

A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM HERÓICA DE CONSTÂNCIO II NA ORATIO III DE JULIANO¹

Gilvan Ventura da Silva*

Abstract

*In this article, we intend to discuss how the imperial image was represented in the Late Roman Empire. In order to do it, we analyze some aspects of the Julian's thought about the Roman kingship in his time. In our point of view, Julian conceived the Roman kingship according to some classical values and characteristics. So, in the *Oratio III*, composed in praise of Constantius II, Julian showed the emperor as a Greek hero through the comparison between Constantius' deeds and Homeric narrative.*

Keywords: Late Roman Empire; imperial image; Julian's *Oratio III*.

Resumo

Neste artigo, pretendemos discutir como a imagem imperial foi representada no Baixo Império Romano. Para tanto, analisamos alguns aspectos do pensamento de Juliano sobre a monarquia romana em sua época. Em nossa opinião, Juliano concebeu a monarquia romana de acordo com alguns valores e características clássicos. Assim, na "Terceira Oração", composta para elogiar Constâncio II, Juliano mostrou o imperador como um herói grego através da comparação entre os feitos de Constâncio e a narrativa homérica.

Palavras-chave: Baixo Império Romano; imagem imperial; "Terceira Oração" de Juliano.

A configuração do Baixo Império Romano, resultado de transformações profundas e intensas em todos os domínios da vida social após a superação da Anarquia Militar (235-284), apresenta inúmeras particularidades que tornam o estudo desse período uma tarefa no mínimo instigante, especialmente no que diz respeito à História Cultural. De fato, o Baixo Império surge para nós como um amálgama de tradições helênicas, cristãs, latinas e judaicas que ora se opõem, ora se conjugam, e que nesse movimento vão redefinindo aos poucos a História do próprio Império Romano. A partir do IV século, se delinea a separação progressiva do *orbis romanorum* em duas entidades praticamente autônomas como uma transformação de ampla envergadura com a qual dificilmente so-

* Professor Adjunto de História Antiga e Medieval do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da UFES.

nhariam os imperadores severianos no alvorecer da Anarquia Militar. Acrescenta-se a isso, por um lado, o abandono de Roma como capital, com a multiplicação das sedes imperiais dispostas pelas províncias de acordo com as novas necessidades militares impostas aos imperadores, desafiados pelas investidas cada vez mais audaciosas dos bárbaros sobre o Reno e o Danúbio e, por outro, o deslocamento do eixo de influência política rumo ao Oriente na seqüência da consagração de Constantinopla como Nova Roma em maio de 330.²

Dentre o conjunto de transformações observáveis no contexto do Baixo Império, uma das mais significativas diz respeito, sem sombra de dúvida, à alteração das concepções em torno do poder imperial, com a emergência de uma *teologia política* bem definida a partir da retomada dos princípios constitutivos das realidades helenísticas contidos nos tratados de Ecfanto, Diotógenes e Estênidas, cujos fragmentos nos foram legados devido à compilação realizada no século V por João Estobeu.³ Por teologia política entendemos uma modalidade particular de estruturação das relações entre religião e poder por meio da qual o regime político (no caso, a monarquia) reproduz em alguma medida o que ocorre nas esferas celestes ou foi dado a conhecer aos homens por intermédio das potestades sobrenaturais, sendo a legitimidade do rei para governar de origem sobrenatural em função da sua natureza superior ao conjunto dos súditos, numa relação mimética inequívoca e excepcional entre o soberano e a divindade. No caso romano, a afirmação irreversível da tendência à produção de uma teologia política remonta justamente à fase inicial de instauração do *Dominato*, quando Aureliano não apenas se proclama *deus et dominus*, como também considera a sua autoridade para governar como uma delegação direta dos deuses, sem qualquer intermediação humana (CIZEK, 1994, p. 186 e ss.). No entanto, o fato mais notável e característico da *basileia* não é em absoluto a concepção de que os fundamentos do poder remontam às esferas celestes ou que o imperador é uma autêntica epifania, como outrora o foram os faraós egípcios, mas a assimilação desse tipo de pensamento por parte de amplos setores da população, incluindo-se aí aqueles mais diretamente vinculados à casa imperial, e a criação concomitante de todo um conjunto de ritos e símbolos que, em termos sensíveis, exaltam a majestade do imperador, traduzindo assim em gestos, cânticos, paramentos e discursos a convicção de que o imperador é uma entidade celestial, transcendente e, em certa medida, imortal, o que faz dele um objeto de veneração para os súditos. No momento em que os princípios contidos nos tratados políticos sobre a realidade adquirirem uma dimensão material, teremos a criação da assim denominada *basileia*, ou seja, a realidade sagrada de ascendência helenístico-cristã que se prolongará no Oriente por meio do Império Bizantino (SILVA, 2003, p. 109).

A criação da *basileia* não foi, evidentemente, um processo isento de traumas e rupturas, como comprova a resistência do episcopado ocidental em aceitar a imagem de um imperador que, apelando para uma suposta ascendência sobrenatural, se coloca acima da própria *Ecclesia*, razão pela qual bispos como Hilário de Poitiers e Lúcifer de Cagliariis não mostraram o mínimo temor em qualificar Constâncio II como herético e satânico. Não podemos supor, entretanto, que a resistência à *basileia* tenha sido uma exclusividade ocidental, fruto de uma possível assimilação por parte da Igreja do antigo desconforto republicano em fazer dos imperadores *divi* reinando sobre a terra. Ocorre que a *basileia*, muito embora calcada sobre uma tradição eivada de valores greco-orientais, não gozou de unanimidade nem mesmo no Oriente. Naturalmente que o término do processo de redefinição das bases do poder imperial iniciado com Aureliano apontam para uma vitória inequívoca do modelo instituído no contexto da Tetrarquia e aperfeiçoado por Constantino e Constâncio II, representando este último um momento capital para que a *basileia* se afirmasse em definitivo com todos os seus símbolos e rituais. Tal constatação, no entanto, não deve nos induzir a supor que não houvesse dentro do próprio helenismo outros “projetos” de realeza possíveis de serem implantados, os quais representavam alternativas para a sacralização da figura imperial, a qual recebeu um impulso considerável com a associação Império/Igreja, quando o imperador e o Cristo passaram a compartilhar de uma identidade no mínimo surpreendente, exprimindo assim o grau de compromisso do episcopado diante do poder imperial. Dentre os modelos de realeza gerados como alternativas para a *basileia*, o mais coerente e melhor documentado é, sem dúvida, o de Juliano, não apenas em função da sua significativa produção literária, mas também pelo fato de que, tendo a oportunidade de revestir a púrpura imperial, Juliano pôde implementar na prática o modelo de realeza que julgava ser o mais adequado para o seu tempo, permitindo-nos avaliar as implicações do seu pensamento político por meio do estudo da sua *práxis*.

Para a compreensão das concepções de Juliano acerca do poder imperial, uma das suas obras mais importantes é o segundo panegírico dedicado a Constâncio II.⁴ Escrito no inverno de 358-359, quando o César se encontrava recolhido no seu quartel-general das Gálias, o panegírico é uma nova versão da *Oratio* I composta cerca de dois anos antes, sem que saibamos ao certo se o texto foi ou não remetido ao imperador. Na obra, Juliano apresenta uma inovação significativa em comparação à *Oratio* I,

deixando aflorar todo o seu apego à cultura helênica por intermédio da utilização da *Ilíada* como referência constante na composição do panegírico. Decerto que o recurso à *Ilíada* se apresentava na ocasião como um hábil estratagema para que o autor pudesse evocar as tradições do paganismo greco-romano, irremediavelmente ameaçado pela escalada do cristianismo. No entanto, tal constatação por si só não esgota as possibilidades de interpretação do documento.

O texto é constituído de duas partes distintas e complementares. Na primeira delas, prevalece o elogio oratório das ações de Constâncio, ao passo que na segunda temos o elogio filosófico, celebrando-se a virtude (*arete*) e a prudência (*phronesis*) próprias dos homens virtuosos, dentre os quais se encontram os reis. Ambas se conjugam para afirmar o modelo de realeza filosófica preconizado por Juliano cujas raízes remontam a Platão. A ênfase de Juliano nos condicionantes filosóficos do exercício do poder imperial se origina de uma acirrada disputa travada no século IV entre retores e filósofos. Para os filósofos, os retores demonstravam uma preocupação excessiva com a forma de transmissão da mensagem em detrimento do conteúdo, valorizando muito mais os feitos d'armas que tanto impacto causavam sobre a platéia e com isso reservando pouco espaço para a exaltação das virtudes filosóficas do imperador, como lamentava Juliano ao reconhecer o prestígio que a narrativa de ações admiráveis gozava junto à sua audiência (JULIANO, *Oração III*, 23).⁵ Contra essa tendência, erguem-se autores como Juliano e Temístio de Bizâncio os quais, embora defendendo posições um tanto ou quanto opostas no que concerne à construção da imagem imperial, acreditam ser a filosofia a mais importante disciplina para a formação educacional dos imperadores (DOWNEY, 1957, pp.59-60).

Como tema estruturante de todo o elogio, encontra-se a comparação sistemática entre Constâncio II e os heróis gregos decantados por Homero na *Ilíada*. O acontecimento que serve de pretexto a Juliano para a elaboração da obra é a campanha movida pelo imperador entre 350 e 353 contra Magnêncio, usurpador do Ocidente e assassino de Constante.⁶ O panegírico atende, assim, a um dos principais motivos para a sua composição, ou seja, a vitória contra um usurpador (RODRÍGUEZ GERVÁS, 1991, p.26), sendo mais um elemento dentro de todo um repertório de cerimônias destinadas a comemorar a reintegração do Império Romano sob a liderança de Constâncio II, fato que inclusive deu margem à celebração de um triunfo em 355 na própria Cidade Eterna (AMMIANUS MARCELLINUS, *História XVI*, 10).

A fim de exaltar as ações de Constâncio, Juliano compara as campanhas contra Magnêncio, contra os persas e contra os germanos à Guerra de Tróia, declarando que o imperador é o autor de inúmeros e definitivos combates. Os troianos, ao contrário, lutaram para defender uma única cidade, ao passo que os aqueus não conseguiram obter nenhuma vitória decisiva sobre os troianos (JULIANO, *Oração* III, 19). Além disso, dentre todas as guerras empreendidas na História, aquela realizada contra Magnêncio se apresenta como a mais justa, uma vez que Agamêmnon fez a guerra contra Príamo por causa de uma mulher, enquanto Constâncio combateu, não um príncipe notável por sua nobreza, mas um bárbaro (JULIANO, *Oração* III, 34). Disso resulta que, na opinião de Juliano, os feitos de Constâncio necessitariam ser celebrados pelo próprio Homero, mais do que quaisquer outros (JULIANO, *Oração* III, 4).

O recurso à Guerra de Tróia para enaltecer a vitória de Constâncio contra Magnêncio torna praticamente inevitável a equiparação do imperador aos heróis decantados pelo aedo, passando então Juliano a construir a imagem de Constâncio em bases heróicas, mas não numa relação simétrica entre o seu homenageado e os demais nobres descritos na *Ilíada*. De fato, Constâncio aparece no panegírico como um ser superior aos heróis, na medida em que congrega em sua pessoa todas as virtudes próprias dessas personagens ao mesmo tempo que lhes corrige os vícios e as imperfeições mediante a sua inclinação à virtude, à paz e à filosofia, de modo que na sua pessoa a *gravitas* (a prudência, a moderação, o comedimento daquele que já viveu muitas experiências) submete a *celeritas* (a audácia conquistadora dos jovens, ávidos por honra e glória, cf. GIRARDET, 1987, pp.74-5).

A afinidade entre os feitos grandiosos de Constâncio e os dos semideuses é tanta que, segundo Juliano (*Oração* III, 4), o imperador *reúne nele todas as superioridades que pertencem a cada um em particular*, razão pela qual, acrescenta o autor, *se nos limitássemos a suprimir nos cantos de Homero os nomes dos heróis e a colocar em seu lugar o nome do imperador com as adaptações requeridas pela harmonia, os versos da Ilíada pareceriam ter sido compostos em seu louvor tanto quanto em louvor deles* (JULIANO, *Oração* III, 20). Desse modo, Constâncio recolhe os atributos dispersos entre os heróis, aparecendo como uma síntese ou um modelo idealizado da própria condição heróica, ao mesmo tempo que suplanta os heróis em toda e qualquer atividade particular. Dotado de força corporal e experiência no manejo das armas (JULIANO, *Oração* III, 3), Constâncio é um arqueiro mais habilidoso do que, por exemplo, Pândaro, o guerreiro

escolhido por Atena para matar Menelau (HOMERO, *Ilíada* IV, vv. 85-104) e Teucro, irmão de Ajáx, exímio no manejo do arco (HOMERO, *Ilíada* IV, vv. 261-72). Portando escudo, couraça e elmo, Constâncio surge fulgurante como Aquiles ao revestir a armadura que lhe havia sido dada por Hefestos (HOMERO, *Ilíada* XIX, 385). Na arregimentação das tropas e composição das falanges, Constâncio excede em agilidade a Menesteu, rei de Atenas, e Nestor, rei de Pilos (HOMERO, *Ilíada* II, 546-56). Comparando a tomada de Aquiléia, cidade convertida em fortaleza por Magnêncio após a fragorosa derrota sofrida em Mursa, com a destruição das fortificações aquéias por Sarpédon e Heitor (HOMERO, *Ilíada*, 440 e ss.), Juliano conclui que a façanha de Constâncio foi muito superior, uma vez que a muralha que protegia Aquiléia era antiga e bastante sólida, encontrando-se além disso protegida por importantes guarnições. Já a muralha dos aqueus não passava, segundo o autor, de um conjunto de frágeis paliçadas erguidas em uma manhã (JULIANO, *Oração* III, 17). Em combate, Constâncio supera mesmo o grande Aquiles, o mais notável dos heróis homéricos, pois, de acordo com Juliano, as vitórias de Aquiles, mesmo extraordinárias, nunca arrefeceram o ímpeto guerreiro dos troianos, como comprova a declaração de Príamo segundo a qual, após os funerais de Heitor, a guerra seria retomada (HOMERO, *Ilíada* XXIV, vv. 660-67). A vitória de Constâncio sobre Magnêncio, por sua vez, se apresenta como decisiva, não permitindo ao tirano recompor as suas forças (JULIANO, *Oração* III, 10). Nesse sentido, é importante assinalar que, a despeito do seu valor no campo de batalha, Constâncio é um *basileus* que se distingue pela preservação da paz, pela recusa à violência até onde for possível, o que nos conduz a avaliar agora os aspectos filosóficos da realeza preconizada por Juliano.

Muito embora os êxitos militares constituam uma parte importante dentro do repertório de atributos de Constâncio, a glória do imperador não se assenta sobre a sua excelência guerreira, mas sobre o exercício de um conjunto de virtudes que o torna superior aos heróis homéricos, virtudes estas que reparam a *hybris* heróica e preservam o imperador do destino trágico ordinariamente reservado aos heróis. Dentre as virtudes cultivadas por Constâncio, destacam-se três: a clemência, a piedade para com os deuses e a prudência. Por meio da clemência, Constâncio ultrapassa Agamêmnon, uma vez que este se limitava a rebaixar os poderosos, enquanto o imperador se mostra indulgente para com os inferiores, preferindo o perdão à vingança (JULIANO, *Oração* III, 1). Pelo mesmo motivo, Constâncio se mostra mais

perfeito que Aquiles o qual, tomado de cólera devido à morte de Pátroclo, rejeita as súplicas de Licaonte, transpassando-o com sua espada (HOMERO, *Ilíada* XXI, vv. 74-121; JULIANO, *Oração* III, 7). Em termos concretos, Constâncio exerceu a clemência em favor dos aliados de Magnêncio, perdoadando os renegados que o traíram e restabelecendo as suas antigas posições, conforme declara Juliano (JULIANO, *Oração* III, 7).⁷

A piedade para com os deuses é um outro atributo importante da realidade filosófica preconizada por Juliano. Nesse caso específico, o imperador tem como antítese Heitor, o qual, segundo a *Ilíada* (HOMERO, *Ilíada* VI, vv.77-101), recebe de seu irmão, Heleno, a incumbência de retornar a Tróia, reunir sua mãe e as demais mulheres da cidade e fazer um sacrifício a Atena a fim de aplacar a fúria de Diomedes, que dissemina o terror entre os troianos. No retorno, Heitor, com o pretexto de trazer as mãos sujas de sangue, se nega a cumprir o sacrifício, determinando que Hécuba e as mulheres veneráveis se encarreguem da cerimônia (HOMERO, *Ilíada* VI, vv.264-85). Pelo fato de não ter ido pessoalmente suplicar a Atena, Heitor é severamente censurado por Juliano, para quem o chefe do exército ou o rei, na sua qualidade de sacerdote ou de profeta, não deve jamais deixar de render à divindade as honras que lhe são devidas e nem deve delegar essa tarefa a outrem, considerando-a indigna do cargo que ocupa (JULIANO, *Oração* III, 14). Evocando Platão, Juliano afirma que o rei deve confiar a Deus a direção do seu império e jamais negligenciar o culto prescrito ao Ser Superior pelas leis, *mas considerar como um efeito da virtude ('arete') a mais estrita piedade ('eusebeia')*. Desse modo, o rei surge ao mesmo tempo como um profeta e ministro do rei dos deuses (JULIANO, *Oração* III, 30).

A terceira virtude e a mais importante de todas atribuídas por Juliano a Constâncio é a prudência, a inteligência, a reflexão (*phronesis*). Por meio dela, Constâncio suplanta mais uma vez os heróis, pois nunca age movido pelo ímpeto do momento. Suas ações são sempre calculadas, planejadas, de modo que a ação violenta jamais substitui a ponderação diante de uma situação difícil. Sarpédon e Heitor, ao arremeterem contra as fortificações dos aqueus, se encontravam imbuídos apenas da força bruta, sem terem refletido suficientemente sobre a empreitada, o que lhes acarretou duros reveses, incluindo a morte do primeiro (HOMERO, *Ilíada* XVI, v. 502). Constâncio, ao contrário, *quando são necessários o vigor e a coragem, sabe se servir das armas e tirar vantagem do bom conselho: depois, quando tão somente o julgamento é necessário, se serve dele para governar e realiza assim gran-*

des coisas que a força do ferro ela mesma não teria como as destruir (JULIANO, *Oração III*, 18). Mais prudente que Ulisses e Nestor (JULIANO, *Oração III*, 21), Constâncio é um exemplo de autocontrole, não buscando jamais se vingar das ofensas recebidas, como o fizeram Ulisses, Aquiles e outros heróis, os quais não foram capazes de dominar o sentimento de indignação que por vezes os assaltava. Para Juliano, saber controlar a si mesmo é um feito tão grandioso quanto a tomada de Tróia ou a derrota de uma falange valorosa (JULIANO, *Oração III*, 35). Segundo Juliano, comparar Constâncio II com os heróis homéricos não significa dirigir reprovações aos gregos devido às suas faltas, mas ao se evocar as ações notáveis do imperador como convém, logo se percebe que *elas não foram cumpridas por efeito da sorte ou segundo um arrebatamento irrefletido, mas segundo um plano premeditado e habilmente seguido* (JULIANO, *Oração III*, 22). Daí decorre que Constâncio II é considerado o senhor de suas ações, sabendo exatamente que decisão tomar e em qual momento. “Pastor do Povo”, epíteto que o aproxima de Agamêmnon (JULIANO, *Oração III*, 16), Constâncio é um imperador que, em última análise, não persegue a glória medindo-se em combates, mas exercitando a prudência, a serenidade e a paz. Antes de ser um rei guerreiro, como os heróis homéricos, Constâncio é um sábio estadista que somente opta pela guerra como último recurso, e mesmo assim apenas quando tal atitude é de interesse dos próprios súditos (JULIANO, *Oração III*, 34).

A inclinação do imperador para a paz e a rejeição da violência são enunciadas logo no início do panegírico, quando Juliano relembra ao público que o ouve a contenda que opôs Aquiles a Agamêmnon. Segundo Juliano, tanto as ações de Aquiles quanto as de Agamêmnon são passíveis de repreensão, uma vez que o primeiro desafiou de modo insolente o rei, enquanto o segundo faltou com a moderação ao ameaçar Aquiles com a subtração do seu botim. Daí conclui Juliano (*Oração III*, 1) que

O poeta me parece desse modo nos ensinar, assim como em um drama, se servindo dos heróis postos em cena como tantos exemplos, que os príncipes não devem jamais usar de violência, nem se prevalecer da sua autoridade em todas as ocasiões, nem soltar as rédeas a sua cólera, desencadeada como um cavalo fozoso que arranca sem freio nem cocheiro. Ele exorta ao mesmo tempo os chefes militares a não se irritarem contra a altivez do rei, mas a sofrer com sangue-frio e doçura suas reprimendas, para que não tenham que

preencher sua existência com lamentações. Penetrando-me estes pensamentos, Ó querido imperador, eu vejo por teus atos que imbuído desta doutrina de Homero tu queres, não somente fazer em tudo o bem a todos, mas nos proporcionar, a nós em particular, uma seqüência de honras e privilégios.

Retornando ao assunto mais adiante, Juliano (*Oração III, 28*) traça o perfil ideal do rei nos seguintes termos:

Primeiro, longe de desdenhar o culto dos deuses, ele terá piedade, depois um amor respeitoso, uma afetuosa solicitude para com seus parentes quer vivos, eu penso, quer mortos, benevolência pelos irmãos, veneration pelas divindades protetoras da família, doçura e amenidade para com os suplicantes e estrangeiros. Procurando agradecer aos cidadãos virtuosos, ele se ocupa do mesmo modo com os interesses de todos (...) Corajoso e generoso por natureza, ele não aprecia em absoluto a guerra e ele detesta as discórdias civis. Mas se alguém se levanta contra ele, impelido por um golpe da fortuna ou pela própria perversidade, ele resiste bravamente e o repele com força, perseguindo sua obra até o fim e cessando de lutar somente após ter vencido a resistência de seus inimigos e a ter domado inteiramente. Quando suas armas se fazem vitoriosas, ele depõe sua espada assassina e considera como uma mácula matar e degolar aquele que não se defende mais.

A construção da imagem heróica de Constâncio II efetuada por Juliano comporta, assim, uma tensão permanente. De um lado, o autor reconhece a excelência das ações militares do imperador, julgando inclusive que a arte de Homero deveria ser colocada a seu serviço, ao mesmo tempo que sugere que os feitos grandiosos dos heróis na *Ilíada* poderiam ser *mutatis mutandi* perfeitamente adaptados às ações de Constâncio, uma vez que este incorpora o conjunto das habilidades repartidas entre os diversos heróis, conforme já assinalamos. Por outro lado, Constâncio não representa tão somente uma versão mais completa dos antigos heróis gregos, como se todas as capacidades heróicas se conjugassem de maneira inusitada na sua pessoa. Na verdade, no modelo de realce elaborado por Juliano, o *basileus* exhibe apenas as virtudes heróicas da coragem e da força, ao passo que no plano ético corrige, por meio da clemência, da piedade e da prudência, o aspecto trágico da existência dos heróis que os conduz à *hybris*, à desmedida e, no limite, à morte prematura

(BAUZÁ, 1998, p.10). Redimensionando a inclinação excessiva dos heróis ao combate e à violência (a *celeritas*) mediante a ênfase na *gravitas*, Juliano propõe que a glória do imperador não advém tão somente da execução de feitos grandiosos, mas principalmente do exercício da virtude, sendo a guerra justificável apenas em benefício da coletividade sobre a qual reina o *basileus*, e nunca visando ao seu engrandecimento pessoal.

Nesse aspecto, Juliano trai a sua filiação ao pensamento platônico. De fato, Platão, na *República* II, já havia condenado Homero e Hesíodo pelo fato de apresentarem deuses e heróis em contenda uns contra os outros, quando, para o filósofo, dar a conhecer à juventude o ódio que motivou as personagens homéricas a fazerem a guerra contra os próprios vizinhos e amigos era algo vergonhoso. A fim de impedir a *stasis* em sua *pólis* ideal, Platão recomendava que tais narrativas não fossem ensinadas às crianças, devendo os atos de violência se restringir a situações específicas e nunca ser entendidos como dignos de admiração por si mesmos. A imagem do rei criada por Juliano parte, assim, de um substrato homérico para se distanciar dele na medida em que se aproxima da *basileia* filosófica concebida por Platão, estabelecendo com Agamêmnon e seus pares um estranhamento insolúvel. O *basileus* de Juliano, embora não seja um herói em sentido estrito, posto que não compartilha da *hybris* e do destino heróicos e nem retira seu prestígio das habilidades que porventura venha a revelar em combate (MOSSÉ, 1989, pp.46-7), se apropria simultaneamente de toda a mística em torno dos heróis consignada nos mais antigos poemas gregos. Diante de uma constatação como essa, devemos inevitavelmente nos interrogar sobre as razões pelas quais a imagem do herói é retomada por Juliano em meados do século IV, no momento em que faz do elogio de Constâncio II um ensaio sobre a sua concepção de realeza.

O processo pelo qual líderes políticos excepcionais não apenas eram associados aos heróis, como se convertiam eles mesmos em heróis após a sua morte, remonta pelo menos ao início do século IV a.C., constituindo esta heroicização um significativo impulso para a criação de um culto em torno da pessoa do soberano que, séculos mais tarde, alimentará a devoção dispensada aos imperadores romanos (CERFAUX; TONDRIAN, 1957, p.118). Alexandre, por exemplo, nutria tanta admiração por Aquiles que em 334, no decorrer da campanha contra os persas, não perdeu a oportunidade de se dirigir a Ílion na condição de Novo Aquiles para oferecer sacrifícios no antigo templo de Atena (BIEBER, 1964, p.30). No final do século I a.C. o culto aos heróis faz

sua entrada em Roma, tendo diversos imperadores, a exemplo de Cálculo, Cômodo e Caracala, se esforçado por imitar uma ou outra dessas personagens lendárias, não sendo por acaso que as representações do herói entronizado e do herói montado em seu cavalo diante de um indivíduo em atitude de adoração (HILD, s.d., p.153) tenham sido desde cedo incorporadas ao ciclo triunfal da iconografia romana que comemorava as vitórias dos imperadores. Nesse sentido, a imagem dos heróis se prestava muito bem às aspirações de engrandecimento do poder imperial.

Seres intermediários entre o humano e o divino, os heróis estabelecem uma conexão entre a ordem cosmológica e a ordem humana (AUGÉ, 1994, p.130) reclamada igualmente pelos imperadores. Responsáveis pela derrota dos mais terríveis flagelos (HILD, s.d., p.142), tais como o Minotauro, a Medusa e a Quimera, os heróis são também fundadores de cidades, operando a passagem do estado de barbárie ao estado de cultura por meio da delimitação de espaços outrora indiferenciados. Os heróis nos falam, assim, da instauração de uma determinada ordem da qual se tornam os protetores, razão pela qual observamos uma correlação estreita entre a condição heróica e o estatuto de realeza, ao menos na *Ilíada* (ROMMILLY, 2001, p.88). Nesse caso, os heróis nos permitem compreender os modelos de autoridade em vigência numa determinada sociedade, a forma pela qual os distintos grupos sociais concebem os seus líderes excepcionais, os seus salvadores e protetores, envolvendo-os em uma constelação de símbolos que configuram um dado imaginário político (GIRARDET, 1987, p.13). O assim denominado “mito do herói” cumpre, desse modo, dentre tantas funções de natureza psicológica, religiosa e outras, uma função política de primeira grandeza, na medida em que na pessoa do herói não apenas se evidencia um anteparo contra as vicissitudes da existência humana, mas também se reconhece uma diretriz para o desencadear da ação, o que dota o mito do herói de um inequívoco potencial de mobilização das consciências, as quais se colocam sob o comando de um líder imbuído da disposição de construir um mundo melhor (BAUZÁ, 1998, p.7). Toda essa carga simbólica cristalizada na imagem do herói seria mais do que suficiente para justificar a opção de Juliano em empregá-la na composição do seu elogio a Constâncio. No entanto, constatamos que tal opção se coaduna muito estreitamente com as próprias convicções do autor acerca da realeza de seu tempo.

No Baixo Império Romano, o helenismo representava, sem dúvida, uma corrente cultural da maior importância, tanto que Constantino, ao pretender erigir no Oriente uma cidade que portasse seu nome como símbolo da vitória sobre

Licínio e da reunificação do Império, optou primeiramente por Ílion, numa tentativa de inscrever-se na tradição segundo a qual a fundação de Roma se encontrava conectada com a própria História da Grécia, da qual a *Iliada* é o nosso testemunho literário mais remoto (NORWICH, 1989, p.62). Alguns anos depois, quando da *dedicatio* da cidade, Constantino não hesitou em espoliar os templos municipais do Oriente em busca de estátuas gregas com as quais pudesse ornar a sua nova capital. Nas escolas imperiais, gramáticos, retores e filósofos não cessavam de utilizar os poemas de Homero, especialmente a *Iliada*, para a instrução dos alunos, tendo Juliano sido educado nos clássicos gregos desde cedo por intermédio de Mardônio, o pedagogo que responde pela formação inicial do futuro imperador (BIDEZ, 1965, p.18). Dentre os autores citados por Temístio na elaboração de suas orações, Homero e Platão ocupam o primeiro lugar (MAIASANO, 1995, p.35). O vigor da cultura helênica no Baixo Império, boa parte do qual se devia justamente aos méritos da poesia de Homero, contribuía para a perpetuação do mito do herói no seio de uma sociedade que se cristianizava rapidamente, havendo inclusive semelhanças inegáveis entre o culto funerário prestado aos restos mortais dos heróis e o nascente culto dos santos que a partir de então se torna o epicentro da piedade popular. Muito antes de as relíquias dos santos e mártires adquirirem um caráter apotropaico, os gregos já faziam residir a proteção de suas comunidades nos restos mortais dos heróis bastando recordar, quanto a isso, o traslado dos ossos de Heitor da Tróade para Tebas, onde teria sido sepultado junto à tumba de Édipo com a finalidade de conferir proteção sobrenatural à *pólis* (HILD, s.d., p.148).

A vitalidade do helenismo no Baixo Império nos impediria, assim, de considerar as alusões aos heróis da *Iliada* presentes no panegírico de Juliano uma mera convenção estilística ditada pelos cânones da retórica imperial, como se as imagens do passado grego evocadas pelo autor não fossem capazes de veicular significados precisos e importantes para a seleta audiência com condições de acompanhar a declamação de uma obra dessa natureza. Na verdade, a questão que se coloca quando analisamos a *Oratio* III de Juliano não é a de defender o simbolismo da imagem do herói contra qualquer formalismo retórico. Não, o problema é de outra ordem, pois se trata de compreender por que razão Juliano recorre com tanta freqüência à imagem do herói em sua obra se Constâncio, ao fim e ao cabo, não encarna o modelo próprio da realeza homérica, mas da realeza platônica. Para nós, a explicação reside no fato de que, no contexto das alternativas de realeza geradas com base nas tradições do helenismo, a evocação da figura do herói

seja a última possibilidade de se erigir uma realza fundada na lei e na virtude por oposição ao modelo teocrático helenístico que atribuía ao imperador, o *nomos empsychos* ou a *lex animata*, uma alma absolutamente distinta da dos homens comuns no bojo de um processo de deificação evidente.

No contexto do pensamento político de Juliano, não há nenhum imperativo natural que torne os reis seres superiores à humanidade. A única distinção possível é entre homens virtuosos e homens aos quais falta a virtude, como Magnêncio, a personificação do vício (*kakai*) por oposição a Constâncio, tanto que, na digressão que inclui no panegírico para explicar a sua interpretação particular das reflexões de Platão em torno da alma humana, Juliano trata a alma dos reis e a dos homens de modo indistinto (JULIANO, *Oração III*, 15). O ponto de interseção entre os reis e os heróis residiria, assim, na existência de heróis que mereceram esse epíteto, não devido à sua ascendência, como se a condição heróica pudesse ser transmitida por via hereditária, nem à sua riqueza ou beleza física, mas em função dos seus próprios méritos pessoais advindos da busca da virtude, o que os aproxima da condição divina, como podemos constatar na seguinte passagem:

*Para nós, os julgamentos são falsos pela riqueza, são falsos pela beleza do corpo e pela potência dos avós, sombras exteriores que impedem de discernir e de considerar a alma. No entanto, como é ela que nos coloca acima dos animais, seria conveniente julgar apenas por ela a nossa nobreza ('eugeneia'). Eis aqui o que me parecem ter maravilhosamente compreendido, por uma intuição natural e não por uma sabedoria adquirida, como a nossa, por uma filosofia inata e isenta de toda armadilha, os antigos que deram a Hércules por filho de Zeus, e que olharam como dignos da mesma glória os dois filhos de Leda, assim como o legislador Minos, o cossiano Radamanto, depois outros ainda proclamados descendentes de outros deuses, por que eles se elevaram além dos homens que a natureza lhes havia dado por pais. Com efeito, os antigos consideravam neles a alma, as ações e não imensas riquezas, apagadas, de qualquer modo, pelo tempo, nem um poder transmitido por avós e bisavós. Vários desses heróis, é verdade, descendiam de pais ilustres, mas eles deveram à excelência da virtude que honraram e serviram ser tidos como filhos dos deuses. O que torna o fato evidente é que, não conhecendo a ascendência natural de alguns outros, os antigos lhes concederam igualmente uma origem divina em consideração a sua virtude (JULIANO, *Oração III*, 25).*

Os heróis, antigos reis cujas façanhas podemos acompanhar pela *Iliada*, teriam assim alcançado a condição de mediadores entre o humano e o divino, não por algum predicado inato, tais como os vínculos de sangue e a beleza, ou pela riqueza adquirida, mas, sim, pelo cumprimento de atos de nobreza decorrentes da sua virtude (*arete*) pessoal, o que os aproximava dos deuses, sem contudo permitir que perdessem o seu estatuto de humanidade. De fato, uma das principais características que definem os heróis, a par da execução de feitos notáveis, é a sua condição mortal, pois, mesmo divinos, não são deuses em sentido estrito, o que, na concepção de Juliano, lhes subtrai qualquer sentimento de superioridade que possam acalentar. Reis virtuosos, embora dotados de imperfeições que somente a filosofia, com todo o seu aparato ético, poderá corrigir, os heróis representam para Juliano o arquétipo máximo da capacidade sobrenatural da realeza, o contato mais próximo possível entre o mundo terrestre e o mundo dos deuses, sem que o imperador, em virtude do seu nascimento predestinado ou dos símbolos de poder que ostenta, seja considerado uma divindade reinando sobre a terra, pois aceitar um pensamento desse tipo equivaleria a criar, para além dos heróis e dos *daimones*, uma terceira categoria de seres divinos: os reis, cuja condição sobrenatural ultrapassaria os heróis para se confundir com os deuses, o que Juliano se recusa terminantemente a admitir.

Ao insistir sobre o respeito dos soberanos às prescrições legais, Juliano rejeita igualmente o pressuposto helenístico de que a Lei, entendida aqui como princípio transcendente de ordenação do cosmos, possa se encarnar nos soberanos, os quais teriam dessa maneira a sua natureza alterada. Para Juliano, o imperador era antes de tudo um guardião das leis, tanto que na *Oratio I* (JULIANO, *Oração III*, 37) afirma que Constâncio *se comporta sempre com o povo e os magistrados como um cidadão submetido às leis, e não como um rei que se crê acima delas*. Negando a possibilidade de o soberano se encontrar acima das leis, Juliano negará igualmente os aspectos divinos do poder imperial, retendo apenas uma vaga idéia de que os imperadores governam com o auxílio dos deuses, o que era praticamente um axioma político desde os primórdios do Principado. Para Juliano, o imperador, assim como os heróis, era tão somente o mais nobre dentre outros que possuíam igualmente o direito de serem enobrecidos mediante uma vida virtuosa. Juliano faz parte, desse modo, de uma outra vertente do helenismo vigente no IV século que nega a possibilidade de constituição de uma teologia política, a despeito do culto prestado por Juliano a *Helios*, o patrono da sua dinastia. Opiniões semelhan-

tes às de Juliano no que diz respeito à compreensão do sentido da realeza podem ser encontradas em Libânio, um retor cujas idéias muito influenciaram a formação do jovem estudante que em Nicomédia consultava em segredo suas lições.⁸

Em contraposição à tese de Dvornik (1955, p.73) segundo a qual Juliano teria rejeitado a concepção de uma realeza de direito divino aos moldes helenísticos em prol da recuperação dos ideais republicanos subjacentes ao Principado, Labriola (1986) argumenta que o imperador não foi inteiramente refratário ao princípio de que o soberano exercia uma mediação entre a divindade suprema e os súditos, concluindo assim em favor da existência de uma *teocracia julianina* fundamentada em valores neoplatônicos. O pensamento político de Juliano, dada a sua complexidade, merece uma análise cuidadosa que leve em consideração não apenas as fontes intelectuais nas quais se inspirou, mas também as transformações que sofrerá após 360. À primeira vista, entretanto, nos parece que o modelo de interpretação proposto por Dvornik, excetuando-se evidentemente o preconceito em se qualificar as idéias de Juliano sobre a realeza como reacionárias, é muito mais plausível. Juliano, do mesmo modo que os seus predecessores do Principado, não prescinde do favor especial dispensado aos reis pelos deuses. O que ele rejeita, na realidade, é a *basileia* com todo o aparato de sacralização do imperador e de centralização política que ela comporta. Quanto a isso, os exemplos contidos nas fontes e citados por Dvornik são patentes, sendo importante acrescentar apenas o testemunho de Sócrates (JULIANO, *Oração III*, 1) segundo o qual as reformas de Juliano, ao suprimirem a pompa que cercava a realeza, suscitaram o desprezo da maioria das pessoas contra a dignidade imperial.⁹

Tanto o pensamento quanto a *práxis* política de Juliano são tributários de uma tradição política que, muito embora se referindo à monarquia, nem por isso deixava de submeter os reis aos princípios de estruturação da *pólis*. Guardião das leis e imbuído da virtude devido ao conhecimento da filosofia, o rei ocupava na cidade o posto de magistrado supremo, encontrando-se assim a serviço da coletividade de cidadãos sobre os quais deveria velar e defender os interesses. A constituição da *basileia* a partir de finais do século III, no entanto, retirava os seus fundamentos de uma outra tradição que outorgava ao imperador atributos místicos extraordinários, dotando-o de uma natureza absolutamente particular, como convinha a seres cósmicos portadores da capacidade de reger, à semelhança do Sol, os destinos humanos por delegação direta

e irrevogável dos seus paredros celestes. Diante da tendência à conversão dos imperadores em entidades sobrenaturais, Juliano realiza uma ressemantização da figura do herói, filtrando-a de acordo com os pressupostos da sua formação filosófica para apresentá-la como inspiradora da realeza. Nesse sentido, podemos dizer que a equiparação de Constâncio II com os heróis evidenciada na *Oratio* III era a concessão máxima que Juliano poderia fazer à constituição da teologia política que começava a se tornar dominante em seu mundo.

Documentação textual

- AMMIANUS MARCELLINUS. *History*. Trad. J. C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- DELLATTE, L. *Les traits de la royauté d'Ephante, Diotogéne et Sithénidas*. Paris: Droz, 1942 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, XCVII).
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. L. Segalá y Estalella. Madrid: Espasa Calpe, 1954.
- JULIEN. *Oeuvres complètes; discours de Julien César*. T. I, 1ère partie. Trad. J. Bidez. Paris: Les Belles Lettres, 1932.
- PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- SOCRATES. *The ecclesiastical history*. London: Henry G. Bohn, 1853.

Bibliografia

- ALONSO-NUÑEZ, J. M. En torno al neoplatonismo del emperador Juliano. *HISPANIA ANTIQUA*, v. II, pp.179-185, 1972.
- ARCE, J. Los cambios en la administración imperial y provincial con el emperador Juliano (362-363). *HISPANIA ANTIQUA*, v. VI, pp.207-220, 1976.
- AUGÉ, M. Heróis. In: ROMANO, R. (org.) *Enciclopédia Einaudi*. v. 30. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, pp.128-148.
- BASTIEN, P. *Le monnayage de Magnence (350-353)*. Wetteren: Cultura, 1964.
- BAUZÁ, H. F. *El mito del héroe*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- BIDEZ, J. *La vie de l'empereur Julien*. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- BIEBER, M. *Alexander the Great in Greek and Roman art*. Chicago: Argonaut, 1964.

- BOLGAR, R. R. O legado grego. In: FINLEY, M. (org.) *O legado da Grécia*. Brasília: Ed. da UnB, 1998, pp.465-509.
- BRAUCH, T. Themistius and the emperor Julian. *BYZANTION*, t. LXIII, pp.79-115, 1993.
- CERFAUX, L.; TONDRIAN, J. *Le culte des souverains*. Tournai: Desclée & Cie., 1957.
- CIZEK, E. *L'empereur Aurélien et son temps*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- DOWNEY, G. Education in the Christian Roman empire: Christians and pagans theories under Constantine and his successors. *SPECULUM*, v. XXXII, pp.48-61, 1957.
- DOWNEY, G. Themistius and the defense of hellenism in the fourth century. *THE HARVARD THEOLOGICAL REVIEW*, v. L, pp.259-74, 1957a.
- DVORNIK, F. The emperor Julian's "reactionary" ideas on kingship. In: *LATE CLASSICAL AND MEDIEVAL STUDIES IN HONOR OF ALBERT MATHIAS FRENDR JR.* Princeton: Princeton University, 1955, pp.71-81.
- FINLEY, M. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Presença, 1998.
- GALLETIER, E. *Panégyriques latins*. Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- GIRARDET, R. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Salamanca: Universidad, 1995.
- HILD, J. A. *Heros*. In: DAREMBERG, C. H.; SAGLIO, E. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. t. III, 1ère partie. Paris: Hachette, s.d., pp.1287-300.
- LABRIOLA, I. In margine al secondo panegirico a Constanzo. In: GENTILI, B. (org.) *Giuliano imperatore*; atti del Convegno della SISAC (Società Italiana per lo Studio dell' Antichità Clásica). Messina: Edizioni Quattroventi di Anna Veronesi, 1986, pp.121-126.
- MACCORMACK, S. *Art and ceremony in late antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1981.
- MAIASANO, R. Introduzione. In: TEMISTIO. *Discorsi*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1995.
- MARROU, H. I. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: E.P.U., 1990.

- MOSSÉ, C. *A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- NORWICH, J. J. *Bizantium, the early Centuries*. New York: Knopf, 1989.
- RODRÍGUEZ GERVÁS, M. J. *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.
- ROMMILLY, J. *Homero*; introdução aos poemas heróicos. Lisboa: Edições 70, 2001.
- SILVA, G. V. da. *Reis, santos e feiticeiros*; Constâncio II e os fundamentos místicos da *basileia*. Vitória: Edufes, 2003.

Notas

¹ Trabalho apresentado durante o IX Simpósio de História Antiga, realizado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em setembro de 2002.

² No Baixo Império, enquanto Roma progressivamente perdia influência em termos culturais, outros centros orientais se destacavam. Afora Atenas e Alexandria, cuja expressão intelectual já se encontrava consolidada há séculos, temos a ascensão de cidades como Nicomédia, Ancira, Pérgamo, Esmirna, Berito, Gaza, Antioquia e as duas Cesaréias (da Capadócia e da Palestina), além, é claro, de Constantinopla (BIDEZ, 1965, p.42). Esse processo é tão evidente que, em meados do IV século, Proerésio deixará a sua cadeira de retor em Roma para ocupar a de Atenas (MARROU, 1990, p.463).

³ Os tratados de Ecfanto, Diotógenes e Estênidas sobre a realeza só chegaram a nós em fragmentos compilados por João Estobeu na sua Antologia de textos neopitagóricos elaborada provavelmente na segunda metade do século V. Existem muitas controvérsias sobre a cronologia dos tratados. Segundo Hidalgo de La Vega (1995, p.36), os tratados de Diotógenes e Estênidas teriam sido escritos por volta do século II a.C., ao passo que os de Ecfanto dataria da época severiana. De acordo com Delatte (1942) na sua introdução crítica à obra desses autores, os princípios da teologia política que podem ser extraídos dos fragmentos são três: 1) o imperador possui uma natureza distinta da dos homens comuns; 2) o imperador é o enviado divino para governar a terra e nesse sentido reproduz e imita o modelo celeste; 3) o imperador, dada a sua natureza sagrada, é a encarnação da Lei, do princípio sobrenatural que rege o cosmos, ele é a *lex animata* ou o *auto nomos*.

⁴ Os panegíricos designavam, em sua origem, os discursos pronunciados na Grécia por ocasião de determinadas assembléias solenes, como as que tinham lugar durante as Panatenaicas e os Jogos Olímpicos. Em 380 a.C., com o discurso de Isócrates em louvor a Atenas, os panegíricos se convertem em orações laudatórias destinadas a celebrar a glória das cidades ou de indivíduos em particular (GALLETIER, 1949,

p.VII). Somente a partir de Cícero, o gênero se difunde em Roma, tendo *laudatio* por sinônimo. No decorrer do Principado, os panegíricos são integrados ao protocolo imperial, sendo pronunciados em diversas ocasiões, na maior parte das vezes sem que os protagonistas (i.e., os imperadores) estivessem presentes: aniversário da fundação de Roma; comemoração do *dies imperii*; súplica de uma cidade; *natalis* imperial; morte de um usurpador e *gratiarum actio* pelo consulado. Os panegíricos eram, em geral, encomendados aos oradores mais respeitados de cada município, os quais atuaram de modo decisivo no sentido de adaptar a retórica à comunicação política no Império Romano (RODRÍGUEZ GERVÁS, 1991, p.26 e ss.).

⁵ As características próprias dos panegíricos de seu tempo que tanto desconforto traziam a Juliano eram, na verdade, o resultado das próprias transformações observadas nesse gênero a partir de finais do século III. Segundo MacCormack (1981, p.7), o desaparecimento das principais escolas filosóficas gregas no Baixo Império Romano, com exceção do neoplatonismo, coincide com a perda de interesse por parte dos retores na personalidade do imperador, seus vícios e suas virtudes. Doravante, os autores se concentrarão no cerimonial que cerca o soberano, o qual tem assim a sua majestade realçada.

⁶ Para uma excelente descrição a respeito dos acontecimentos que cercaram a usurpação de Magnêncio, consultar Bastien (1964).

⁷ Evidentemente, em um texto destinado a celebrar a virtude de Constâncio, não caberia a Juliano mencionar a proscrição sistemática aos aliados de Magnêncio que se seguiu à morte do usurpador. Dela, no entanto, subsiste o vívido testemunho de Amiano Marcelino (XIV,V).

⁸ Reportando-se igualmente aos heróis da *Ilíada*, afirma Libânio (*declamatio* V, 84-85): *Que ninguém afirme que este homem (Agamêmnon) é rei e senhor acima de todos. Porque antes de tudo, cada rei deriva sua força dos seus súditos e seus negócios são influenciados pela opinião deles, de modo que ele é ao mesmo tempo vitorioso e derrotado, medroso ou bravo, de acordo com aquilo que parece melhor para os que ele governa. Ele não dirige as massas com corpo e alma, mas ocupa seu cargo devido ao desejo de muitos. Está de fato em seu poder dar ou retirar, manter, cuidar ou não. Parece como se os interesses dos súditos dependessem dele (dos reis), e se é permitido a eles desobedecer, suas ordens se tornam nada. Tivessem os cidadãos de Micenas se colocado eles próprios sob outro homem, teria sido Agamêmnon mais do que um simples cidadão? E se depois a morte de Euristes eles fizessem Atreu, um simples cidadão, seu senhor, não teriam eles poder para reverter a decisão em prol de seu filho?*

⁹ Para a conexão entre o pensamento neoplatônico e a tentativa de restauração dos valores republicanos empreendida por Juliano, consultar Alonso-Nuñez (1973), Arce (1976) e Brauch (1993).