia da história agostiniana, são sempre a manifestação mesma da idolatria, religiosidade própria da sociedade do diabo, que vive no orgulho de si e no desprezo a Deus, conforme o direito animal, em busca de satisfação das necessidades da carne. Não há tolerância, mas há porém solidariedade para com o coração inseguro, do *próximo*, do *irmão*. O Cristianismo, expansionista, visa a salvar essas almas perdidas na idolatria. A humanidade pagã é vista como o mundo de homens escravizados ao corpo. O que para o mundo clássico significava liberdade – o dizer o que pensa e pensar o que quer – passa a ser visto como uma escravidão babilônica ao pecado, pois leva ao caminho que foge da verdade em Cristo. A real liberdade só é encontrada na submissão à verdade, pela qual o espírito livre liberta o homem do corpo que serviliza a alma. A liberdade cristã ocorre na submissão da ordem terrena à ordem divina, celestial.

Se no mundo clássico o Estado é o próprio *télos* (finalidade máxima) da comunidade e da existência individual do cidadão, para o Cristianismo ele é apenas um instrumento regulador das relações

seculares para, através do estabelecimento de uma ordem justa e sagrada, preparar as almas para o verdadeiro fim da existência, o Reino de Deus, fora do mundo. O mundo clássico coloca no mundo, na exterioridade, o sentido e o fim que tornam magnânime a existência humana; para o Cristianismo, o mundo é o que pode fazer escorregar para o caminho do pecado, assim como Adão havia deslizado diante da sedução dos desejos materiais e da razão como *epistême*, como curiosidade do mundo e ciência da arbitrariedade física. A cosmovisão cristã põe o sentido e o objetivo da existência humana fora do mundo e na interioridade (na qual, através da alma que é eterna, o homem participa do divino). O verdadeiro conhecimento que o homem deve procurar visa não ao mundo, mas ao reconhecimento da verdade eterna e universal, alcançado pela *sapientia*, a qual não esclarece a arbitrariedade cósmica e física, mas sim a necessidade divina que governa a natureza e a história.<sup>24</sup>

O conhecimento histórico é permeado por outra atitude em relação ao tempo. Enquanto Amiano é marcado pelo pessimismo e tem o passado como modelo, Orosio e Agostinho são otimistas em relação ao presente como *Christina tempora* e ao futuro como advento necessário da ordem divina, da *Ciuitate Dei*, quando os homens serão mais felizes e viverão conforme a *lex caritatis*. Conseqüentemente, a história deixa de ser o estudo do passado, que devia tanto guardar a memória dos grandes feitos humanos (Heródoto) como ensinar as gerações vindouras com os erros e acertos dos antepassados (Tucídides). A história, segundo os paradigmas cristãos, é uma profecia que revela os desígnios de Deus e aponta para o futuro, assim como desvela na leitura alegórica do passado, tanto nas Escrituras como na história romana, os princípios e as leis da necessidade divina e a comprovação das mesmas.

Resta-nos perguntar se isso que Orósio e Agostinho chamam de história é propriamente história. Com Hannah Arendt, identificamos no conhecimento histórico uma das essências do mundo clássico: o humanismo. A história coloca um primitivo sentido de grandeza dos mortais como algo distintivo da grandeza indubitavelmente maior dos deuses e da natureza. Conforme Arendt, a história é a categoria pela qual os mortais encontram lugar no cosmos – este ser-para-sempre, onde todas as coisas são imortais, exceto o homem –, pois atribui alguma permanência às obras, feitos e palavras, que perecíveis como o homem, ao colocá-las no mundo da eternidade através da recordação.

O conhecimento histórico pressupõe um elemento fundante da *Weltanschauung* grega clássica: a dicotomia entre a mortalidade do homem e a imortalidade do mundo. O Cristianismo inverte essa relação ao colocar a imortalidade na interioridade humana (no coração, na alma) e a mortalidade no mundo (na carne, na exterioridade, na natureza). Segundo os paradigmas cristãos, a alma, pela qual o homem participa da divindade e eternidade do Criador, é imortal; o mundo, a natureza, as criaturas, criadas no tempo e nele limitadas, são mortais.<sup>25</sup>

A historiografia clássica tinha um paradoxo a enfrentar: se a grandeza estava na permanência e o homem e seus feitos eram perecíveis, onde estaria a grandeza humana? Os historiadores encontram uma solução que é de natureza poética, a qual nos remete à tradição dos *aedos* homéricos: conceder fama imortal aos feitos e palavras, para além da mortalidade de seus agentes. Toda a história e a poesia antigas ligam-se à compreensão do sentido de grandeza, que é aquilo que por si só aspira à imortalidade, como um desprezo heróico pelo que se extingue.

Segundo Arendt, o Cristianismo abandona o sentido da grandeza humana:

Este senso de grandeza não poderia absolutamente sobreviver intacto na era cristã, pela simples razão de que, segundo os ensinamentos cristãos, a relação entre vida e mundo é o exato oposto da existente na Antigüidade grega e latina: no Cristianismo, nem o mundo nem o recorrente ciclo da vida são imortais, mas apenas o indivíduo vivo singular. É o mundo que se extinguirá; os homens viverão para sempre. A reviravolta cristã baseia-se, por sua vez, na doutrina completamente diferente dos hebreus, que sempre sustentaram que a própria vida é sagrada, mais sagrada que tudo mais no mundo, e que o homem é o ser supremo sobre a terra. (Arendt, 1988, p. 83)

Com Hannah Arendt, concluímos que no Cristianismo orosiano e agostiniano não existe a história, nem como categoria de conhecimento, nem como forma de viver a experiência humana de estar no mundo, pois nele habita uma humanidade radicalmente diferente daquela que encontramos de Heródoto a Amiano. A história, como modalidade de discurso, como gênero literário e como forma de conhecimento, só é possível quando o homem vive historicamente a sua existência – ou

seja, reconhece a grandeza daquilo que sem ele não existiria e que, como ele, estaria condenado ao esquecimento (a mortalidade) não fosse a recordação (*Mnemosíne*), que aproxima o humano da prerrogativa divina da imortalidade. A história é a forma que o homem grego e o romano encontraram para participar da eternidade dos deuses, numa glorificação absoluta da ação humana. Com o Cristianismo, essa ação fica desvalorizada e impotente, destituída de seus fins de engrandecimento humano e subjugada à tirania dos desígnios de Deus que a esvaziam de sentido. Que valor teria a ação humana quando a razão da existência é colocada fora do mundo?

### Abstract

This article seeks to analyze some passages of *Rerum Gestarum* (XXI, 16; XXV, 4), by Ammianus Marcellinus, and *Histories* (VII 28; VII, 29; VII, 30), by Orosio, intending to compare their judgements on the personality and actions of the emperors of the fourth century a. D. It's possible to identify the christian and pagan *Weltanschauungen* in both historiographic works. These paradigms point out to the conflict between the two different cosmovisions that divided the mediterranean world into two pieces.

Palavras-chave: Ancient Historiography; Paganism and Christianity; Late Antiquity.

### Notas

- 1 No artigo "Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV". In: Mommigliano, Arnaldo (Org.). *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*. Torino: Einaudi, 1975, Mommigliano analisa como o pensamento cristão encontrou na história um dos lugares fundamentais de afirmação de sua cosmovisão, na medida em que era necessário decodificar todo o mundo e toda a experiência histórica humana, individual e coletiva, à luz da nova fé, bem como preencher com um novo sentido a existência do homem. Tal tarefa só foi possível mediante uma profunda e radical mudança dos paradigmas do pensamento histórico, que passou pela sua reestruturação com base nos conceitos de universalismo, juízos de Deus e necessidade divina.

- 2 “Ensinar os ignorantes e convencer os cultos”.
- 3 Defeitos: em relação à totalidade do texto, atingem 19,8%, porém, quando fala dos defeitos, relativiza, fazendo ponderações positivas (por exemplo, o fato de aceitar críticas e reconhecer seus erros), num total de 3,5% desses 19,8%. Assim, os defeitos recuam para 16,3%. As virtudes, propriamente, correspondem a 59,7% do texto. No entanto, Amiano faz também uma defesa dos feitos militares de Juliano, que totalizam 16,3%. Além disso, na descrição dos aspectos físicos (4,2%), ele encontra qualidades morais (como os belos olhos que indicavam a elevação de sua mente). Somando esses percentuais às ponderações positivas que faz para relativizar os defeitos, chegamos a 83,7%.
- 4 “(...) Moderando-se no comer e no beber, teve sempre boa saúde e raramente cai doente” (XXI,16,5).
- 5 “Conduzindo uma vida parca e sóbria (...)” (XXI,16,5).
- 6 “Contentava-se com um sono breve, quando lhe permitiam o tempo e a situação, e por longuíssimos períodos mantinha-se casto, de forma que contra ele não lançou sequer a mínima suspeita de vícios torpes (...)” (XXI,16,6).
- 7 A esse respeito devemos lembrar os elogios a Sócrates que, no campo de batalha, saiu descalço na neve para procurar seu colega. Lembremos também que o jovem ateniense (bem como as jovens espartanas) deviam acompanhar nus às aulas, mesmo quando nevasse: “Mostrarei, portanto, qual era a educação quando eu, defendendo a justiça, crescia e a sabedoria era norma. (...) Todas as crianças de um bairro andavam bem disciplinadas com o mestre de música: mas nevasse denso feito farinha, andavam nus” (Aristófanes. *As nuvens*, vs. 961-970).
- 8 “As numerosas batalhas e a sua experiência na arte militar, tanto quanto a sua resistência ao calor e ao frio demonstram-nos, pois, a sua força de espírito” (XXV,4,10).
- 9 “Comportava-se em tais casos como se tivesse ódio pela justiça, enquanto que em outras questões procurava ao máximo ser considerado justo e clemente. (...) Assim ele, por motivos fúteis, praticava maldades absurdas, diferente nesse aspecto daquele soberano digno de respeito que foi Marco Aurélio” (XXI,16,11).
- 10 Nesse sentido, Amiano recupera um elemento do pensamento político grego clássico, que fundava a diferença entre o governo legítimo, o

governo do *nómos*, e o governo ilegítimo, o do *túrannos* : a distinção entre *arché* (princípio, autoridade) e *bios* (violência).

- 11 Há uma certa contradição no texto, pois em XXI,16,6 fala-se da conduta casta de Constâncio, mas em XXI,16,16 refere-se às suas mulheres, o que nos permite interpretar, por outro lado, ser suscetível aos caprichos e às intrigas de suas amantes e esposas (no plural), o que contradiz a castidade anteriormente referida. Afinal, quem mais poderiam ser essas mulheres?
- 12 “Intolerável era também a disposição com que permitia que fossem injustamente registrados nas assembleias municipais seja os estrangeiros ou aqueles que esperavam a isenção por privilégios ou por nascimento” (XXV,4,21).
- 13 “As grandes vias estavam com um contínuo percurso de uma multidão de bispos, que passavam da uma província a outra usando os cavalos dos próprios correios públicos, para chegarem às assembleias que eles chamam de sínodos: e enquanto procuram atrair os outros ao rito que professam, paralisavam os nervos dos transportes públicos” (XXV,4,18).
- 14 Em seu artigo “Christians and Christianity in Ammianus Marcellinus”. In: *Classical Quarterly*, n. 1, 1985, Hunt conclui que o aspecto essencial em Amiano, constatado em seus vários comentários sobre o cristianismo, é a necessária separação entre assuntos de Estado e de religião: “What Ammianus learnt from the traditions of Roman historiography can only had been reinforced by his experiences of the ill-fated religious policies, Christian and pagan, of the emperors of his own day. The actions of Constantius, and above all the failure of Julian, had demonstrated to him that the business of government and empire could not successfully be dictated by religious conviction: pagan and Christian arguments were outside the proper sphere of imperial conduct, and the emperor’s interventions endangered the purity of the true religion.” Amiano afirma “the illegitimacy of emperors allowing religion to determine their conduct or affairs.” Conclui pelo valor supremo da tolerância: “But all that we know from Ammianus from his history suggests that his protest was less against the imposition of a particular creed than against the inappropriateness of any imperial meddling in matters of religion” (Hunt, 1985, p. 200).

- 15 Salor, Eustaquio Sánchez. Introducción general. In: Orósio. *Histórias*. Madrid: Gredos, 1982, p. 20-21.
- 16 Quando trabalhamos com o texto de Amiano, não pudemos estudar Constantino, pois essa parte da obra foi extraviada e as outras referências feitas a esse imperador, ao longo da obra, são muito pobres em conteúdo, não permitindo uma análise mais aprofundada.
- 17 Orósio não trata somente de Constâncio, mas de todo o período de conturbado conflito entre esse e seus irmãos na luta pelo poderio imperial.
- 18 “Oscuras para Orósio, ya que aquí no puede aplicar la ‘causa’ que ha aplicado siempre: las desgracias y crueldades de los emperadores son consecuencia de sua mala actuación con los cristianos; como Constantino ha dado libertad a la Iglesia, sus desgracias no pueden ser un castigo divino” (In: Orósio. *Historias*, trad. Eustaquio Sánchez Salor, Madrid: Gredos, 1982, p. 234, nota 450 do tradutor).
- 19 Diferentemente do esforço de isenção que encontramos no discurso histórico de Amiano, Orósio manifesta uma grande falta de liberdade de espírito, pois tem dificuldade em reconhecer qualidades naqueles que desempenham o papel de vilão, ou defeitos naqueles que cumprem o papel do herói. Amiano, como vimos, sabia criticar seus heróis e encontrar virtudes nos vilões. Orósio só vê qualidades em Constantino e evita aprofundar-se nas causas do assassinato de seu filho (VII, 28, 26), já Juliano, que aprendemos a admirar na leitura de Amiano, aparece como um homem de ‘detestável vida’ (VII, 28, 2). Devemos reconhecer, porém, que Orósio não iguala Juliano aos grandes perseguidores, pois não apelou ao uso da força para impor a fé pagã (VII, 30, 2), apenas proibindo a atuação profissional de professores cristãos (VII, 30, 3).
- 20 Nem sempre Orósio tem sucesso nessa articulação lógica da sua narrativa histórica, articulando pressupostos e demonstração: um exemplo de falha pode ser encontrado em VII,28,26, discutido anteriormente.
- 21 Esse é o aspecto básico na cristologia que opunha arrianos e ortodoxos. O arianismo é acusado de ser um retorno à idolatria, na medida em que vê em Cristo e no Criador duas deidades distintas. Dessa forma, abre espaço para a crença nas deidades intermediárias, os *daimones*, tradicionais nos cultos pagãos e que eram mantidas dentro da

tendência monoteísta neoplatônica que tomava corpo no mundo pagão desde meados do século III, da qual, segundo alguns autores modernos, Amiano seria um representante.

22 Na verdade, a selvageria dos bárbaros, como metáfora da *húbris*, simboliza os excessos das elites romanas, que inevitavelmente serão punidos pela inexpugnável Justiça, que se cumprirá pelo fluxo da inexorável fortuna e pelo poder das imbatíveis *Eríneas*. O mesmo tipo de metáforas podemos encontrar em algumas imagens recorrentes em Amiano, como aquelas do mundo animal empregadas para caracterizar fatos e almas. Segundo uma poética pessimista de colorido ansioso e inquieto, animais selvagens – feras e répteis temíveis e perigosos – são uma apologia da desumanização do homem; pertencentes a um mundo angustiante, são metáforas da inquietude da alma. Esses mesmos modelos de esquema de identificação entre as bestas, os bárbaros e a decadência do homem romano são freqüentes na iconografia da época (Fontaine, 1969, p. 429-430).

23 Nas *poleis* gregas conviviam manifestações religiosas distintas, cujos cultos eram livres: mistérios e rituais domésticos conviviam com a religião pública. Havia sem dúvida uma linha de ortodoxia, nem sempre fácil de ser reconhecida, de respeito necessário aos deuses tradicionais – Sócrates e Protágoras, por exemplo, foram acusados, em seus processos de asebéia, de desrespeitarem essa ortodoxia. Não havia restrições em relação às magias praticadas normalmente por mulheres estrangeiras, no entanto elas não eram muito toleradas e o grego sempre suspeitava de quem dominasse essas artes. A Medéia de Eurípides é um exemplo do medo que se tinha em relação a essas magias.

No mundo romano, sobretudo no império, inúmeras religiões de origem oriental tornaram-se moda tanto entre a plebe quanto entre a aristocracia, com templos e sacerdotes em Roma. A ordem imperial tolerava esses cultos trazidos por estrangeiros, desde que se praticassem também os cultos à majestade imperial e aos deuses patronos do império. As acusações que podiam ocorrer, como aquelas aos cristãos que foram perseguidos, eram formuladas como crimes de lesa-majestade, que podiam ser nefandos à ordem imperial, por poderem atrair a fúria dos deuses.

- 24 Ler a esse respeito Cochrane, Ch. N. Necessidade divina e história humana. In: *Cristianismo e cultura clássica*. México: Fondo de Cultura Economica, 1992, p. 443-500, cap. 12.
- 25 “A imortalidade não mais é o meio em que se movem os mortais, mas refugiou-se, desabrigada, no coração mesmo do homem” (Arendt, 1988, p. 73).

## Referências Bibliográficas

### Fontes Primárias

- AMIANO MARCELLINO. *Istorie (Ammiani Marcellini Rerum Gestarum)*. Libro XXI e XXVI. Traduzione e Note di Anna Resta Barrile. v. 2, Bologna: Zanichelli, 1984.
- LACTÂNCIO. *Sobre la muerte de los perseguidores (De Mortibus Persecutorum)*. Madrid: Gredos, 1982.
- OROSIO. *Histórias*. Livro VII (introdução. Trad. Eustáquio Sánchez Salor) Madrid, Gredos, 1982.

### Bibliografia Geral

- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 2. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988. (Série Debates).
- BROWN, Peter. Antigüidade Tardia. In: ARIÈS, P. & VEYNE, P. *Historia da vida privada. Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 225-299.
- COCHRANE, Ch. N. *Cristianismo e cultura clássica*. México: Fondo de Cultura Economica, 1992.
- FONTAINE, Jacques. Ammien Marcellin, historien romantique. *Bulletin de la Association Guillaume Budé*. Paris, t. 28, n. 4, 1969, p. 423-431.
- HUNT, E. D. Christians and christianity in Ammianus Marcellinus, *Classical Quarterly*, Oxford, v. 35, n. 1, 1985, p. 186-200.
- MAZZARINO, S. *O fim do mundo antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

- \_\_\_\_\_. L'età romana imperiale: Livianismo classico e umanesimo cristiano. Da Lucano a Orosio e Dante. In: MAZZARINO, S. *Il pensiero storico classico*. Roma: Laterza, 1974. p. 310-329.
- MOMMIGLIANO, A. Los orígenes de la historia universal. In: *De paganos, judíos y cristianos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 56-98.
- \_\_\_\_\_. Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d. C. In: MOMMIGLIANO (Org.). *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV d.C.* Torino: Einaudi, 1975, p. 89-110.
- PASTOR, Marcelo Martínez. Ammiano Marcellino, escritor romano del s. IV. Perfil literario. *Estudios Clásicos*. Madrid, v. 34, 1992, p. 91-114.