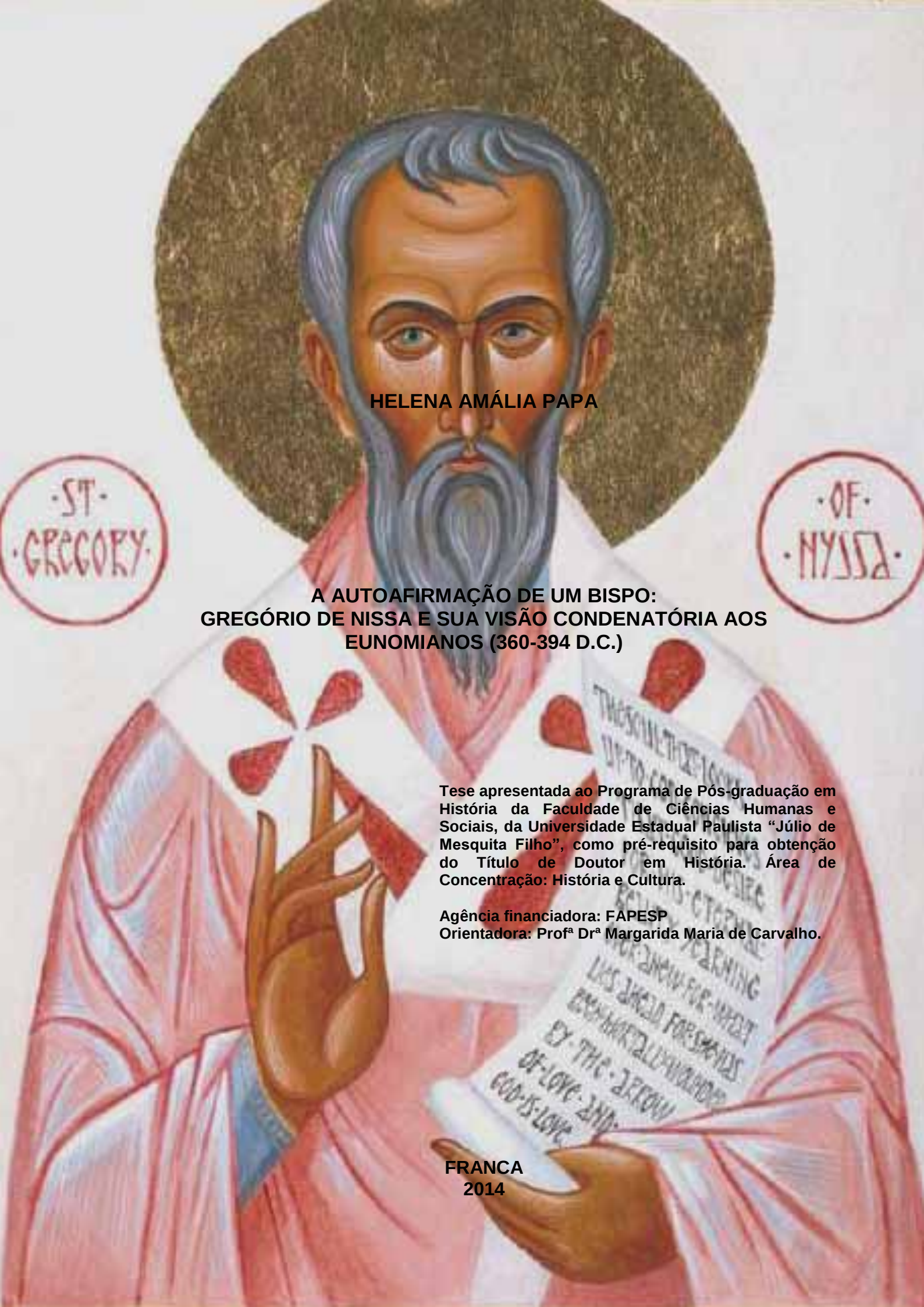


**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
UNESP – CAMPUS FRANCA**

HELENA AMÁLIA PAPA

**A AUTOAFIRMAÇÃO DE UM BISPO:
GREGÓRIO DE NISSA E SUA VISÃO CONDENATÓRIA AOS
EUNOMIANOS (360-394 D.C.)**

**FRANCA
2014**



HELENA AMÁLIA PAPA

**A AUTOAFIRMAÇÃO DE UM BISPO:
GREGÓRIO DE NISSA E SUA VISÃO CONDENATÓRIA AOS
EUNOMIANOS (360-394 D.C.)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", como pré-requisito para obtenção do Título de Doutor em História. Área de Concentração: História e Cultura.

Agência financiadora: FAPESP

Orientadora: Prof^a Dr^a Margarida Maria de Carvalho.

**FRANCA
2014**

Papa, Helena Amália.

A autoafirmação de um Bispo : Gregório de Nissa e sua
visão condenatória aos Eunomianos (360-394 d.C.) / Helena
Amália Papa. – Franca : [s.n.], 2014

Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual
Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.

Orientador: Prof^a Dr^a Margarida Maria de Carvalho.

1. Cristianismo – ca. 30-600. 2. Religião e política
3. Literatura cristã. I. Título.

CDD – 270

HELENA AMÁLIA PAPA

**A AUTOAFIRMAÇÃO DE UM BISPO:
GREGÓRIO DE NISSA E SUA VISÃO CONDENATÓRIA AOS
EUNOMIANOS (360-394 D.C.)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como pré-requisito para obtenção do Título de Doutor em História. Área de Concentração: História e Cultura.

Agência financiadora: FAPESP

Orientadora: Prof^a Dr^a Margarida Maria de Carvalho.

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____
Prof^a. Dr^a. Margarida Maria de Carvalho, UNESP/ Franca

1º Examinador: _____
Prof. Dr. Renan Frighetto, UFPR

2º Examinador: _____
Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, UFES

3º Examinador: _____
Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães, USP

4º Examinador: _____
Prof. Dr. Júlio César Magalhães de Oliveira, USP

Franca, 25 de setembro de 2014.

Dedico a Fabricio Trevisan.
Antes de tudo, meu melhor amigo.

AGRADECIMENTOS

No espaço de realização do Doutorado em História, que resultou na presente Tese, tive a oportunidade de contar com apoio e inúmeras sugestões e críticas acerca da pesquisa que estava desenvolvendo. Agradeço ao apoio financeiro da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), sendo esta última, a instituição que apoia minhas investigações desde a Iniciação Científica. Além do apoio em nível nacional, a FAPESP, por meio da modalidade BEPE (Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior), proporcionou-me a realização de período de estágio no exterior por meio do qual a presente investigação histórica ampliou as suas perspectivas, seu aparato bibliográfico, bem como, foi influenciada de forma positiva por todos os contatos que tive a oportunidade de obter nas instituições de pesquisa no exterior em que estive.

Agradeço à constante orientação da Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho. Seria injusto de minha parte creditar somente o período de realização desta etapa à minha orientadora: afinal, somam-se uma década de orientações, estímulos, apoio e perseverança proporcionados à minha formação acadêmica. Sendo assim, agradeço por sua rígida presença em meus estudos; pelas críticas, sempre pertinentes, ao meu crescimento acadêmico; e pelos contatos acadêmicos que me disponibilizou. Esses dez anos dedicados ao meu ensino intelectual e a minha vivência em âmbito acadêmico foram essenciais para moldar a profissional e a pessoa em que me tornei;

A Profa. Dra. Marie-Odile Boulnois, supervisora de meu estágio no exterior na *École Pratique des Hautes Études*, Paris, França, quem me disponibilizou o fácil acesso às várias bibliotecas em Paris para o levantamento bibliográfico para a presente investigação histórica. Não poderia deixar de agradecer o contato proporcionado pela Mme Boulnois ao Prof. Dr. Matthieu Cassin, especialista na exegese de Gregório de Nissa e partícipe da equipe de tradução do discurso *Contra Eunômio* (Livros II e III), ainda em fase de preparação. Agradeço principalmente aos dois pesquisadores pelas informações sobre a teologia de Gregório de Nissa.

Durante o período de meu estágio no exterior, tive a oportunidade de frequentar outros centros de pesquisas. Assim, agradeço: ao Prof. Jean-Michel Carrié por sua solicitude ao discutir pontos de minha pesquisa além das facilidades

proporcionadas em sua cidade natal; a Profa. María José Hidalgo de la Vega por me receber para uma breve visita técnica à Universidad de Salamanca, bem como pelo acesso às bibliotecas da universidade; e ao Prof. Bryan Ward-Perkins por ter me recebido na University of Oxford para ampliar as buscas bibliográficas para a presente pesquisa.

Agradeço aos direcionamentos e apontamentos referentes ao meu Relatório de Qualificação. Agradeço as críticas e cuidadosas recomendações, que busquei atender nesta Tese, dos Profs. Drs. Renan Friguetto, Gilvan Ventura da Silva e Júlio Cesar Magalhães de Oliveira, também membros da Banca de Defesa. Estendo ainda mais esses agradecimentos antecipados aos outros membros da minha banca de defesa: Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães, e aos suplentes Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello, Prof. Dr. Carlos Augusto Ribeiro Machado e Profa. Dra. Márcia Pereira da Silva;

Aos conselhos, ou simplesmente exemplos, de profissionais que estiveram sempre dispostos a trocar ideias sobre as minhas pesquisas: Profs. Drs. Pedro Paulo Abreu Funari, Claudio Carlan e Fabio Faversoni; Profas. Dras. Ana Teresa Marques Gonçalves, Fátima Regina Fernandes, Terezinha de Oliveira, Marina Regis Cavicchioli, Érica C. M. da Silva, Nathalia Monseff Junqueira e Márcia Pereira da Silva;

As constantes discussões sobre a Antiguidade Romana com os colegas de meu grupo de pesquisa, o GLEIR (Grupo do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano) na UNESP/Franca: Prof. Dr. André Luiz Cruz Tavares; Profa. Dra. Érica C. M. da Silva; Profa. Dra. Nathalia Monseff Junqueira; Profs. Mestres Semíramis Corsi Silva, Bruna Campos Gonçalves, Natália Frazão José, Dominique Monge Rodrigues de Souza, Daniel de Figueiredo; e Eliton Almeida. Agradeço especialmente às colegas Nathália Junqueira, Bruna Gonçalves, Natália Frazão e Dominique Souza pelas atentas leituras desta Tese em nossos Seminários de Pesquisa. Agradeço, imensamente, as dicas e empréstimos bibliográficos de Daniel de Figueiredo;

Aos debates com colegas com quem divido a paixão pela História, seja em congressos ou pelo meio virtual: Prof. Dr. Gilberto Francisco; Fabio Morales, Gustavo de Oliveira, Carolline Soares, Danilo Medeiros Gazzotti, Janira Pohlmann, Lorena Esteller, Juan Pablo Alfaro e Germano Esteves;

Especialmente, a colegas que puderam me dispensar um pouco de seu tempo na ocasião em que realizavam seus estudos no exterior para me auxiliar em

pesquisas bibliográficas: Dominique Monge Rodrigues de Souza, Semíramis Corsi Silva, Gilmara Franco e Danielle Mercuri.

A minha família que continua me apoiando a cada etapa acadêmica conquistada:

Ao Fabricio Trevisan que, antes de tudo, é o meu melhor amigo: obrigada por me proporcionar paz e confiança para que eu conseguisse seguir adiante durante a realização dessa pesquisa;

A minha mãe, Maria de Lourdes Sasso Papa, e ao meu pai, Mauro Luiz Papa (*in memoriam*) que acreditaram e apoiaram minhas escolhas profissionais e acadêmicas;

Aos meus irmãos Ana Valéria Papa, Hélen C. Papa, Profa. Dra. Luciene Patrici Papa e Prof. Dr. João Paulo Papa: desejo, minimamente, poder corresponder a todo o esforço e confiança que depositaram em mim. Serei eternamente grata por todo o incentivo desprendido;

Aos familiares: Gustavo H. de Rosa, Bárbara Benato, Marcos Camargo, Daiane Poli Dias Papa e Mariana Oliveira Arantes. Conviver com vocês é um privilégio e um aprendizado constante.

Nessa nova etapa acadêmica, espero seguir adiante proporcionando orgulho a todos os citados que, de diferentes maneiras, me auxiliaram a chegar até aqui. A todos, muito obrigada!

PAPA, Helena Amália. **A autoafirmação de um Bispo: Gregório de Nissa e sua visão condenatória aos Eunomianos (360-394 d.C.).** 2014. 220 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2014.

RESUMO

Diante a pluralidade de discussões político-teológicas que ocorreram no século IV d.C., essa pesquisa debruça-se sobre aquela que pretendeu dar uniformidade e sentido ao dogma trinitário. As discussões sobre a divindade da segunda pessoa da Trindade, Jesus Cristo, foi praticada por dois grupos cristãos que possuíam visões diferentes sobre essa questão. Trata-se de um embate entre os cristãos arianos e cristãos nicenos, personificados, nessa investigação, pelos Bispos, o niceno Gregório de Nissa (335/340-394 d.C.) e o ariano Eunômio de Cízico (335-394 d.C.). Nosso intento mais amplo é analisar os meandros de produção e circulação do discurso *Contra Eunômio* (Livro 1) de Gregório de Nissa, a fim de compreender as relações de poder que se complementavam e se contrastavam com o objetivo de serem aceitas como correta (ortodoxa) pelos seus pares e pelo Imperador em um momento que o próprio cristianismo e, conseqüentemente, a sua organização hierárquica, estavam se fortalecendo. O conflito é apresentado pela historiografia como apêndice de outra querela ocorrido em torno de duas décadas antes: entre o mesmo Bispo ariano Eunômio de Cízico e Basílio de Cesareia (329/331-378 d.C.), irmão do mencionado Gregório. Dessa maneira, a hipótese dessa Tese é que Gregório de Nissa escreveu o seu discurso *Contra Eunômio* como forma de autopromoção e autoafirmação a fim de que sua imagem dentre os nicenos fosse restabelecida após Gregório enfrentar um período de exílio, prisão e conseqüente distanciamento físico do jogo político-religioso que ocorria naquele contexto. Acrescenta-se que, em torno de três anos após o exílio, Gregório de Nissa angariou a sua inserção na Corte Imperial de Teodósio I, sendo nomeado pelo mesmo para um cargo que pretendia a resolução de disputas político-religiosas. Para compreendermos a autoafirmação de Gregório de Nissa diante seu contexto, haja vista que a hipótese e objetivos desta pesquisa estão intrinsecamente relacionados com episódios da vida de Gregório, fez-se necessário traçarmos um panorama de sua trajetória político-religiosa com o objetivo de verificarmos que tal promoção de si foi uma constante em sua vida, seja diante seus ascendentes, ou perante seus pares firmando o seu papel de um bispo proeminente. Outro aspecto priorizado na presente Tese foi o espaço de atuação de nossa personagem. Logo, as considerações sobre a cidade de Nissa, na Província da Capadócia, no oriente do Império Romano e a sua relação com Constantinopla, capital do Império nesse momento, foram imprescindíveis para compreendermos a disputa de poder entre os bispados e as sedes episcopais. Diante desse panorama, entendemos que a necessidade da autopromoção e autoafirmação estavam englobadas na atuação episcopal das personagens naquele cenário. Os principais testemunhos utilizados para esses intentos foram o já mencionado discurso *Contra Eunômio* (Livro 1) e *Vida de Santa Macrina* de Gregório de Nissa e as correspondências selecionadas dos três Padres Capadócius, a saber: Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa apresentadas em um Catálogo por nós confeccionado. Para sistematização desses documentos, utilizamos a Análise de Conteúdo e sua metodologia correlata Análise Categorical a fim de contrastarmos os excertos dos documentos citados a partir de uma Intertextualidade de temas análogos.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia. Conflito político-religioso. Cristianismos. Disputa episcopal. Gregório de Nissa.

PAPA, Helena Amália. **L'auto-affirmation d'un évêque: Grégoire de Nysse et son regard condamnatore aux Eunomeens (360-394 après J.-C.)**. 2014. 220 p. Thèse (Doctorat en Histoire) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2014.

RÉSUMÉ

Face à la pluralité de discussions politique-théologiques qui ont eu lieu au cours du IV^e siècle après J.-C., cette recherche se concentre sur celle qui a prétendu donner une uniformité et un sens au dogme trinitaire. Les discussions sur la divinité de la deuxième personne de la Trinité, Jésus-Christ, a été pratiquée par deux groupes chrétiens qui avaient des visions différentes sur cette question. Il s'agit d'un affrontement entre chrétiens ariens et chrétiens nicéens, personnifiés dans cette investigation par les évêques, le nicéen Grégoire de Nysse (335/340-394 après J.-C) et l'arien Eunome de Cyzique (335-394 après J.-C). Notre intention plus ample est d'analyser les méandres de la production et de la circulation du discours *Contre Eunome* (livre 1) de Grégoire de Nysse, afin de comprendre les relations de pouvoir qui se complétaient et se contrastaient avec l'objectif d'être acceptées comme correcte (orthodoxe) par leurs pairs et par l'Empereur à un moment où le christianisme lui-même et, par conséquent, son organisation hiérarchique, se renforçaient. Le conflit est présenté par l'historiographie comme un appendice d'une autre querelle survenue au cours des deux dernières décennies : entre le même évêque arien Eunome de Cyzique et Basile de Césarée (329/331-378 après J.-C.), frère du déjà mentionné Grégoire. Ainsi, l'hypothèse de cette thèse est que Grégoire de Nysse a écrit son discours *Contre Eunome* comme une manière d'auto-promotion et d'auto-affirmation afin que son image parmi les nicéens fût restaurée après affronter une période d'exil, d'emprisonnement et un conséquent éloignement physique de l'enjeu politique-religieux qui avaient lieu dans ce contexte. On ajoute que, vers trois ans après l'exil, Grégoire de Nysse a obtenu son insertion dans la Cours Impériale de Théodose I^{er}, étant nommé par Théodose lui-même à un poste qui incluait des questions politiques-religieuses. Pour comprendre l'auto-affirmation de Grégoire de Nysse face à son contexte, étant donné que l'hypothèse et les objectifs de cette recherche sont intrinsèquement liés à des épisodes de la vie de Grégoire, il a été nécessaire tracer un panorama de sa trajectoire politique-religieuse visant à vérifier que telle auto-promotion de soi-même a été une constante dans sa vie, soit en présence de ses ancêtres, soit face à ses pairs pour établir son rôle d'un évêque prééminent. Un autre aspect privilégié dans cette thèse a été l'espace de travail de notre personnage. Bref, les considérations à propos de la ville de Nysse, dans la province de Cappadoce, dans l'orient de l'Empire romain, et ses relations avec Constantinople, capitale de l'Empire à cette époque-là, ont été indispensables pour comprendre la lutte de pouvoir entre les diocèses et sièges épiscopaux. Dans ce panorama, nous comprenons que la nécessité de l'auto-promotion et de l'auto-affirmation étaient englobées dans le rôle épiscopal des personnages dans ce scénario-là. Les principaux témoignages utilisés pour ses intentions ont été le déjà mentionné *Contre Eunome* (livre 1) et *Vie de Sainte Macrine* de Grégoire de Nysse, et les lettres sélectionnées des trois Pères Cappadociens, à savoir : Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, présentées dans un Catalogue que nous avons confectionné. Pour la systématisation de ces sources, nous avons utilisé l'Analyse de contenu et sa méthodologie associée, l'Analyse par catégories, afin de contraster les extraits des sources cités à partir d'une intertextualité de sujets analogues.

Mots-clés: Antiquité Tardive. Conflits politique-religieuse. Christianismes. Conflit épiscopal. Grégoire de Nysse.

PAPA, Helena Amália. **The self-assertion of a bishop: Gregory of Nyssa and his condemnatory perspective of the Eunomians (360-394 AD)**. 2014. 220 p. Thesis (Doctorate in History) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2014.

ABSTRACT

Considering the plurality of politico-theological discussions that occurred in the 4th century AD, this research focuses on one that was intended to give consistency and meaning to the doctrine of the Trinity. Two Christian groups, each of which had different views on this issue, practiced discussions about the divinity of the second person of the Trinity, Jesus Christ. It was a dispute between Arian Christians and Nicene Christians, personified in this investigation by the Bishops, Gregory of Nyssa (335/340-394 AD) and the Arian, Eunomius of Cyzicus (335-394 AD). Our broader intention was to analyze the intricacies of the production and circulation of the discourse *Adversus Eunomium* (Book 1), by Gregory of Nyssa, in order to comprehend the relation of power that complemented and contrasted with the goal of being accepted as correct (orthodox) by their peers and by the Emperor, at a time that Christianity itself and, consequently their hierarchical organization were strengthening themselves. The conflict is presented as an appendix to the historiography of another quarrel which ensued around two decades before: between the same Arian Eunomius of Cyzicus and Bishop Basil of Caesarea (AD 329/331-378), brother of the aforementioned Bishop Gregory of Nyssa. Thus, the hypothesis of this thesis is that Gregory of Nyssa wrote his speech *Against Eunomius* as a form of self-promotion and self-assertion in order to re-establish his image among the Nycians, after Gregory faced a period of exile, imprisonment and a consequent physical distance from the politico-religious game that occurred in that context. In addition, about three years after his exile, Gregory of Nazianzus gained acceptance into the Imperial Court of Theodosius I, who selected him for a position that dealt with political and religious matters. In order to understand Gregory of Nazianzus's self-assertion with regards to this context, and given that the hypothesis and objectives of this research are intrinsically linked to episodes of Gregory's life, it was necessary to trace a politico-religious panorama of his rise, aiming to discover that this self-promotion was a constant in his life, being it either in the eyes of his ancestors, or his peers, thus establishing his role as a prominent bishop. Another aspect of this thesis was prioritized in the working space of our main character. The remarks about the city of Nyssa, in the Province of Cappadocia, in the eastern part of the Roman Empire, and its relationship with Constantinople, capital of the Empire at that time, were indispensable in order to understand the power struggle between the dioceses and episcopal centres. We understand that, against this background, the need for self-promotion and self-assertion were included in the episcopal actions of the characters inserted in that setting. The main evidence used for these attempts were the aforementioned speech *Against Eunomius* (Book 1) and *Life of St. Macrina*, by Gregory of Nyssa and a selection of letters from three Cappadocian Fathers, namely: Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus and Gregory of Nyssa presented in a catalog made by us. For the categorisation of these documents, we used the Content Analysis and its related methodology, Categorical Analysis, in order to contrast the excerpts of the cited documents through an Intertextuality of related subjects.

Keywords: Late Antiquity. Politico-religious conflict. Christianities. Episcopal dispute. Gregory of Nyssa.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 GREGÓRIO DE NISSA CONTRA <i>EUNÔMIO</i> E OS GENÊROS LITERÁRIOS NA ANTIGUIDADE TARDIA.....	43
1.1 Considerações preliminares.....	44
1.2 Gêneros Literários nas obras de Gregório de Nissa.....	47
1.3 Documentação de Gregório de Nissa indireta à análise da contenda.....	50
1.3.1 <i>Apontamentos sobre a atividade epistolar de Gregório de Nissa</i>	51
1.3.2 <i>Vida de Santa Macrina</i>	65
1.4 Outros testemunhos indiretos: Circulação de cartas e de pensamentos político-religiosos entre os Padres Capadóci- os.....	77
1.5 Testemunho direto: <i>Contra Eunômio</i> de Gregório de Nissa.....	83
2 O BISPO E A CIDADE: O CONTEXTO HISTÓRICO E A TRAJETÓRIA POLÍTICO-RELIGIOSA DE GREGÓRIO DE NISSA.....	99
2.1 Considerações preliminares.....	100
2.2 O Papel do Bispo no Império Romano no Século IV d.C.....	102
2.3 Trajetória Político-religiosa de Gregório de Nissa.....	111
2.3.1 <i>Dados Biográficos de Gregório de Nissa: da ascendência familiar ao episcopado</i>	115
2.4 O espaço geográfico como vetor das relações sociais.....	128
2.4.1 <i>A Província da Capadócia e a Cidade de Nissa no Império Romano</i>	129
2.4.2 <i>Divisão da Província da Capadócia</i>	133
2.4.3 <i>Rotas Imperiais: espaços e fronteiras no jogo político</i>	140
3 EM BUSCA DA AUTOAFIRMAÇÃO: UMA ANÁLISE DO DISCURSO CONTRA EUNÔMIO.....	144
3.1 Considerações preliminares.....	145
3.2 A Teologia Política de Gregório de Nissa.....	147

3.3 Períodos de exílio de Gregório de Nissa.....	152
3.4 Autoafirmação de Gregório de Nissa: análise do <i>Contra Eunômio</i>	164
3.5 A Busca não cessa: a constante autoafirmação na procura de legitimidade.....	175
3.5.1 <i>Atuação Episcopal de Gregório de Nissa após 381 d.C.</i>	176
3.5.2 <i>Integração Territorial e disputa de bispados: Conflito com Heládio de Cesareia</i>	178
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	181
BIBLIOGRAFIA.....	187
APÊNDICES.....	203
ANEXOS.....	211

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

Muito além de contarmos histórias, nós historiadores fazemos História: nosso ofício deve atender a pluralidade de temporalidades, pois o necessário resgate que fazemos dos vestígios do passado está guiado pelas indagações de nosso presente. Entretanto, longe de tentarmos inferir sobre o futuro, não podemos nos desvencilhar dele, uma vez que almejamos a perpetuação da História que fazemos, mesmo tendo consciência que a *nossa História* não ditará verdades em meio a tantas investigações na historiografia.

O 'Fazer História' está intrinsecamente ligado às interpretações dos vestígios que subsistiram chegando até nós por meio dos documentos escritos e através dos dados arqueológicos. A decodificação dos elementos de um documento impresso ocorre com o auxílio de teorias e métodos, os quais nos fornecem conceitos que orientam as pesquisas históricas (E.C.SILVA, 2006, p.16). Logo, a escolha dos documentos, bem como a forma como lidamos com eles, é imprescindível para o historiador.

Dessa forma, como nosso presente pode despertar o interesse sobre determinada temática (e esquecimentos de outras!), a temporalidade de quem escreve também pode direcionar o instrumental teórico e metodológico do historiador, haja vista a necessidade de revisitação e renovação de algumas visões, como a própria História Política. Como nos esclarece René Rémond:

A história de fato não vive fora do tempo em que é escrita, ainda mais quando se trata da história política: suas variações são resultados tanto das mudanças que afetam o político como das que dizem respeito ao olhar que o historiador dirige ao político. Realidade e percepção interferem (RÉMOND, 2003, p.22).

As temáticas religiosas conquistaram seu espaço historiográfico enquanto parte de explicações político-culturais de vários acontecimentos históricos. As querelas doutrinárias do século IV d.C. são analisadas levando em consideração o contexto em que estavam inseridas, ou seja, fazem parte, enquanto objetos

históricos, das especificidades da denominada Antiguidade Tardia (meados do século III ao século VII d.C.).

Enquanto recorte cronológico, essa temporalidade e temática, a das querelas doutrinárias, estão em franca expansão. Por meio da análise de filólogos, teólogos, arqueólogos e, claro, de historiadores, possuímos o conhecimento dos vestígios daquela época. Temos acesso a vários testemunhos acerca das discussões doutrinárias cristãs, que se referiam aos vários tipos de cristianismos que existiram no período. Autores cristãos, judeus, platônicos, neoplatônicos e defensores de inúmeras correntes de pensamento, que circulavam naquela época, escreveram a partir das suas visões de Império. Os autores cristãos escreveram sobre as crenças que detinham acerca do cristianismo em um período em que o mesmo estava se afirmando e se fortalecendo juntamente com um novo ideal de poder Imperial.

Dentre as muitas discussões teológicas que ocorreram no século IV d.C., essa pesquisa debruça-se sobre aquela que pretendeu dar uniformidade e sentido ao dogma trinitário por meio das discussões sobre a divindade da segunda pessoa da Trindade, Jesus Cristo, praticada por dois grupos cristãos que possuíam visões diferentes sobre essa questão. Trata-se de um embate entre os cristãos arianos e cristãos nicenos, personificados, nessa investigação, pelos dois Bispos: o niceno Gregório de Nissa (335/340-394 d.C.) e o ariano Eunômio de Cízico (335-394 d.C.).

Nosso intento mais amplo é analisar os meandros de produção e circulação do discurso *Contra Eunômio* (Livro 1) de Gregório de Nissa, a fim de compreender as relações de poder que, ao mesmo tempo, complementavam-se e contrastavam-se, com o objetivo de serem aceitas como correta (ortodoxa) pelos seus pares e pelo Imperador. O conflito é apresentado pela historiografia como apêndice de outra querela ocorrida em torno de duas décadas antes: entre o mesmo Bispo ariano Eunômio de Cízico e Basílio de Cesareia (329/331-378 d.C.), irmão do mencionado Gregório. A fim de melhor explicitar essas duas contendas, apresentamos, em nossa sucessão de estudos, a sequência discursiva que fez e ainda faz parte dessa problemática.

Por meio de nossas pesquisas anteriores, pudemos perceber o quanto as ideias do ariano Eunômio de Cízico incomodaram os religiosos nicenos, mais especificamente os Padres Capadócijs [Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa e

Gregório de Nazianzo (325-390 d.C.)). Desde a nossa Iniciação Científica trabalhamos com essa temática político-religiosa. A cada etapa nosso intento foi, e está sendo, o de ampliar a documentação para estendermos o estudo do percurso histórico e, assim, obtermos melhor dimensão da problemática ariana eunomiana. Durante a Iniciação Científica¹, ao analisarmos as correspondências do Bispo Basílio de Cesareia, nos deparamos com a problemática ariana e com Eunômio.

Em nossa fase de Mestrado² pudemos analisar diretamente a querela, pois foi estudada a disputa entre os nicenos e arianos a partir do embate discursivo entre o Bispo ariano Eunômio de Cízico e o Bispo niceno Basílio de Cesareia por meio dos discursos *Apologia* e *Contra Eunômio*, respectivamente. Para dar continuidade aos nossos estudos e a análise dessa contenda é que optamos por ampliar a documentação condenatória a Eunômio de Cízico utilizando, dessa vez, o testemunho de Gregório de Nissa e o discurso *Contra Eunômio* (obra homônima a de seu irmão).

Esse discurso, datado em 380-383 d.C., é uma resposta à tréplica *Apologia da Apologia* de Eunômio, bem como, uma resposta ao seu primeiro discurso intitulado *Apologia*. A sequência de discursos que envolve essa querela ariana se iniciou com o arrazoado *Apologia* de Eunômio – tratado que defende os preceitos político-religiosos dos arianos eunomianos, pronunciado em 360 d.C. no Concílio de Constantinopla; o segundo discurso seria a resposta de Basílio de Cesareia intitulado *Contra Eunômio*, datado em 363-365 d.C.; o terceiro é a tréplica de Eunômio intitulada *Apologia da Apologia* datada em 378-379 d.C. Finalmente, em 380-383 d.C., quando Basílio já estava morto (378 d.C.), seu irmão, Gregório de Nissa, escreveu *Contra Eunômio*, a resposta à tréplica de Eunômio³.

A partir das datações acima explicitadas é que montamos e justificamos o arco temporal dessa pesquisa: 360 a 394 d.C, ou seja, nosso recorte temporal está intimamente ligado à vida e obra de Gregório de Nissa. A cronologia em que se insere essa querela é demasiada grande para percebermos o quão foi importante

¹ Fomento FAPESP sob a orientação da Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho.

² Fomento FAPESP sob a mesma orientação. Dissertação defendida em 2009. Para publicação, ver: PAPA, 2013.

³ De todos esses discursos citados, o *Apologia da Apologia* de Eunômio de Cízico é o único que não nos foi legado. Seu conteúdo pode ser parcialmente inferido a partir da forma de escrita de Gregório de Nissa, pois, no seu *Contra Eunômio*, Gregório cita o que Eunômio teria escrito, para rechaçá-lo na continuidade do texto e de sua argumentação. Trataremos essa questão no *Capítulo 1*.

o conflito entre cristãos nicenos e cristãos eunomianos concentrados na região da Província da Capadócia, Diocese do Ponto, Ásia Menor, oriente do Império Romano⁴.

Sendo assim, propomos um olhar diferenciado para a contenda que envolve Gregório de Nissa e Eunômio de Cízico. Antes de analisá-la como apêndice do debate, que envolveu seu irmão Basílio, pretendemos compreender as condições de produção do *Contra Eunômio* (Livro 1) de Gregório de Nissa a partir do contexto e acontecimentos de que o próprio Gregório participou, dados esses, que buscamos nos seus próprios testemunhos. Levaremos em consideração a atuação de tal discurso como uma resposta aos ataques que Eunômio teria feito a Basílio, entretanto, configuramos nossa hipótese pretendendo analisar outros meandros e possíveis intentos de Gregório com a produção e circulação de suas obras.

Dessa maneira, estruturamos a hipótese de nosso objetivo mais específico: Gregório de Nissa escreveu o discurso *Contra Eunômio*, como forma de autopromoção e autoafirmação a fim de que sua imagem dentre os nicenos e, enquanto partícipe desse grupo, defensor da ortodoxia, fosse reestabelecida, após Gregório enfrentar um período de exílio (376-378 d.C.), prisão e, conseqüente distanciamento físico do jogo político-religioso⁵ que ocorria naquele contexto. Acrescenta-se que, em torno de três anos após o exílio, Gregório de Nissa foi nomeado “restaurador dos assuntos da fé nicena”⁶ pelo Imperador Teodósio I, citado nominalmente na *Constitutio* XVI,1,3 do Código Teodosiano, datada de 30 de julho de 381 d.C.:

Cod. Theod. XVI,1,3 (30 de julho de 381)
Dos Imperadores Graciano, Valentiniano [II] e Teodósio [I], Augustos,
a Auxônio, proconsul da Ásia.

Nós ordenamos para transmitir para todas as igrejas, que os bispos confessem que o Pai, o Filho e o Santo Espírito são somente uma majestade, uma única energia, uma glória. Que eles não

⁴ Ver: Anexo 1. Mapa da Anatólia Central no tempo dos Padres Capadócios.

⁵ Entendemos por político-religioso a intersecção que essas esferas tinham na vida da população e na dinâmica das relações de poder durante esse período. No decorrer desta *Introdução*, buscaremos especificar e exemplificar a confluência dessas questões a partir da análise do contexto dessa época e dados sobre a trajetória de Gregório de Nissa.

⁶ Debateremos sobre esse cargo, bem como as atividades desenvolvidas por Gregório de Nissa no *Capítulo 2*.

estabelecem nenhuma diferença por uma distinção ímpia, mas que eles reconheçam o decreto da Trindade pela afirmação das pessoas e a unidade da divindade para esses bispos que estão em comunhão com [...] aqueles da Diocese do Ponto, Heládio de Cesareia; Otreio de Melitene; *Gregório de Nissa*; Terênio, bispo de Sítia; Marmário, bispo de Marcianópolis. Eles devem obter o encargo das igrejas católicas, já que estão em comunhão e associação com esses bispos de vida recomendável. Todos aqueles que estão em desacordo com a comunhão da lei dos bispos [citados] serão expulsos das igrejas como heréticos notórios. [...]. Que os santos ministros mantenham a verdade na lei de Niceia e, que depois desse mandamento, ninguém faça, nem receba, uma manobra fraudulenta (Grifo Nosso)⁷.

Por essa lei, podemos notar que os Imperadores nomearam alguns bispos como referenciais nos assuntos da ortodoxia. Dentre esses religiosos, o Bispo Gregório de Nissa, juntamente com outros quatro bispos, tornaram-se responsáveis pela Diocese do Ponto para regular os assuntos da fé nicena. Logo, do exílio à produção e à circulação de seu discurso, Gregório conseguiu restabelecer e reafirmar sua posição dentre seus pares como referência doutrinária e com o apoio e a chancela da corte imperial. Entendemos essa autoafirmação como algo inerente e presente por toda a trajetória político-religiosa de Gregório de Nissa, haja vista ao seu pertencimento familiar alocado em ascendentes proeminentes de grande destaque no cenário da época⁸.

Acreditamos que “ao invés de ser relegado à última categoria (e marginalizado para sempre), o discurso teológico cristão pode ser visto como o sistema de desenvolvimento da sabedoria em si mesmo” (CAMERON, 1991, p.42); ou seja, por meio de uma obra teológica é possível verificarmos outros aspectos que envolveram seu contexto de produção e circulação. Nesse sentido, ao direcionarmos essa visão ao discurso de Gregório de Nissa, novas possibilidades de análise nos proporcionaram variadas perguntas, objetivos e considerações sobre a contenda entre cristãos ariano-eunomianos e nicenos durante o século IV d.C. no Império Romano. Somou-se a essas categorias de interpretação, a percepção de novas relações de poder que envolveram os relacionamentos de solidariedade e *ambitio* (BROWN, 1980, p.19) por parte dos

⁷ Todas as traduções dos excertos de documentos da presente Tese são de nossa tradução, salvo quando expresse o contrário.

⁸ Trataremos desse assunto mais profundamente no *Capítulo 2*, ao abordarmos a trajetória político-religiosa de nossa personagem.

bispos e da hierarquia eclesiástica, que estava se formando e se afirmando – assim como o discurso cristão como um todo. Além disso, ao analisar o período em que ocorreram essas relações e o conflito político-religioso aqui selecionado, foi-nos possível averiguar que o próprio contexto histórico permitiu o acontecimento dessas querelas teológicas.

Ao trabalharmos com a conceitualização de Antiguidade Tardia, pudemos problematizar a nova relação que o poder imperial construiu com a religião. A partir disso, pudemos perceber como ocorreu a atuação dos bispos nesse momento histórico: no caso, o Bispo Gregório de Nissa, em um momento de afirmação do discurso cristão, mais especificamente, aquele tipo de cristianismo que foi declarado *Fide Catolica* por Teodósio I por meio da *constitutio* XVI,1,2, ou seja, aquele cristianismo que adotou o Símbolo de Fé Niceno-Constantinopolitano (PIRATELI, 2006, p.200) como verdade, conforme verificamos:

Cod. Theod. XVI,1,2 (28 de fevereiro de 380)

Edito dos Imperadores Graciano, Valentiniano [II] e Teodósio [I], Augustos, ao povo da cidade de Constantinopla.

Nós queremos que todos os povos governados pela administração de Nossa clemência sejam conduzidos à religião que a tradição proclama ter sido transmitida aos Romanos pelo divino apóstolo Pedro e pregada desde ele até nossos dias, religião aderida pelo Bispo Dámaso e pelo Bispo Pedro de Alexandria, homem de santidade apostólica; ou seja, de acordo com os ensinamentos dos apóstolos e da doutrina evangélica, nós cremos em uma divindade única do Pai, do Filho e do Espírito em igual majestade e uma santa trindade. Nós ordenamos que aqueles que seguem essa lei sejam lembrados sob o nome de Cristãos Católicos. Quanto aos outros, insensatos e desviados, nós julgamos que eles devem suportar a infâmia ligada ao dogma herético. Os seus locais de reunião não poderão receber o nome de igrejas e eles deverão ser punidos, em primeiro lugar, pela vingança divina, seguida por aquela de nossa vontade que nós recebemos da vontade celestial.

Dado pelo terceiro dia das *kalendas* de março, em Tessalônica, no quinto consulado de Graciano e no primeiro de Teodósio, Augustos.

Compreender a contextualização em que ocorreu esse conflito político-religioso foi essencial para centralizarmos nossos objetivos e construirmos nossas hipóteses nesta pesquisa. Contexto esse, perceptível em vários testemunhos de cristãos e não-cristãos que nos legaram vestígios, de forma direta ou indireta, acerca dessa problemática.

Os primeiros anos do século IV d.C. presenciaram as perseguições mais violentas e editos imperiais mais rígidos contra os cristãos, seja no Principado ou no Dominato. Além disso, por meio da legislação do Império Romano, ao menos pelas leis que chegaram até nós, percebemos um abrandamento no que diz respeito às perseguições aos cristãos nas últimas duas décadas do século III d.C. Temos consciência de que outros grupos religiosos, cristãos ou não, continuaram a existir após o decreto da *constitutio* supracitado, porém nosso olhar se volta para a significação do acontecimento: a necessidade do poder imperial em declarar uma fé como única e correta colocando-a no mesmo patamar de outras obrigações e direitos cívicos. Como declarado nessa lei, os que se desviassem dessa fé deveriam suportar a *infamia*, impossibilitando assim, o seu acesso às magistraturas e sendo impedidos de exercer certos direitos enquanto cidadãos romanos (MANGNOU-NORTIER, 2002, p.96, nota 7). O que estamos querendo dizer é que a aplicabilidade dessa lei, assim como tantas outras que compõem a legislação do Império Romano, ocorria de forma fluida. A lei não foi exercida de forma semelhante em todos os locais do Império, dependia, muitas vezes, do alcance e do interesse do poder imperial, por meio de seus funcionários, em aplicar tal obrigatoriedade nas cidades e províncias; uma vez que podemos detectar a continuidade dessas querelas religiosas a partir das constantes proliferações de tipos de cristianismos.

O período que entendemos como Antiguidade Tardia congrega meados do III século ao VII século d.C. e, como qualquer época histórica, possui características agregadas de um período anterior (continuidades) e características próprias (rupturas), que devem ser compreendidas por elas mesmas. Dentre essas últimas, citamos duas que são, em nossa opinião, mais significativas para a presente investigação histórica, a saber: a redefinição do poder imperial a partir de meados do século III d.C. e a relação que esta passa a ter com a religião (CAMERON, 1993,1994; CARRIÉ,ROUSELLE, 1999; SILVA, 2003, 2006; FRIGHETTO, 2000, 2006, 2009; CARVALHO, 2010). No nosso caso, o cristianismo, neste momento, passava por um processo de consolidação de seu discurso, estruturação de suas hierarquias e (re)definição de seus dogmas.

Para problematizarmos a primeira característica citada, ou seja, a questão da redefinição do poder imperial, faz-se necessário retrocedermos um pouco no

percurso histórico, a fim de que possamos demonstrar como ocorreu essa ruptura no âmbito do poder imperial. No início do Dominato, percebemos uma centralização crescente em torno do *dominus* a partir de inúmeros motivos, já exemplificados anteriormente, principalmente, pela criação de novos cargos e taxas. Muito já se discutiu na historiografia acerca da crise do século III d.C. Em um primeiro momento, percebemos uma historiografia que associou a sucessiva troca de governantes no poder com uma fragmentação política, ao menos em primeira instância, com a relação entre conceitos como queda do Império Romano e o cristianismo, como o fizeram Voltaire e Montesquieu em meados século XVIII, (CARRIÉ, 1999, p.12; CARVALHO, 2010, p.51-55); seguidos por Edward Gibbon (1776-1778).

No início do século XX, como exemplo, citamos Mikhail Rostovtzeff, influenciado por sua contemporaneidade, a Revolução Russa de 1917, o qual fez uma análise da ‘queda’ do Império a partir das questões econômicas que envolveram violência e corrupção, as quais, segundo sua interpretação, ocorreram no século III no Império Romano. Enfim, no final do século XX, percebemos uma historiografia que contesta a ideia de crise enquanto generalizadora de todas as instâncias da sociedade. Tradicionalmente, a historiografia chamou de crise a instabilidade econômica e social, gerada pela insegurança política na permanência de imperadores a partir do assassinato de Alexandre Severo (222-235 d.C.), o último *princeps* da Dinastia Severiana (193-235 d.C.), perpassando por uma série de imperadores que ascenderam das tropas militares (235-285 d.C.). Em torno de 50 anos, 20 militares ocuparam o papel de *imperator* no Império Romano até o Período Tetrárquico (284-324 d.C.), inaugurado por Diocleciano (284-305 d.C.).

Primeiramente, não concordamos com a ideia de uma fragmentação política ocorrida entre os anos de 235 a 285 d.C. explicada pela troca sucessiva de imperadores e pelo pouco período que governaram. Para termos uma ideia de fragmentação, há de existir, necessariamente, uma ideia anterior de seu antônimo, aglomeração, ou melhor, a homogeneização política de um momento anterior. Em seguida, também não concordamos com a ideia de que um período específico, seja a Dinastia Severiana, ou qualquer dinastia ou período anterior a ela, possa representar essa visão de união e de segurança política em oposição a uma fragmentação.

O historiador Júlio César Magalhães de Oliveira (2008, p. 126-127) cita três nomes que, em sua opinião, protagonizaram na historiografia essa discussão ligada à crise e à sobrevivência do Império Romano, a saber: o francês Henri-Irénée Marrou, o italiano Santo Mazzarino e o britânico Arnold Jones. Entretanto, para Oliveira:

A crítica desses autores à ideia de decadência implicava, porém, pouco mais que uma reabilitação do período até então descrito, de maneira pejorativa, como o Baixo Império, sem, no entanto, negar as rupturas do século V, no Ocidente, e do século VII, no Oriente (OLIVEIRA, 2008, p.127).

Como tentativa de responder a essa ideia de queda ainda cunhada no período, Peter Brown, em 1971, ainda segundo Oliveira (2008, p.127-128), elaborou uma definição para a Antiguidade Tardia privilegiando a história cultural e religiosa, minimizando as mudanças políticas no ocidente.

Ainda sobre a problemática da fragmentação política associada à crise do século III, dentre os historiadores que contestam essas visões generalizadoras, citamos Averil Cameron:

Essas visões têm sido largamente mantidas por historiadores e permanecem nos escritos sobre o período. Este livro, como poderá ser percebido, tratará dessa questão de forma diferente. Pré-concepções e, especialmente, juízos de valor, não podem ser evitados na história, mas, certamente, eles não ajudam o historiador ou o estudante (CAMERON, 1993, p.2).

Assim como a historiadora britânica acima mencionada, muitos estudos contribuíram para amenizar a categoria de crise generalizadora que o século III carregou desde então, em contraposição ao seu período anterior. A título de exemplificação citamos os estudos fiscais e econômicos do historiador e arqueólogo francês Jean-Michel Carrié (1998,1999); as investigações sobre o papel do Senado no século IV e a renovação urbana na cidade de Roma durante o Período Tetrárquico de Carlos Augusto Machado (1998; 2005) e os estudos acerca da Paideia e Retórica no século IV, durante o governo do Imperador Juliano de Margarida Maria Carvalho (2002, publicação de 2010).

Também verificamos uma historiografia que utiliza a ideia de crise ponderando os setores na sociedade em que ela pode ser visualizada, retirando, assim, uma conotação homogeneizadora e negativa de crise total, conforme nos corrobora o antiquista Oliveira, valendo-se de argumentos do historiador italiano Andrea Giardina em uma crítica a uma historiografia puramente culturalista:

Opõe-se à obsessão deliberadamente reivindicada por esses autores de ignorar o impacto de queda do Império do Ocidente, ressaltando como o “grande evento”, longe de ser epifenômeno, pode ser visto como um acelerador de mudanças. [...]. De fato, é sempre possível identificar continuidades isoladas, mas quando se passa dos elementos particulares a uma visão geral do contexto histórico, e em primeiro lugar às metamorfoses do urbanismo, então a importância das descontinuidades torna-se evidente. Parece-me que este é sem sombra de dúvida o caso da história urbana da África do Norte no período [...] (OLIVEIRA, 2008, p.129).

No tocante à crescente centralização do poder e aumento de cargos administrativos nesse período, ao analisar os aspectos administrativos do Império, Cameron (1993, p.40), J. H. W. G. Liebeschuetz (1999, p.458) e Carrié (1999, p.185) apontam inúmeras reformas - administrativas, militares, fiscais e monetárias - executadas por Diocleciano que corroboram a reorganização das províncias do território do império, a criação das dioceses (CARRIÉ, 1999, p.186) e a consequente (re)definição de inúmeros cargos a fim de aumentar o alcance e vigilância nas inúmeras províncias mais distantes da corte imperial, a saber: *agentes in rebus*, *comites* e *vicarius*⁹. Dessa forma, o período instaurado por Diocleciano em 284 d.C. inaugurou uma “nova realidade política sem similar para o período precedente, que definimos pelo conceito historiográfico de Antiguidade Tardia” em torno do *dominus* já que ocorreu a “divisão efetiva do poder imperial entre mais de um imperador” (FRIGHETTO, 2009, p.109).

Entretanto, há uma visão historiográfica que relaciona esse aumento no número de cargos a uma categoria de burocratização, desagregação e desarticulação do Império Romano, cuja centralização, o Imperador não conseguiria

⁹ Além do citado LIEBESCHUETZ, 1999, ver: CARRIÉ, 1999. Sobre *agentes in rebus*, ver: CARVALHO, 1995, p.95 e referente ao *comites*, ver: SILVA, 2003, p.26. Sobre *vicarius* ver: CARRIÉ, 1999, p.185.

congregar diante dos problemas socioeconômicos que o Império Romano do Ocidente enfrentara no final do V século d.C. Nesse sentido, tal corrente historiográfica apoia que o período foi detentor de mais rupturas do que de continuidades.

O historiador e também arqueólogo Bryan Ward-Perkins (2005), na contramão de uma análise culturalista sobre o Império Romano, utilizou-se de dados arqueológicos a fim de demonstrar que, na porção ocidental do Império, houve um retrocesso na qualidade de vida das pessoas daquela época. Segundo a opinião do pesquisador britânico, há a constatação de que, no período de crise, não foi possível detectar circulação de bens de consumo entre as várias partes do Império, percebendo-se, somente, a circulação de bens de alto valor, pertencentes e adquiridos somente por uma elite estrangeira.

Em uma vertente parecida, mas levando em consideração em primeiro plano uma desagregação política, Gilvan Ventura da Silva (2008, on-line) admite o que denomina de “desagregação do Império Romano no Ocidente” ao levar em consideração a natureza política do enfraquecimento do aparelho militar e burocrático estatal, como verificamos a seguir:

Podemos dizer que a dissolução do Estado romano encontra-se condicionada, em termos mais efetivos, pela inépcia do governo imperial em gerir conflitos sociais apresentados no período do Baixo Império. Isso se deve a uma série de fatores como a perda de autoridade por parte do poder constituído em virtude da indefinição das regras sucessórias e das ações perpetradas pelos imperadores com o objetivo de garantir a sobrevivência do Império, as quais descontentam importantes segmentos sociais (SILVA, 2008, on-line).

Em vista disso, posicionamo-nos diante dessa gama de visões acerca de períodos tão críticos do Império Romano: concordando com aqueles historiadores que não creem em uma crise total do século III, porém, que, como Oliveira (2008), dentre outros, creditam, aos acontecimentos políticos no ocidente, uma aceleração nas mudanças político-culturais que configuraram-se como rupturas nesse momento histórico, mas sem o estigma de uma queda do Império Romano no ocidente. Logo, concordamos com Cameron (1993, p.12) e visualizamos o período de 235 a 285 e a

primeira fase da Tetrarquia “muito menos como um período de crise e mais como uma fase temporária de desenvolvimento de um novo sistema imperial”.

Sejam quais forem as visões dessas correntes historiográficas, o que nos interessa nesse estudo é que essas compreensões se congregam na medida em que aceitam a redefinição do poder imperial enquanto algo único, inovador e pertencente a uma nova etapa no percurso histórico do Império Romano. Nesse contexto é que partimos para a segunda característica de ruptura que supracitamos: a relação que esse poder imperial redefinido desenvolveu com o sagrado e, mais especificamente, com os cristanismos do século IV d.C.

As perseguições aos cristãos na Antiguidade também é uma problemática que tem sido revisitada pela historiografia mais recente, levando em consideração as particularidades das regiões, províncias e cidades do Império Romano. O premiado livro da historiadora Marie-Françoise Baslez (2007) faz parte de uma historiografia francesa que, na longa duração, pretendeu especificar as perseguições na Antiguidade de acordo com suas particularidades diante do contexto e do espaço em que se apresentavam. Dessa maneira, ao problematizar o período de interdição, proibição, tortura e o direito legal de ser cristão, Baslez (2007, p.263) afirma que “desde o início, a trajetória da perseguição aparece como parte de um processo de cristianização e desempenha o papel de um evento fundador na história das comunidades locais”; ou seja, a própria história das perseguições aos cristãos, complementou e fez parte do processo de afirmação e implantação de seu discurso, termos que preferimos utilizar ao invés de cristianização do Império; pois o conflito em si, assim como as perseguições, auxiliaram a formação e consolidação do cristianismo, haja vista que fez parte de seu contexto de estruturação e dogmatização.

Temos conhecimento, por meio de uma carta de Plínio, o Jovem (61/62-111/113 d.C.), (Livro X, carta 96 e a resposta 97), de que Trajano, entre 109-113 d.C., por meio de um edito oficial imperial, declarou a interdição de ser cristão. Pela carta 96 podemos perceber que a participação de Plínio, então governador da Bitínia-Ponto, em um julgamento envolvendo cristãos era algo novo, como observamos pelo excerto abaixo:

Para mim é um costume submeter-me a tua consideração todos os assuntos sobre os quais tenho dúvidas, pois quem poderia orientar melhor minhas hesitações ou instruir a minha ignorância? Nunca participei de processos contra os cristãos. Por esse motivo desconheço os fatos e em quais medidas devem ser aplicadas penas ou investigações (PLÍNIO, O JOVEM. Carta X, 96, 1).

Todavia, Plínio relata, ao mesmo tempo, que tal assunto se tornava algo crescente e que merecia a atenção do Imperador (PLÍNIO, O JOVEM. Carta X, 96, 9), bem como questiona como proceder em determinados casos, relatando como fizera até então: “Deve-se conceder o perdão ao arrependido, ou não adianta ao cristão ter negado a sua crença? Deve-se punir o nome de cristãos, mesmo inocente de crimes, ou os delitos estão associados ao nome?” (PLÍNIO, O JOVEM. Carta X, 96, 1).

Pela resposta do Imperador Trajano, na carta 97, podemos detectar que, desde as primeiras notícias que possuímos dessas relações do poder imperial com a religião, não existiam regras fixas e generalizações que justificassem uma perseguição em nível homogeneizante pelo vasto Império Romano, cabendo então, a cada setor administrativo decidir: “Tu procedeste como devias nos julgamentos daqueles que foram levados a ti como cristãos, no entanto não se pode estabelecer uma regra geral. Eles não devem ser perseguidos” (Carta X, 97, 1-2).

Esse viés político-administrativo de uma temática religiosa percebida nessa troca de missivas entre Plínio e Trajano¹⁰ pode exemplificar a forma como compreendemos a questão da relação dos cristãos com a legalidade no Império Romano. Generalizando e priorizando os aspectos religiosos, a historiografia retratou (e ainda, por vezes, continua a proceder dessa forma) essa relação entre religião e poder imperial somente em termos como perseguição aos cristãos. Sobre o período específico do Imperador Trajano, por meio da ótica imperial, os cristãos apresentariam muito mais um perigo enquanto constituição de associações políticas, do que de culto (STADLER, 2010, p.11).

Essa temática também pode ser percebida nas cartas 92 e 93, ambas do Livro X do epistolário de Plínio, nas quais Trajano demonstra a sua preocupação

¹⁰ Para aprofundamento nessa questão, ver: SOUZA, 2013.

com a reunião e constituição de grupos. Logo, na Carta 97, a recorrente preocupação repousou sobre outro grupo, os cristãos, sobre os quais foi direcionado um edito interditando-lhes a reunião: “deixaram [os cristãos] de realizar estas reuniões desde que o edito, segundo as tuas instruções, proibiu todas as associações secretas” (Carta X, 97, 7-8).

Já em meados do século III d.C., com o governo de Décio (249-251 d.C.), pode-se perceber uma outra fase, na qual, as denúncias aos cristãos partia da própria esfera imperial, independente dos membros desse grupo terem cometido, ou não, outros delitos (SILVA, 2003, p.23; 2006, p.245). Antes disso, as perseguições, se é que podemos chamar a interdição de Trajano dessa maneira, não emanava do poder político, e sim via municipalidade por meio de magistrados locais (BASLEZ, 2007, p.275-276), a exemplo do então governador de província, Plínio, o Jovem. Já nesse momento, meados do séc. III d.C., já podemos verificar a tentativa de aproximação de bispos com a esfera administrativa, provincial e municipal. Além disso, as autoridades municipais limitavam esses assuntos a um problema de ordem pública, já que

Do ponto de vista dos magistrados, uma perseguição resultaria de uma contestação de desordem local, que poderia partir de uma denúncia e de um conflito entre indivíduos, bem como de uma desordem popular (BASLEZ, 2007, p.280).

Durante os anos de 235 a 268 d.C., quando a maioria dos imperadores ascenderam das tropas militares, não se verifica uma política de perseguição aos cristãos pelo poder imperial. A condenação a partir do fato de ser cristão juntamente com obrigações relacionadas ao dever cívico de culto ao imperador e aos antigos deuses romanos, em sinal de pertencimento ao *mos maiorum* romano, foram características pertencentes às perseguições datadas de meados do século III d.C., inauguradas no governo de Décio, ou seja, duzentos e cinquenta anos da coexistência do cristianismo com outras religiões no Império Romano (SILVA, 2006, p.244). Dessa maneira, a partir desse Imperador, o Império Romano passou a ter uma ideia de religião do Império, ao invés da religião cívica tradicional helênica. “Desse momento em diante, a perseguição contra os cristãos assume uma dimensão institucional” (SILVA, 2006, p.248), apesar de ter sido aplicada de maneira

heterogênea nas variadas partes do Império, como discutiremos adiante. O governo de Valeriano (253-260 d.C.) deu continuidade a essa política imperial, ou seja, em detrimento aos cristãos até que Galieno (253-268 d.C.), o novo Imperador, adotou uma política mais amena em relação aos adeptos dessa religião restituindo seus lugares de cultos e cemitérios (BASLEZ, 2007, p.334).

Apesar de ainda não ser considerada como uma *religio licita*, não se verifica práticas diretamente oriundas do poder imperial direcionadas à perseguição de adeptos do cristianismo até o governo de Diocleciano em 284 d.C. Sendo assim, em torno de 30 anos, visto pela diretriz da ótica imperial, o ambiente foi profícuo para uma aceleração no processo de afirmação e propagação do cristianismo nas províncias, inclusive nos demais setores da sociedade romana, por exemplo, administrativos e militares (CAMERON, 1991, p.43; BASLEZ, 2007, p.335-337).

O primeiro período da Tetrarquia, inaugurado por Diocleciano entre 286 a 293 d.C. é marcado pela reorganização do Império Romano por meio de reformas administrativas e militares (CAMERON, 1993, p.33-39) e transformações no culto imperial (BASLEZ, 2007, p.338) que reestruturaram a função imperial contribuindo, cada vez mais, para um processo de centralização do poder. O sistema Tetrárquico era composto por dois *augusti* e dois *caesares*, no qual Diocleciano tinha preeminências administrativas, pois detinha o poder de legislar e atributos divinos, já que, em 286 d.C., afirmou sua ascendência diretamente de Júpiter (CARRIÉ, 1999, p.150) fortalecendo, assim, o culto imperial e a sacralização do imperador. Ao outro Tetrarca, também *Augustus*, Maximiano, foi-lhe atribuído a associação a Hércules, ou seja, manifestação do divino na terra (BASLEZ, 2007, p.338) em oposição portanto, a própria personificação divina por meio de Júpiter, considerado o deus central do panteão romano (CAMERON, 1993, p.32).

Os atos e editos da Tetrarquia contra os cristãos conhecidos na historiografia como ‘Grande Perseguição’ centralizam-se nos anos de 303 a 305 d.C. Muito já se debateu na historiografia sobre os possíveis “sinais de alerta de uma grande perseguição” (BASLEZ, 2007, p.343) no período de 295 a 303 d.C.¹¹ Muitas ações de Diocleciano já foram apontadas como a primeira ação contra os cristãos, assim

¹¹ Sobre o assunto ver: CAMERON, 1993, p.33-46; SILVA, 2006, p.251-252; BASLEZ, 2007, p.343-345.

como muitos editos imperiais, como os de 303 e 304 d.C. foram determinados como os mais cruéis no tocante às torturas e execuções de fiéis. O que nos interessa nessa discussão é problematizar a conotação generalizadora que o tema da perseguição adquiriu na historiografia, pois a relação do poder imperial com a religião, durante a Tetrarquia, dependeu do próprio Tetrarca e da região do Império Romano que legislava.

Essa variação, no que diz respeito a uma perseguição mais branda ou agressiva, pode ser vista de duas formas na historiografia. Na primeira, o ônus da agressividade recaiu fortemente para Diocleciano; no entanto, foi Galério (293-311 d.C.) quem declarou os cristãos “inimigos públicos” por meio de edito imperial. Na segunda visão historiográfica, a grande responsabilidade da perseguição recaiu sobre Maximino Daia (305-313 d.C.) exonerando a responsabilidade persecutória do então *caesar* Constâncio Cloro (293-306 d.C.), classificadas por aquela visão historiográfica como mais amenas em relação aos adeptos do cristianismo. Tal perspectiva, a de tolerância de Constâncio Cloro, faz parte, para Baslez (2007, p.346), de uma tentativa da própria historiografia cristã de construir uma tradição familiar de simpatia ao cristianismo, ou seja, isentando e divinizando (CARRIÉ, 1999, p.151) o pai de Constantino, Constâncio Cloro, de uma herança de intolerância e perseguição ao cristianismo. Logo, para essa historiadora, tais ações de tolerância ou intolerância religiosa dos tetrarcas devem ser revisitadas dentro do jogo político da tetrarquia, pois:

A evolução geral do poder imperial é, sem dúvida, muito mais a escolha de cada um dos Tetrarcas, no que diz respeito à religião, do que aquela dita na historiografia cristã que insiste nas responsabilidades individuais em vez de representar um problema político (BASLEZ, 2007, p.345).

Em nossa opinião, somente nessa perspectiva político-religiosa, faz sentido que um dos considerados “grandes perseguidores” por essa visão historiográfica, o então *Augustus* Galério, foi quem promulgou o primeiro edito de tolerância aos cristãos em 311 d.C.; bem como, enquanto parte da estratégia política de cada um desses tetrarcas e de sua visão de império é que Maximino Daia, que se apoderou dos territórios de Galério, renovou a legislação contra os cristãos numa afronta

evidente a Constantino e Licínio (SILVA, 2006, p.253). Entre 308 a 312 Maximino atualizou vários editos anteriores rumo a uma tentativa de restauração aos cultos tradicionais.

Enfim, durante todo esse processo de afirmação, o cristianismo passa de uma *superstitio* a *religio licita* (HUMFRESS, 2007, p.236) por meio de uma carta enviada de Milão, em 313 d.C., pelos *augusti* Licínio (LACTÂNCIO, Morte dos Perseguidores, 48) e Constantino (EUSÉBIO DE CESAREIA, História Eclesiástica, X, 5) ao governador da Bitínia, conhecido como o Edito de Milão. O teor de legalidade na possibilidade de ser cristão presente nesse edito já se prenunciava por meio do edito de tolerância de Galério de 311 d.C., que morreu logo após a revogação da interdição de ser cristão.

Nesse sentido, em consonância a uma historiografia de revisitação crítica a certos termos demarcados por vários manuais de Patrologia e Patrística (INSUELAS, 1943; ALTANER; STUIBER, 1972; HAMMAN, 1983; OÑATIBIA, 1995) e obras que pretenderam contar a História da Igreja (DONINI, 1980; PIERRARD, 1982; DANIELLOU; MARROU, 1984; LEMERLE, 1991; MAZARINO, 1991; MONDONI, 2001), a saber: Primeira Fase de Perseguição, Grande Perseguição e, enfim, a Paz na Igreja; pretendemos, além de negar essas denominações, debater a relação do poder imperial com o cristianismo no século IV d.C. inserindo essa discussão no próprio contexto de acontecimento desses fatos. Ou seja, toda essa tradição de interdição e perseguição esteve e encontra-se arraigada no próprio processo de desenvolvimento do discurso cristão e, no que tange essa pesquisa, toda a problemática supracitada também fez parte e influenciou o processo de estabelecimento dos dogmas do cristianismo.

Em que pese à devida contribuição dessas obras para a História do Cristianismo, no momento atual de nossa investigação, percebemos que essa historiografia que reproduz os termos mencionados acima, dos quais discordamos, contribui para uma leitura acrítica da documentação textual. Tal visão historiográfica, que ainda concorda em relacionar o início do século IV d.C. a um período de “Paz da Igreja”, corrobora para uma visão cristalizada sobre os dogmas eclesiais e fortalece o contínuo uso do termo heresia para qualquer interpretação diferente das

Escrituras daquele que obteve o seu discurso como vencedor no final do mesmo século.

Dessa maneira, na primeira década do século IV d.C., após esses períodos de interdição ao cristianismo no Império Romano, os cristãos, assim como outros grupos, tiveram a sua crença colocada na legalidade sob o ponto de vista da legislação do Império. Todavia, ao invés de um período de Paz na Igreja, como proclamou a historiografia durante muito tempo, houve, no século IV d.C., a multiplicação de controvérsias e cismas teológicos, enfim, de vários cristianismos.

Assim, após 313 d.C., conforme María Victoria Escribano Paño (2003, p.178-179): “a interdição de ser cristão deu lugar a redefinição das noções de ortodoxia e a transformação dos métodos de debate entre os cristãos”; ou seja, o que intentamos debater na presente Tese.

Toda essa historiografia, da qual discordamos, contribui, em nossa opinião, para que as análises do discurso cristão e do processo de afirmação dos seus dogmas sejam vistos como conteúdos estanques e acabados, ao passo que compreendemos os cristianismos enquanto discursos inseridos em processos históricos e em um Império Romano plural. Ao inserirmos tais dogmas no processo histórico, compreendemos que o século IV d.C. não foi um período de “paz”, uma vez que há uma pluralidade de questionamentos acerca das interpretações das Escrituras e da própria estrutura eclesiástica nesse período.

Logo, longe de procurar a origem dessas ações persecutórias aos cristãos, nossa intenção, com esse preâmbulo, foi mostrar como o período posterior a essa conturbada fase propiciou um ambiente profícuo para a proliferação de interpretações das Escrituras; e, no que concerne nosso interesse, foi uma época que favoreceu a discussão sobre o dogma trinitário, impulsionando várias querelas político-religiosas. Dentre essas, ressaltamos a que enfoca essa investigação, ou seja, um discurso de autoafirmação e autopromoção de um bispo defensor do cristianismo niceno que se revela sobre a contenda entre dois grupos cristãos. Essa disputa personifica-se, na presente Tese, no Bispo Gregório de Nissa em busca da ortodoxia religiosa, em detrimento do cristianismo proposto pelo cristão ariano Eunômio de Cízico. Dessa maneira, pelo conhecimento que nos foi legado da existência de uma pluralidade de cristianismos nesse período, e nos posteriores,

podemos constatar que a discussão, em um primeiro momento, não era mais reprimida.

Conforme intentamos mostrar, a religião fez parte da estratégia política do poder imperial em vários momentos no decorrer do Império Romano. De forma mais perceptível, o cristianismo era partícipe das relações de poder entre os imperadores tetrarcas. Enquanto assunto político-religioso, nesse período, o cristianismo lutou por sua preservação e legalidade (CAMERON, 1991, p.21), sazonalizando o seu discurso e o seu papel nesse Império a tal ponto de influenciar e ser influenciado pela redefinição que esse novo poder imperial passou a exercer com o sagrado. No Dominato, o culto imperial personificado na pessoa de um monarca passou a ser justificado pela unidade que somente o monoteísmo proporcionaria nesse momento. E por que não pensar essa unidade imperial-monoteísta a partir de uma unidade na substância divina que une as três pessoas no dogma trinitário?

Durante o seu processo de afirmação, amadurecimento e hierarquização a partir das estruturas administrativas do Império Romano, o cristianismo esteve envolto de pluralismos. A perseguição aos seus adeptos, como almejamos mostrar, não foi homogênea e esteve condicionada aos estratagemas do poder imperial e da visão de império de seus governantes. A variedade teológica que vários grupos cristãos defenderam também nos permite compreender esse período a partir de várias correntes cristãs que disputavam o título de ortodoxia levando-nos a pensar em cristianismos. Em nossa opinião, nessa disputa é que as discussões teológicas podem ser vistas como conflitos político-religiosos. A partir desse ponto, tentamos nos desvencilhar de abordagens históricas homogeneizadoras como aquelas que explicaram a confluência entre gregos e romanos, a partir de termos relacionados à romanização e, nesse período específico, aquelas que tentam explicar o processo de consolidação do cristianismo nos termos de uma cristianização cada vez mais crescente quantitativamente.

A intersecção entre as esferas administrativa, política, econômica, social, religiosa e militar durante a Antiguidade Tardia proporcionou, cada vez mais, o encontro do religioso com o político. Como posto, o período é favorável às discussões teológicas e, na tentativa de terem suas interpretações vitoriosas, esses grupos cristãos, por intermédios dos bispos, tentavam se aproximar do poder

imperial por meio da esfera administrativa. Assim, o próprio contexto político e econômico, conjuntamente com o poder legal, que também estava se aprimorando nesse período, proporcionaram essa intersecção, conforme nos corrobora Cameron:

A 'crise do século III' não resultou em uma revolução, nem mesmo no século IV os imperadores tiveram sucesso em superar os obstáculos que estavam em seu caminho. Durante o mesmo período, o Cristianismo adquiriu suporte oficial, enquanto sua poderosa rede institucional foi reforçada por vantagens legais e econômicas (CAMERON, 1993, p.193).

As discussões político-religiosas também participaram do processo de amadurecimento e afirmação do discurso cristão, dando continuidade a eles. A primeira reunião eclesiástica a ter o título de ecumênica foi o Concílio de Niceia (325 d.C.), sancionado, convocado e facilitado pelo então Imperador Constantino. A relação desse imperador com a discussão político-religiosa entre dois grupos cristãos iniciou uma política de intervenção e patrocínio imperial para com assuntos religiosos, dando forma ao que chamamos de relação do novo poder imperial com a religião (CAMERON, 1991, p.22). A atitude adotada pelo Imperador Constantino ao decretar que o grupo dos cristãos nicenos, que apoiavam a consubstancialidade do dogma trinitário, era o correto (ortodoxo), foi a de condenar os sacerdotes discordantes à *infamia*. Segundo Caroline Humfress (2007, p.225), tal sentença já fazia parte das leis romanas. Ainda segundo a historiadora britânica, a *infamia* envolvia a pessoa a uma diminuição em termos legais, com implicações que envolviam julgamentos civis e criminais, desqualificando-a para cargos públicos.

Temos consciência que a condição de ortodoxia era muito fluida durante o século IV d.C., haja vista as inúmeras tentativas de decretar um certo cristianismo como oficial, inclusive por parte do poder imperial. Entretanto, em nossos estudos, há algum tempo¹², defendemos que foi durante o Concílio de Niceia em que houve a primeira preocupação imperial em decretar determinado conjunto de dogmas como uma postura político-religiosa ortodoxa e, tal fato, proporcionou implicações nas disputas político-religiosas de todo o restante do século IV d.C. Respondendo a uma historiografia que defende que somente com a legalização do cristianismo

¹² Ver: PAPA, 2013, p.62.

niceno como ortodoxo, em 381 d.C., pela já citada *constitutio* XVI,1,2, é que podemos visualizar uma ortodoxia, alegamos à mesma sanção da *infamia* explicitada pelo Teodósio I na referida *constitutio*. Com isso, queremos dizer que, após o estabelecimento da Fé nicena pelo Imperador Constantino, todas as ações posteriores, por parte de imperadores, funcionários administrativos e bispos, fizeram parte, em nossa opinião, de uma tentativa de suplantar um discurso. Sem sucesso, tal penalização, presente no código legislativo romano, é reutilizada para o mesmo objetivo e direcionada para o mesmo público: os que fossem contra a crença que defende a consubstancialidade da Trindade.

Mesmo após 381 d.C., ser ortodoxo era um assunto complexo e de difícil definição. Na prática, é de nosso conhecimento que o arianismo e outros tipos de cristanismos sobreviveram no Império Romano, principalmente no ocidente até meados do século VII d.C. Para resolver essas questões, 21 dias após o término do Concílio de Constantinopla de 381 d.C., os Imperadores Graciano, Valentiniano II e Teodósio I promulgaram outra *constitutio* na qual nomearam determinados nomes de bispos como exemplos e juízes enquanto “restauradores da fé nicena”, assunto que iremos problematizar no decorrer da presente tese. Nessa lei, como mostramos, encontramos o nome de Gregório de Nissa como referencial do que deveria, segundo o poder imperial, ser um cristão correto e atender as especificações da visão de império desses governantes¹³. Dessa forma, mais uma vez ressaltamos que a nossa hipótese está ligada a essa nomeação: do exílio a exímio exemplo e juiz do que era correto, Gregório de Nissa conseguiu reafirmar a sua posição dentre seus pares e, acreditamos, o seu discurso *Contra Eunômio* exerceu um papel fundamental que deve ser investigado.

Por fim, após termos investigado essa temática político-religiosa elegendo os conflitos enquanto desagregadores¹⁴, intentaremos, nessa fase de pesquisa, olhar para o conflito como agregador e responsável pela perpetuação do cristianismo perpassando o medievo e chegando até os dias atuais. Nesse sentido, a luta pela resolução dos conflitos auxiliou na construção dos dogmas na estrutura-hierárquica

¹³ Ver texto dessa lei citado no início desta *Introdução*, p.17-18.

¹⁴ Ver: PAPA, 2013.

e no próprio “curso da história eclesiástica”, utilizando as palavras de Peter Brown, reproduzidas abaixo:

Muito da história institucional da igreja cristã na Antiguidade Tardia é mais bem vista, não em termos de uma inevitável progressão, mas como tantas tentativas temporárias, diferindo profundamente no tempo e de região para região, fornecendo estabilidade e adaptação a essa nova autoridade conquistada pelo bispo. [...] o curso da história eclesiástica é uma instituição lutando para conter os elementos explosivos [para nós, conflitos] colocados no coração de sua estrutura (BROWN, 1980, p.16).

O interesse dos historiadores (além de filólogos, filósofos e teólogos) em fazer a história do Bispo Gregório de Nissa, um dos motes da presente Tese, é recente quando comparada as de outros Padres da Igreja. Pela bibliografia encontrada, a respeito desse Bispo, que será abordada e discutida no decorrer dos capítulos, somente a partir da década de 1980, é que passamos a encontrar publicações sobre Gregório de Nissa em periódicos que não estavam vinculados a editoras religiosas.

Sendo assim, as notícias biográficas desse Bispo cristão que viveu no oriente do Império Romano entre os anos de 335/340 a 394 d.C., são poucas quando comparadas à de outros bispos que viveram nessa época e local, por exemplo, seu irmão Basílio de Cesareia e seu amigo Gregório de Nazianzo. Juntos, os três ficaram conhecidos pela historiografia e pela literatura patrística como Padres Capadócios, fazendo jus à província em que nasceram: a Capadócia.

A princípio, nossa hipótese, para tal interesse tardio sobre Gregório de Nissa e a consequente diminuta quantidade de informações biográficas que possuímos a seu respeito, permeia o fato de que a tradução, para a língua moderna, das suas obras só ocorreu na segunda metade do século XX, ou até mesmo, no presente século. Como exemplo, citamos que o nosso discurso alvo, o *Contra Eunômio* (Livro 1) de Gregório de Nissa, foi editado criticamente pela *Les Éditions du Cerf*, editora francesa com maior número de traduções críticas desse Bispo, somente em 2008 (Tomo I) e 2010 (Tomo II)¹⁵. Mas essas questões não envolvem somente o interesse em si na pesquisa acerca desse Bispo; pois a datação das obras de Gregório só pode ser realizada ou aproximada a partir da documentação dos outros dois Padres

Capadócius, devido ao tipo da escrita de Gregório de Nissa não referenciar tantos eventos no tempo e no espaço, quanto nos testemunhos de Basílio de Cesareia e Gregório de Nazianzo.

A história desses Padres Capadócius está presente e se confunde com a história do cristianismo, da literatura e da filosofia com uma “homogeneidade de experiências culturais, de interesses eclesiásticos e teológicos a ponto de constituir uma feliz unidade” (MORESCHINI, 2008, p.537). Concordamos em parte com as ideias de Claudio Moreschini. A trajetória intelectual dessas personagens pode nos trazer informações acerca do período e local em que viveram, construíram suas redes de sociabilidade e estabeleceram suas relações de poder. Como cada um dos três bispos possui suas próprias particularidades (especificaremos na presente, as de Gregório de Nissa), discordamos da ideia de homogeneidade apresentada na passagem supracitada do italiano Moreschini. Acrescentamos a elas, os interesses políticos na forma da *ambitio*, em linhas gerais, na busca de prestígio e poder, interferindo e agindo diretamente nos assuntos administrativos e na estrutura hierárquica entre os próprios religiosos.

Entendemos por rede de sociabilidade o alcance que determinada personagem obtém a partir de suas relações sociais, nas quais, para nós, estão inseridas as possíveis relações existentes no período (religiosa, política, militar, econômica, administrativa, dentre outras). No interior dessas relações, podemos observar a disputa pelo poder: daí utilizarmos a expressão *relações de poder*. Durante esta investigação, observaremos que as relações sociais também podiam acontecer por meio da circulação de cartas, de referências nominais em discursos, nas reuniões eclesiásticas (sínodos e concílios), e em muitas outras que procuraremos abarcar no decorrer desta Tese.

Entretanto, o historiador da Antiguidade Tardia deve sempre se atentar aos cuidados com os anacronismos e compreender ou, pelo menos, tentar compreender que certos conceitos que possuímos na atualidade representavam-se de maneira diferente para os romanos do século IV d.C. Esse é o caso do universo político-religioso na Antiguidade Tardia. Os homens do século IV d.C. não concebiam o

¹⁵ Abordamos o Tratamento Documental e a transmissão do texto desse discurso de forma mais detalhada no *Capítulo 1*.

religioso separado do político e vice-versa. As culturas político-religiosas da época eram representadas dessa maneira: os assuntos de ordem eclesiástica misturavam-se e confundiam-se com assuntos administrativos, políticos e militares. As esferas da vida social não eram pensadas de formas separadas, sendo sempre relacionadas e ligadas pela ordem política em constante disputa de forças.

Para tentar compreender as esferas da vida social, política e religiosa da época em que Gregório de Nissa viveu, faz-se necessária a compreensão dessa correlação de forças e disputa pelas relações de poder. Nesse sentido, o conceito de Cultura Política permite explicações e interpretações sobre o comportamento político de atores individuais e coletivos

[...] constituindo-se em uma instância autônoma e estratégica para a compreensão da realidade social, até porque a ideia é a de que as relações de poder são intrínsecas às relações sociais [...]. Competindo entre si, complementando-se, entretanto em rota de colisão, a multiplicidade de culturas políticas não impediria, contudo, a possibilidade de emergência de uma cultura política dominante, em certo lugar [...] (GOMES, 2005, p.30-31).

Para atender aos nossos objetivos, buscaremos subsídios para analisar o *Contra Eunômio* do Nisseno¹⁶ em seu próprio testemunho, ou seja, recorreremos à leitura de outros documentos de autoria de Gregório de Nissa, em especial de sua obra *Vida de Santa Macrina*. Faremos uso das correspondências trocadas entre os três Padres Capadócius Gregório de Nissa, Basílio de Cesareia e Gregório de Nazianzo que remetem à polêmica eunomiana, de forma direta ou indireta. Com isso coletaremos dados em busca do entendimento de nossa problemática. Porém, algumas vezes, esses documentos, ou excertos deles, podem não se referir diretamente ao cerne de nossa proposta, mas, indiretamente, nos auxiliarão a compor a trajetória político-religiosa de Gregório de Nissa que, por sua vez, nos levará a uma melhor compreensão do nosso discurso alvo.

Enquanto documentação indireta, os testemunhos dos capadócius Basílio e Gregório de Nazianzo são essenciais para compreender a vida, obra e trajetória político-religiosa de Gregório de Nissa, enfim tentaremos identificar e compreender

¹⁶ Não confundir Niceno (seguidores do que foi proferido no Concílio de Niceia) com Nisseno (proveniente da cidade de Nissa), vocábulos com mesma sonoridade na língua portuguesa.

os meandros da circulação da *paideia*¹⁷ no século IV d.C. Assim, consideramos impossível trabalhar com Gregório de Nissa sem o entrelaçamento de dados dos outros dois bispos já citados, haja vista o cruzamento de informações e citações constantes dentre eles. Sobre o assunto, Jean Daniélou nos corrobora ao afirmar que:

Gregório de Nissa nos fornece pouca informação sobre sua própria vida¹⁸, pela qual foi possível datar somente dois, mas importantes, episódios citados por ele, a saber: o Sínodo de Antioquia entre 379 até a primavera de 380 e a sua viagem à Arábia, datada após o Sínodo de Constantinopla de 382. A partir disso, encontramos reduzidos para interpretar os dados relacionados à datação de eventos citados em suas cartas e sermões. Entretanto, seu irmão Basílio e seu amigo Gregório Nazianzeno, nos permitem complementar sua documentação. Nós temos acesso a certo número de cartas, ou enviadas para Gregório, ou que se referem a ele (DANIÉLOU, 1965, p.31).

Outros discursos que nos auxiliaram a alcançar esse objetivo serão *Apologia* de Eunômio e *Contra Eunômio* de Basílio de Cesareia, ambos analisados em nossa fase de Mestrado. Recorremos, também, ao livro XVI do *Código Teodosiano* onde se encontra a compilação de leis que tratam de práticas político-religiosas no Império Romano. Assim, elaboramos um entrelaçamento de informações que nos auxiliou na realização de um trabalho de *Intertextualidade e Análise de Conteúdo*.

Com a utilização dessa série de documentos a fim de analisar o *Contra Eunômio* do Nisseno, fez-se necessária uma metodologia que relacionasse essa variedade de materiais que pretendemos utilizar e que nos auxiliasse na organização e catalogação das fontes, a saber: cartas, discursos, tratados e legislação; devidamente citados e comentados no primeiro capítulo.

¹⁷ Adotamos a definição de *paideia* de Margarida Maria de Carvalho (2010, p.24): “Paideia é um conjunto de ações pedagógicas, políticas, filosóficas e religiosas (consideradas por nós como um conjunto político-cultural) que aprimora o discursivo persuasivo (retórico, ou arte da persuasão) daqueles que necessitam demonstrar e impor seu poder”.

¹⁸ Em consonância com as nossas hipóteses apontadas no início dessa introdução, com a subjetividade da História e no conhecimento da trajetória desses documentos que chegaram até nós, podemos pensar em outras possibilidades, além da apresentada por Daniélou: Gregório realmente nos forneceu poucas informações sobre a sua vida ou poucas informações, dentre aquelas que ele escreveu, chegaram até nós?

No momento historiográfico atual, consideramos confortável ao antiquista tecer suas considerações acerca do documento e das temporalidades que tal vestígio envolve. Em contrapartida, a escolha teórico-metodológica do estudioso da antiguidade é vista, muitas vezes, com certa cautela. Acreditamos que esses instrumentos que auxiliam o historiador no trato com os documentos podem ser mais explorados e revisitados pelos especialistas da chamada História Antiga, desde que, tal escolha, seja vista como um auxílio compatível para interpretar os dados retirados e selecionados da documentação. Sobre esse debate, citamos:

Teorias e modelos são mediações. Têm papel fundamental na prática da História, no modo como os historiadores a escrevem. Estes selecionam fatos entre os vestígios (documentos), baseando-se em certas teorias da sociedade humana e em modelos mais específicos da sociedade que querem estudar. Teorias e modelos são cruciais; são modos de encarar os objetos pesquisados, de selecionar fatos pertinentes e pô-los em relação. Mesmo quando implícitos, teorias e modelos são modos de transformar os vestígios em interpretações do passado e de propor reconstruções específicas da história humana ou de partes dela (GUARINELLO, 2003, p.44).

O vocábulo *mediação*, inserido na citação acima, parece-nos muito pertinente para explicar o que objetivamos ao tecer algumas considerações acerca do instrumental teórico-metodológico empregado nesta Tese. Explicamos: não é nossa intenção subjugar o documento à teoria-metodológica, e sim propor um diálogo entre ambos, privilegiando a dinâmica da documentação.

Para o auxílio da interpretação da documentação optamos pela *Análise de Conteúdo*¹⁹, uma vez que esse método congrega um conjunto de instrumentos metodológicos e possibilidades de técnicas, em constante aperfeiçoamento, que se aplicam a discursos extremamente diversificados como os que nos propomos a trabalhar. Sobre a *Análise de Conteúdo*, Laurence Bardin propõe uma conceituação do método:

¹⁹ A *Análise de Conteúdo* é cronologicamente anterior à *Análise do Discurso* - AD que se configura parte e oposição da AD. Dentre as proposições dos debates atuais da *Análise do Conteúdo* insere-se a tentativa de ir além das percepções linguísticas de um discurso. Sobre o assunto ver BONNAFOUS, 2002, p.39-41.

A análise de conteúdo (seria melhor falar em análises de conteúdo) é um método empírico, dependente do tipo de ‘fala’ a que se dedica e do tipo de interpretação que se pretende como objetivo (BARDIN, 2002, p.30-31. Grifo da autora).

Enquanto esforço de interpretação, a análise do conteúdo oscila entre os dois pólos da objetividade e da subjetividade. Absolve e cauciona o investigador por esta atração pelo escondido, o latente, o não-aparente, o potencial inédito (do não-dito), retido por qualquer mensagem (BARDIN, 2002, p.10).

Em concordância com Bardin (2002, p.32), acordamos que, qualquer comunicação, seja qual for o transporte de significação de um emissor para um receptor (controlado ou não por este), é passível de ter seu conteúdo decifrado.

Temos consciência que nosso *corpus* documental é extenso e bem variado. Entretanto a proposta de análise apresentada, acerca dos testemunhos de Gregório de Nissa, nos auxiliou na construção da trajetória intelectual do bispo para que conseguíssemos desconstruir nosso discurso alvo a fim de desvelarmos a visão condenatória de Gregório de Nissa aos Eunomianos.

Sendo assim, elencamos as seguintes temáticas (para Bardin categorias): testemunhos diretos e testemunhos indiretos à problemática central, ou seja: a querela de Gregório de Nissa *versus* Eunômio de Cízico e seus discípulos, os Eunomianos.

A intertextualidade abrange as relações que os elementos de um discurso tem entre si e entre outras formações discursivas, ou seja, segundo Helena N. Brandão é a relação do discurso com o seu Outro, pois o “universo discursivo é dotado de uma intensa circulação [...] ocorrendo trocas bastante diversificadas conforme os discursos e as circunstâncias concernidas” (BRANDÃO, 2004, p.94-95). Essa “intercambialidade”, utilizando o termo adotado por Brandão, nos remete a outro(s) discurso(s).

Para o estudioso francês, Dominique Maingueneau, a intertextualidade é uma propriedade constitutiva de todo texto e pode ser detectada a partir de suas relações implícitas (para nós, indiretas) e explícitas (para nós, diretas) que um texto ou um grupo de textos possuem com outros (MAINGUENEAU, 2002, p.327).

Dessa forma, a compreensão dos testemunhos do Nisseno se deu em separar os discursos e epístolas de sua autoria, de Basílio e do Nazianzeno como

documentação indireta à problemática niceno-eunomia exposta no testemunho direto *Contra Eunômio* de Gregório de Nissa. Na medida em que intercambiamos as seleções, mesmo que de documentos diferentes, estaremos executando a intertextualidade.

Enfim, para melhor sistematização do trabalho, dividimos esta Tese em três capítulos, em que nossa argumentação esteve sempre atenta à forma como as historiografias que tivemos acesso (nacional, francesa, britânica, estadunidense e ibérica) trataram as questões ressaltadas.

O primeiro capítulo foi destinado à documentação que utilizamos nessa pesquisa, a saber: testemunhos de Gregório de Nissa, bem como o discurso principal de nossa análise, o *Contra Eunômio* (Livro 1) e a circulação de cartas entre os três capadócijs. Nesse capítulo também teve lugar a problematização sobre os gêneros literários da Antiguidade Tardia e a sua relação com os discursos do Nisseno.

No segundo capítulo, após a coleta realizada nos *corpora documenta*, intentamos reconstruir a trajetória político-religiosa de Gregório de Nissa, bem como dialogar com a historiografia acerca desse Padre Capadócio. Além disso, também trabalhamos com o espaço geográfico como solidificador das redes de sociabilidade do bispo. Sendo assim, investigamos a Província da Capadócia e sua relação com as outras cidades do Império Romano enquanto local de produção e circulação do discurso principal de nossa análise. Neste capítulo é que intentamos entender o contexto político-religioso do recorte espaço-temporal pretendido.

Finalmente, no terceiro capítulo, foi possível fazermos uso de todas as informações colhidas no texto: os testemunhos de Gregório de Nissa e, no contexto, a historiografia do período e os demais testemunhos para a realização da análise do discurso *Contra Eunômio* (Livro 1), dentro da querela niceno-eunomiana, ou seja, dentro do recorte cronológico que alcançamos baseados na datação dos testemunhos selecionados. Com isso, utilizamos a intertextualidade entre as categorias diretas e indiretas, para demonstrarmos nossos resultados e, assim, decodificarmos nossa hipótese dando ênfase a problematização do exílio de Gregório de Nissa; produção e circulação do *Contra Eunômio* e nomeação de Gregório como “restaurador da fé nicena” em 381 d.C., ou seja, a verificação de que

o *Contra Eunômio* foi fundamental para a autopromoção e autoafirmação do Nisseno.

Com o propósito de auxiliar na compreensão de nossos argumentos é que trabalhamos com anexos de mapas e apêndices, como o Catálogo da correspondência dos Padres Capadócijs utilizadas nesta investigação.

CAPÍTULO 1

CAPÍTULO 1

GREGÓRIO DE NISSA CONTRA *EUNÔMIO* E OS GENÊROS LITERÁRIOS NA ANTIGUIDADE TARDIA

1.1. Considerações Preliminares

No ofício do historiador, a relação do antiquista com os documentos é bastante particular: um tratamento documental mostrou-se imprescindível para conseguirmos retirar e interpretar os dados dos testemunhos. Tal trato com textos antigos deve envolver uma análise da tradição dos manuscritos; da *paideia* do período; das redes de sociabilidade e do contexto político-cultural de sua produção; e, quando detectável, de sua circulação; ou seja, a crítica documental deve observar as características internas e externas do discurso (FUNARI, 2003, p.13).

Dentre as externas, a tipologia do documento será de primazia importância para nós, pois dentre as obras de Gregório de Nissa, sobre as quais recairão nossas análises, encontram-se vários gêneros de escrita, comuns à antiguidade. Portanto, faz-se necessário entender cada tipo de documento a fim de alcançar a interpretação que buscamos a partir das informações que retiramos do testemunho.

Com o intuito de atender a nossa hipótese, ou seja, entender o discurso *Contra Eunômio* de Gregório de Nissa, enquanto tática de comunicação, almejando seu fortalecimento pessoal após um momento de prisão e de exílio, selecionamos outros testemunhos de sua autoria que nos auxiliam a compreender o discurso em questão. Dessa forma, buscamos outros documentos para extrair dados que nos assessoraram a decodificar a nossa problemática. Nesse sentido, dentre a vasta produção escrita da autoria de Gregório de Nissa que chegou até nós, selecionamos os seguintes testemunhos por conterem dados específicos sobre o recorte temático e temporal pretendido e, conseqüentemente, retratado nessa tese: 30 cartas, sendo 28 de sua autoria e 2 missivas endereçadas a Gregório e a obra laudatória à sua irmã, *Vida de Santa Macrina* (VSM).

Por meio da correspondência de Gregório pudemos construir cronologicamente a hipótese, conhecer etapas importantes de sua vida, bem como os meandros da produção e circulação do discurso *Contra Eunômio*. Já a obra *Vida de Santa Macrina*, foi escrita entre os anos de 381-383 d.C., temporalidade concomitante ao período de produção e circulação do *Contra Eunômio*: a partir desse fato, encontrarmos valiosas informações sobre a querela na qual esteve envolta a produção do discurso em questão. Adicionam-se a isso várias passagens autobiográficas nem que Gregório narra, ao falar da irmã, episódios importantes de sua própria trajetória.

Pelos mesmos motivos apontados acima, acrescentamos os subsídios encontrados nos testemunhos do seu irmão Basílio de Cesareia, em seu discurso *Contra Eunômio* e em suas cartas; nas missivas de seu amigo Gregório de Nazianzo e no discurso *Apologia* do próprio Eunômio de Cízico.

Logo, esses testemunhos episcopais de Gregório de Nissa, Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e Eunômio de Cízico configuram-se como documentos indiretos¹ à nossa problemática central envolvendo o documento direto sobre a querela aqui analisada, o *Contra Eunômio*.

A relação entre o documento e o historiador e, conseqüentemente, a análise documental já foram muito discutidas na e pela historiografia. Em um primeiro momento, observamos uma abordagem mais tradicional e positivista, na qual somente os fatos colocados em uma ordem cronológica, em busca das origens, foram considerados históricos. De um momento historiográfico em que a fonte falava por si, o tratamento documental passou a preocupar-se com problemáticas relacionadas com a produção, circulação, influências e contexto para interpretação dos documentos.

Acreditamos que essa preocupação com outros elementos interpretativos subjacentes ao tratamento documental deve-se, também, à discussão acerca da subjetividade da e na História. Dois antiquistas brasileiros, Norberto Luiz Guarinello e Pedro Paulo Abreu Funari complementam-se ao debater a relação do historiador com

¹ Metodologia confeccionada a partir do exposto na *Introdução* desta Tese. Ver: MAINGUENEAU, 2002; BARDIN, 2002; BRANDÃO, 2004.

os vestígios por ele estudados, no intuito de desvincular o ofício do historiador como mero relator do passado, pois “de fato, não se deve confundir *passado* e *relato do passado*” (FUNARI, 2003, p.16. Grifos do autor). Nesse sentido, “Tais vestígios [...] não são o próprio passado, mas algo bastante diferente. Não são representativos do que aconteceu de um modo uniforme ou regular [...], são necessariamente descontínuos e desconexos” (GUARINELLO, 2003, p.43; 45).

Ora, se é o próprio historiador que deve dar sentido, continuidade e conexão à documentação por meio de sua interpretação, o sujeito passou a ter um papel primordial no fazer História. No tocante a essa compenetração do olhar do sujeito na História, Funari nos corrobora:

A aceitação da subjetividade da História deve ser ligada a dois processos da vida intelectual do século XX. Em primeiro lugar, ao influxo da Filosofia deve ser creditada a difusão da própria noção de subjetividade. Todo conhecimento, não apenas, nem especificamente, o *conhecimento do passado*, mas toda a compreensão resulta de *sujeitos do conhecimento* (FUNARI, 2003, p.17-18. Grifos nossos).

Nesse ínterim, se, em tal primeiro processo relatado por Funari, é que se apoia nossa tentativa de relacionar subjetividade aos novos elementos ligados à crítica documental; é no segundo processo apontado por esse historiador que se pontua a importância de entender as circunstâncias de produção, conteúdo e circulação do documento, como podemos verificar abaixo:

Paralelamente à filosofia, a linguística e a semiótica viriam influenciar, decisivamente, o estudo de todas as ciências, em particular as humanas. A noção de que todo conhecimento expressa-se, necessariamente, como um *discurso* implicou o reconhecimento da importância de sua autoria e de seu público, assim como da forma e conteúdo desse discurso (FUNARI, 2003, p.18. Grifo do autor).

Nessa tentativa de vincular História-documentos-passado-subjetividade, com a análise da documentação, é que explicamos nosso alvitre nesse capítulo, dedicado à documentação, bem como detalhamos o que entendemos como tratamento documental. A tentativa de compreender a *paideia* do século IV d.C. e

compor a trajetória político-religiosa de Gregório de Nissa via documentação, incitou-nos a colher os dados (apresentados nesse capítulo) para, enfim, construirmos a trajetória político-cultural de nossa personagem (capítulo 2) e colaborar para a interpretação de nossa problemática (capítulo 3): o conflito político-religioso entre Gregório de Nissa e os Eunômianos a partir de nosso discurso alvo, *Contra Eunômio*, tentando vincular tal discurso ao seu contexto de produção.

1.2. Gêneros Literários nas obras de Gregório de Nissa

Começamos esse tópico com uma assertiva: acreditamos que os gêneros de escrita na Antiguidade Tardia não tinham um molde fechado, sem nenhuma possibilidade de haver, em alguns testemunhos, elementos de outros gêneros imbricados dentro de um texto. Ao realizarmos o tratamento documental dos discursos selecionados de Gregório de Nissa intentaremos mostrar a inter-relação entre a miscelânea de características discursivas com o momento em que os testemunhos foram escritos; afinal, entendemos a Antiguidade Tardia (séc. III-VII d.C.) como

[...] um período da História que não é nem o fim de um mundo, nem o começo de outro, mas tudo isso ao mesmo tempo, principalmente, um período possuidor de sua própria identidade, de sua irredutível singularidade, que se deve estudar por ele próprio (CARRIÉ, 1999, p.25).

Sendo assim, conforme já apontado, tal visão, referente a essa temporalidade histórica, abarca práticas de rupturas e de continuação, possibilitando-nos encontrar na retórica um elemento de continuidade, haja vista que

[...] podemos ver nas disputas doutrinárias do século IV uma série de esforços continuados para resolver estas questões – focalizando exatamente na linguagem religiosa e envolvendo, inevitavelmente, a reabertura das questões platônicas sobre a linguagem, significado e descrição. Mais recursos foram utilizados através de tropos figurativos como metáforas e símiles e com estes, os paradoxos.

Estas características estavam arraigadas a todos os tipos formais de discursos religiosos e inerentes à linguagem cristã (CAMERON, 1994, p.170).

A partir dessas visões, acordamos que os discursos cristãos acoplaram à retórica clássica uma linguagem religiosa, adaptando e transformando-a a seus propósitos e, como assinalou Carvalho (2010, p.28), o orador tornou-se “porta-voz dos interesses do grupo social a que pertencia”. Para nós, tal grupo social configura-se em grupos cristãos, sejam eles nicenos ou arianos eunomianos.

Ainda nessa interpretação, se, do final do II século d.C. até meados do IV século da mesma era, podemos visualizar um “*l’Empire romain en mutation*”, como Carrié (1999) assinalou, será que não podemos entender a própria retórica, característica intrínseca ao modo de discussão dos antigos, seja na oratória ou em um texto escrito, inserida, igualmente, em um processo de mutação? Compreendemos que sim, haja vista a miscelânea de elementos de vários gêneros discursivos que encontramos nas obras de Gregório de Nissa, conforme discutimos adiante.

O que podemos inferir é que o gênero de escrita, escolhido e selecionado por determinado autor, além de apresentar características definidas, se relaciona com o contexto histórico em que ele se encontra. Em uma via de mão dupla, o tipo de veículo em que um texto escrito está inserido é influenciado e, ao mesmo tempo, influencia a sua temporalidade.

No tocante às temporalidades presentes no ofício do historiador, Rémond (2003, p.14) apresenta três tempos distintos que devem ser levados em consideração pelo historiador: as temporalidades de quem escreve, a do momento em que se escreve e, por último, a temporalidade sobre o momento, propriamente dito, que se escreve. A partir dessas informações, estendemos essas temporalidades ao texto escrito antigo. Em nosso entendimento, a primeira temporalidade diz respeito à longa duração, pois o autor leva para o seu texto tudo o que o compõe enquanto ser humano: sua memória desde seu nascimento, seu aprendizado retórico, seu pertencimento social e a *paideia* que circulava naquele momento; a segunda, do momento em que escrevemos, pertence à curta duração, uma vez que o momento da escrita em si é mais rápida e efêmera quando

comparada à temporalidade anterior; e, por fim, o tempo sobre o qual escrevemos é variável pois pertence, em nosso entendimento, a média e longa duração, já que tal temporalidade está relacionada aos nossos objetivos e hipóteses ligadas aos fatos que são narrados. Portanto, a temporalidade inserida em um texto escrito representa, para nós, a inter-relação dessas três apresentadas e quaisquer tentativas de entendimento sobre a forma de escrever da Antiguidade deve perpassar a relação do texto com o seu contexto.

No que diz respeito a essa aproximação entre contexto histórico e gêneros de escrita, podemos notar que o imbricamento de tipos de textos não é passível de nota somente nos estudos concentrados na Antiguidade Tardia. A historiadora Natália Frazão José, em suas pesquisas acerca da construção da imagem do Imperador Augusto, a partir de vários testemunhos do período do Principado Romano, nos esclarece:

Existe certo nível de dificuldade em estabelecer diferenças entre gêneros na Antiguidade romana. É certo que cada gênero possui as suas especificidades. No entanto, o contato permanente entre estes e as múltiplas relações estabelecidas entre os homens dos saberes e, por sua vez, entre estes e seus públicos, permitiam trocas, apropriações, reapropriações e recriações literárias. Toda essa situação favorecia a criação de obras com marcas predominantes, mas permeadas por um, dois ou, até mesmo, mais gêneros. Esse é o caso de Veléio Patérculo (p.31-32). O estilo velleiano reflete a receptividade do autor para com vários estilos literários, demonstrando um peculiar padrão biográfico [...]. Sua obra agregaria aspectos de outros estilos, tais como a retórica, o panegírico e o breviarismo, todos presentes em Roma do século I d.C. e, na maioria das vezes, diferentes em seus cernes. Desta forma, tratar-se-ia de uma obra híbrida, com vários padrões de escrita [...] (JOSÉ, 2012, p.31).

Como podemos perceber, ao longo do processo histórico, as investigações das variadas especialidades de nossa disciplina também tem procurado relacionar o tipo de escrita ao contexto histórico. A título de exemplificação, citamos os estudos sobre o gênero biográfico apresentado por Philippe Levillain:

[...] a biografia pode ser um empreendimento de homologação seja do conhecimento adquirido, seja das ideias prontas sobre um homem, seja das *relações entre um sistema político e a coletividade* (LEVILLAIN, 2003, p.175. Grifo nosso).

Logo, essa inter-relação de elementos de diferentes gêneros literários que encontramos no testemunho de Gregório de Nissa, longe de ser uma imprudência sofística, configura-se, em nossa opinião, como um reflexo do processo de mutação que o Império Romano estava vivenciando em todas as esferas da sociedade. Sejam elas políticas, econômicas, religiosas, administrativas, e/ou militares.

Consonante nessa discussão, Renan Frighetto (2009) parte dos conceitos de *reformulação* e *readequação* para analisar as mudanças que ocorrem no processo histórico. Para esse historiador da Antiguidade Tardia, ambos os conceitos

[...] partem da ideia de mudanças que são perceptíveis pela leitura das fontes históricas e a sua correlação ao contexto em que as mesmas foram produzidas. Dessa forma podemos averiguar como se deu, por exemplo, a reformulação do pensamento e das ideias políticas forjadas, num primeiro momento, no mundo clássico greco-romano e como estas foram *aproveitadas* pelos pensadores de períodos históricos posteriores (FRIGHETTO, 2009, p.102. Grifo do autor).

Sendo assim, a partir do exposto, por que não dizer que o próprio discurso escrito estava em *mutação*, *readequando-se*, *reformulando-se*, modificando e influenciando o modo de escrever dos antigos? É o que tentaremos mostrar juntamente com o Tratamento Documental dos discursos do Nisseno.

1.3. Documentação de Gregório de Nissa indireta à análise da contenda

O embate discursivo ocorrido entre Eunômio de Cízico e Gregório de Nissa relaciona-se com vários aspectos da sociedade do século IV d.C., a saber, os específicos para essa pesquisa histórica: o debate teológico-doutrinário propriamente dito, a hierarquia eclesiástica, os funcionários administrativos, a legislação e o próprio Poder Imperial. Vários testemunhos referentes a esses

acontecimentos chegaram até nós por meio de discursos e cartas. Por mais que não transmitam dados específicos da nossa problemática central, essa documentação que aborda indiretamente o tema nos trará subsídios importantes para melhor compreendermos a questão e tentarmos preencher algumas lacunas sobre a temática. Dessa forma, abordaremos outros testemunhos do próprio Nisseno que, de forma implícita, traz à tona assuntos pertinentes ao tema.

1.3.1. Apontamentos sobre a atividade epistolar de Gregório de Nissa

Dentre os Padres Capadócijs, o epistolário de Gregório chegou até as nossas mãos em número reduzido quando comparado com o conjunto de correspondências dos outros dois bispos. Logo, o testemunho deixado pelo Nisseno em suas correspondências é considerado pequeno, em um total de 28, quando comparado às correspondências de Basílio de Cesareia e Gregório de Nazianzo, respectivamente 366 e 249 missivas².

As cartas eram consideradas tão importantes quanto discursos, homilias e sermões durante o século IV d.C., pois, assim como os panegíricos, as missivas eram vistas como documentos oficiais vigiados de perto pela esfera imperial. A carta como se entendeu durante muito tempo, “como um escrito efêmero, de ocasião, com a finalidade exclusiva de substituir uma conversa oral que não pode se realizar por causa da distância” (DROBNER, 2003, p.182) só foram igualmente preservadas na Antiguidade casualmente. Esse fato não indica a sua inexistência, mas poucas foram preservadas ou pelo interesse de seu conteúdo, ou pelo próprio material, menos durável, em que foram escritas³.

Apesar do *cursus publicus* ter sido uma infraestrutura criada pelo Imperador Augusto a fim de garantir o transporte seguro de pessoas importantes, alimentos, recursos de guerra e mensagens oficiais (BASLEZ; ANDRÉ, 1993), com a afirmação

² A coleção de cartas, ou seja, a compilação de missivas de Gregório de Nissa é de 30 cartas, sendo 28 de sua autoria e 2 destinadas a ele. A coleção do Basílio contempla 366 missivas, das quais várias autenticidades foram discutidas. Na compilação das epístolas de Gregório de Nazianzo encontra-se 249 cartas, das quais 244 são de sua autoria.

do discurso cristão e toda a malha administrativa que se criava a partir dela, tal infraestrutura passou a ser utilizada, igualmente, para o transporte de escritos oficiais e de autoridades religiosas. Como exemplo, pode ser citado o primeiro Concílio Ecumênico, ocorrido em Niceia (325 d.C.), convocado pelo Imperador Constantino que disponibilizou para os bispos de várias regiões do Império Romano o *cursus publicus* para sua locomoção.

Como pudemos perceber, tratou-se de um artifício oficial, ao qual os eclesiásticos tinham acesso. Porém, não queremos dizer que não existiam outros meios de enviar cartas. Hubertus Drobner (2003) nos traz notícias que a remessa de cartas particulares também poderia ocorrer por meio privado utilizando-se de escravos. Tais mensagens poderiam ser escritas ou, até mesmo, orais.

O *cursus publicus* não era somente o correio imperial e, de fato, era vigiado pelo poder central tal como Gregório de Nissa nos legou essa informação em sua carta 2:

Então, como o tão piedoso Imperador nos possibilitou as facilidades para o trajeto graças ao transporte público [δημοσίον ὄχηματος], sofremos somente o necessário comparado a outras formas de fazer o mesmo trajeto, pois o transporte foi para nós como uma igreja e um mosteiro, nos quais, durante todo o percurso oramos e jejuamos pelo Senhor (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 2,13 datada após 381 d.C.).

Um estudo da francesa Claire Sotinel (1998) acerca do poder do Bispo nas cidades no século IV d.C., nos levou a repensar sobre uma ideia que sempre tivemos acerca da Antiguidade Tardia: a indissociabilidade total entre o público e o privado⁴. Ao apontar três categorias de trabalho exercidas sob a autoridade do Bispo, a saber: serviço pessoal e doméstico, tarefas ligadas ao patrimônio da igreja e afazeres ligados à organização da igreja; Sotinel (1998, p.106) propõe que algumas práticas faziam parte da esfera particular do clero sem nenhuma outra analogia na estrutura imperial. Ao encontro dessa interpretação está a pesquisa de Éric Rebillard

³ Sobre o tipo de carta e sua relação com o material utilizado para sua circulação (tabuinhas de madeira, papiro, pergaminho e outros materiais duráveis) ver: DROBNER, 2003, p.182-187.

⁴ Em nossa Dissertação de Mestrado (PAPA, 2013) essa ideia de indissociabilidade aparece como contexto do embate discursivo entre os Bispos Eunômio de Cízico e Basílio de Cesareia; entretanto, na presente tese, estamos repensando a temática, conforme o exposto.

(1998) sobre a relação do Bispo e da cidade no século IV d.C. a partir da correspondência de Agostinho de Hipona:

Outro resultado da releitura da correspondência de Agostinho é mostrar que, claramente consciente de ser uma “pessoa privada”, ele é cuidadoso ao demarcar os limites entre a autoridade do bispo sobre um cristão e de um poder de um magistrado (REBILLARD, 1998, p.151. Grifo do autor).

Logo, percebemos não se tratar de uma distinção entre as esferas pública e privada e sim uma proposta de aceitar que poderiam existir certas práticas que permaneciam dentro da própria estrutura hierárquica religiosa e que, enquanto privada – nessa proposta supracitada – permanecia dentro do clero. Henry Chadwick (1980, p.2) também chama a atenção para os vários tipos de privado. Ao analisar um caso específico, o estudioso declarou que “a organização interna da comunidade cristã de Coríntio não era, e nem poderia ser, uma matéria puramente privada”.

Somos conscientes da dificuldade em distinguir, dentre todas as relações externas das igrejas, aquelas que dizem respeito aos afazeres oficiais daquelas que envolvem as relações pessoais entre os bispos. Todavia, o próprio *cursus publicus* nos parece um bom exemplo e passível de ser detectado. Quando os bispos utilizaram o meio de transporte disponibilizado pelo Imperador Constantino na ocasião do Concílio de Nicéia de 325 d.C., para nós, tratou-se claramente de uma disponibilidade oficial desse recurso. Sendo assim, o testemunho de Gregório de Nissa, na carta 2 supracitada, também nos corrobora, pois ele pôde utilizar o transporte em outra ocasião porque o “tão piedoso Imperador possibilitou”. Portanto, “quando o governante coloca à disposição dos bispos o *cursus publicus* ou uma escolta armada, é de fato, antes de tudo, um gesto político” (SOTINEL, 1998, p.122).

Entretanto, também é interessante notar o uso cada vez mais crescente, por parte dos bispos, desse artifício oficial para enviar cartas pessoais. Em quaisquer coleções de cartas, de qualquer personagem cristão durante o século IV d.C., nós teremos ao menos uma missiva de cunho pessoal. Porém, os casos devem ser particularizados já que “a constante utilização de funcionários imperiais aparece como uma novidade importante que deve ser investigada” (SOTINEL, 1998, p.114).

Cabe ressaltar, que a distinção de algumas práticas públicas e privadas por meio das cartas, já havia sido apontada por Martin R. P. McGuire no clássico artigo intitulado *Letters and Letter Carriers in Christian Antiquity* publicado em 1960. O estudioso designa às cartas o principal papel de propagador do cristianismo no Império Romano (MCGUIRE, 1960, p.150).

Faz-se necessário ressaltar que, por esses motivos, a circulação de cartas na Antiguidade e, no nosso caso, no século IV d.C., ocorreu de forma bem distinta da que conhecemos hoje, pelo denominado correio. Entretanto, muitas reflexões realizadas por historiadores, que não são propriamente antiquistas, têm contribuído para entender a carta enquanto documento histórico. Este é o caso do debate proposto pela historiadora Teresa Malatian (2009, p.203), ao afirmar que “a valorização da experiência individual pela historiografia tem levado os historiadores ao interesse pelas cartas como objeto de investigação em lugar de considerá-las apenas fonte de informações”. Apesar de a referida autora abordar essa temática das cartas a partir da contemporaneidade, acreditamos que é possível realizar um diálogo com o presente estudo. Malatian nos alerta que, ao utilizá-las como objetos ou fontes, as cartas precisam ser interpretadas a partir das especificidades do gênero epistolar, pois

[...] longe de serem espontâneas, as cartas ocultam e revelam seus autores conforme regras de boas maneiras e de apresentação de si, numa imagem pessoal decodificada [e] adquiriram uma dimensão cada vez mais normatizada em preceitos de forma e conteúdo, conforme a posição social dos correspondentes (MALATIAN, 2009, p.197-198).

No tocante à preocupação com a normatização da escrita, na antiguidade, as cartas deveriam ser confeccionadas a partir das mesmas regras retóricas que os discursos, homilias e tratados. Gregório de Nazianzo nos informa em uma missiva enviada a Nicóbulo, cuja temática aborda três características, a partir das quais, uma carta deveria ser escrita, a saber: a conveniência/brevidade, clareza e graça. Sobre a “arte de escrever cartas” do Nazianzeno:

Entre aqueles que escrevem cartas, já que tu também me interrogas sobre esse ponto, alguns escrevem mais longamente do que uma carta convém [χρεία] e outros escrevem muito brevemente [συντομία]. Muitos não se atentam à devida medida das cartas. O insucesso é igual, ainda que proveniente de causas opostas. O tamanho das cartas deve ser determinado pela importância do assunto [...]. Quanto à clareza [σαφήνεια], o que tu precisas saber é que deve ser evitado ao máximo possível o tom de uma conversa: a melhor e mais bela das cartas será aquela que utilizará o profano⁵, assim como todo homem instruído [...]. Não é oportuno que uma adivinhação seja fácil de entender e uma carta necessite de interpretação. A terceira qualidade das cartas é a graça [χάρις]. Esta nos assegura de não escrever de maneira brusca, desagradável e sem elegância. As figuras de estilo são admitidas, mas em pequeno número [...]. Minha conclusão é a que espero dizer a alguém habilidoso: não deixe de utilizar a graça e a clareza. Isto é o que nós enviamos, em forma de carta, sobre a arte de escrever cartas. Do resto, tu aprenderás pela prática, pois tu tens boa vontade e tuas habilidades nesse assunto te ensinarão (GREGÓRIO DE NAZIANZO, Carta 51 datada entre 384-390 d.C. enviada a Nicóbulos).

Com o excerto da carta de Gregório Nazianzeno acima mencionado, podemos perceber que o gênero epistolar fez parte das práticas culturais presentes na Antiguidade como, por exemplo, a maneira que os antigos construíram e elaboraram seus textos.

Logo, a correspondência é um ritual social bem definido na Antiguidade Tardia, praticada por vários grupos letrados, “conscientes de si e de um código de intercâmbio epistolar” (REBILLARD, 1998, p.128) que se fez necessário para administrar as relações sociais⁶. Dentro desses códigos e rituais sociais, ressaltamos o papel da carta no período: a supressão da ausência física pela substituição da pessoa pela carta⁷. Sobre esse assunto, citamos a carta 197 de Basílio de Cesareia:

⁵ Acreditamos que Gregório de Nazianzo se refere à retórica clássica, repassada pelos textos platônicos e neoplatônicos.

⁶ Por relações sociais estamos incluindo todas as relações que podem ocorrer nessa sociedade, nesse momento e local, tais como: política, religiosa, administrativa, militar, jurídica, dentre outras. Ver: *Introdução*, p.36.

⁷ Sobre o assunto ver: MCGUIRE, 1960, p.184.

Grandes e numerosos são os dons do nosso Mestre, cuja magnitude nós não podemos medir. Mas o maior dom que Ele deu aos homens é o que eu recebo agora. Ele nos permite, apesar da distância considerável que separa nossas localidades, estar unidos em pensamento por esta carta (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 197 datada em 375 d.C., enviada ao Bispo Ambrósio de Milão).

Nesse sentido, despontaram muitos estudos de investigação de relações interpessoais pelas cartas, abstraindo-se assim, a presença essencialmente física. Dessas investigações surgiu a proposta de Claude Lepelley (1998, p.19) em tangenciar as relações que envolvem um Patronato Clássico a partir de seu prestígio social e fortuna pessoal com aquelas relações que envolvem o prestígio religioso, protagonizadas pelo Bispo⁸. Para nós, várias relações evidenciadas nas cartas de nossa pesquisa podem ser vistas nessa perspectiva como, por exemplo, quando um bispo pede algum favor para um funcionário ou, estando em uma situação de prestígio, fornece segurança ou apoio para algum leigo com “problemas com o tribunal ou o fisco” (CHADWICK, 1980, p.8)⁹.

No tocante as relações interpessoais, pelo intermédio das cartas entre os próprios membros religiosos, o conceito de *amicitia*, diferenciado do de Patronato, também pode nos auxiliar a entender essas relações mantidas à distância que resultaram em práticas singulares dentro do Império Romano até aquele momento. Sobre a *amicitia* epistolar:

A carta de recomendação é, por excelência, o meio de manutenção e construção da *amicitia*, cujo papel foi primordial no funcionamento da sociedade, especificamente no exercício da justiça onde ela será uma referência. Participar de uma carta de recomendação, beneficiando-se ou recebendo, implica em um jogo de troca bastante complexo (REBILLARD, 1998, p.136).

⁸ Continuamos com a proposta de Lepelley na ocasião do capítulo 2, em que teve lugar a discussão sobre o papel do Bispo, haja vista que a função de *patronus*, assumida pelos papéis episcopais a partir de meados do século IV d.C., inclinará por defender os pobres. Tal inclinação auxiliou na composição do conceito de filantropia religiosa nesse período. Peter Brown (1980, p.20) apresenta um cenário no qual a relação *patronus – cliens* foi redesenhada para atender às necessidades da estrutura religiosa que estava se formando e afirmando. Outro papel de *patronus* que nos debruçamos foi em relação à cidade, na forma da construção de hospitais (tal qual Basílio fez para a cidade de Cesareia) e santuários (como o descrito na carta 25 de Gregório na cidade de Nissa), dentre outros. Na relação do Bispo enquanto *patronus* da cidade, outras relações podem ser averiguadas como, por exemplo, a ligação entre o alto nível social dos Bispos e a tentativa das famílias aristocráticas em perpetuarem o seu poder na cidade; o que Chadwick (1980, p.9) chamou de bispados hereditários.

⁹ É o caso da Carta 7 escrita por Gregório de Nissa retratada no Capítulo 2.

Faz-se necessário atentarmos para a própria relação *amicus-amicus* entre dois religiosos. Não necessariamente a troca de cartas entre dois religiosos poderia estar envolta na relação de *amicitia*. A estrutura-hierárquica que estava se formando e afirmando em volta do cristianismo, influenciada como nenhuma outra pelo crescente aumento de cargos administrativos do século IV d.C., diferenciou cada vez mais os cargos, prestígio e busca por *ambitio* entre os religiosos (BROWN, 1980, p.19). Assim sendo, seria possível a construção da relação *patronus-cliens* entre religiosos. Essa última, ligada à *ambitio* dos bispos, principalmente oriundas de famílias aristocratas, torna-se extremamente plausível o uso do conceito de *cursus honorum* para o episcopado, que Lepelley (1998, p.23) utilizou para relatar o cenário do início do século V d.C. na Hispania.

Consideramos a possibilidade de utilizar essas relações entre *amicus* – *amicus* e *patronus* – *cliens* para análise das epístolas que envolvem eleições episcopais, pedidos de convencimentos, solicitação de propaganda de alguma ideia ou doutrina, dentre outras que procuramos apontar no decorrer da presente Tese.

A atividade literária epistolar de Gregório de Nissa que temos acesso vai de aproximadamente 376 d.C. até 394 d.C. (data considerada de sua morte) representando assim, um tempo relativamente curto, no qual todas as cartas datam de seu período episcopal, já que sua ordenação como Bispo da cidade de Nissa ocorreu em 371 d.C. Ressaltamos que a datação supracitada é estimada, pois existem cartas que não foram possíveis de ser registradas no tempo¹⁰.

De acordo com Pierre Maraval, tradutor da obra que utilizamos¹¹, esse testemunho de Gregório de Nissa representa um corpus bastante diversificado, nos quais podemos detectar pequenos bilhetes, cartas “perfeitamente consistentes” e longas missivas cujos tamanhos supera o próprio gênero epistolar (MARAVALL, 1990, p.15).

¹⁰ O leitor pode acompanhar a datação e numeração das missivas selecionadas na tabela com a catalogação das cartas. Ver: Apêndice 1. Catálogo de Cartas dos Padres Capadóciolos.

¹¹ Edição bilingue Grego/ Francês traduzida e comentada por Pierre Maraval pela *Les Éditions du Cerf – Sources Chrétiennes*.

Apesar de considerado um testemunho que representa um curto espaço de tempo, quando associado a outros documentos de Gregório, ou até mesmo de seus contemporâneos, podemos extrair valiosas informações a respeito da *paideia* do período, carreira epistolar, teologia e de sua participação em conflitos com outros grupos de cristãos do período e local em que atuou. É o que Drobner nos confirma, ao debater acerca das cartas do Bispo Cipriano de Cartago (aproximadamente início do séc III-259 d.C.):

Uma coleção deste tipo que, a partir do séc. IV, passa a ser conservada com mais frequência, proporciona-nos uma visão direta sobre as pessoas dos autores, sobre a história da época e sua teologia, representando assim uma das mais valiosas fontes da patrologia (DROBNER, 2003, p.180).

Sendo assim, tal testemunho nos fornecerá pistas para entender a trajetória de Gregório de Nissa, bem como compreender nosso discurso alvo. Nossa opinião vai ao encontro da interpretação de Maraval quando afirma que a correspondência do Nisseno:

[...] é uma das fontes mais ricas para se conhecer certos aspectos da vida e da personalidade de Gregório. As cartas permitem demarcar, mesmo que com certa imprecisão cronológica, algumas etapas de sua carreira episcopal, fornecendo-nos informações sobre suas atividades: a correspondência do bispo nos permite, até certo ponto, traçar um retrato desse homem que ao mesmo tempo em que foi um bispo, configurou-se como um verdadeiro intelectual para sua época (MARAVAL, 1990, p.17).

Apesar de ser o testemunho sobre o qual podemos encontrar mais informações acerca da trajetória biográfica de Gregório de Nissa, os dados ainda são poucos quando comparados aos dos outros dois capadócijs. Tal qual a autora australiana Anna M. Silvas, responsável pela compilação das cartas do Nisseno em língua inglesa, nos esclarece:

Qualquer tentativa de entender a vida de Gregório de Nissa esbarra nas lacunas do registro documental. Nós não possuímos centenas de cartas de sua autoria que possam nos auxiliar como ocorre com a trajetória de Basílio. Nenhum contemporâneo, ou amigo, escreveu

um epítome, biografia ou encômio de sua vida como o fez Gregório de Nazianzo para Basílio; ou Gregório de Nissa para sua irmã Macrina [...]. Os testemunhos que sobreviveram de Gregório não são ricos em passagens autobiográficas como as cartas de Basílio e os longos poemas que Nazianzeno escreveu sobre sua própria vida. Além de serem poucos, os dados biográficos de Gregório de Nissa, que sobreviveram, fornecem-nos somente informações alusivas de sua vida (SILVAS, 2007, p.1).

No tocante à transmissão das cartas, Maraval (1990, p.53) nos informa que o estudo da tradição dos manuscritos mostra o caráter heterogêneo da correspondência de Gregório. Não existe nenhum *corpus* que congregue todas as cartas, principalmente no tocante as cartas 1, 2 e 3, que possuem cada uma, sua própria tradição.

As compilações críticas, mais atuais que tivemos acesso foram as traduções francesa e holandesa. A primeira foi publicada pela *Les Éditions du Cerf – Sources Chrétiennes* em 1990, cujas introdução, texto crítico, tradução e notas foram feitos por Pierre Maraval. Trata-se de uma obra bilíngue, grego-francês, compreendendo 30 cartas, 28 de autoria de Gregório e 2 endereçadas a ele. A outra foi publicada pela editora *Brill* em 2007, cuja introdução, tradução e comentários foram feitos por Anna M. Silvas que, por sua vez, utilizou-se da compilação italiana de Giorgio Pasquali (1925) para a tradução. Desta forma, representa uma compilação em que o autor apresenta somente o texto em língua inglesa – razão esta que optamos em utilizar, primordialmente, a edição bilíngue grego-francês. Assim como na compilação de Maraval, Silvas apresenta 30 cartas, adicionadas de fragmentos de mais 7 cartas as quais são intituladas de *Supplementary Collection*.

Silvas acrescenta, à edição de Maraval, várias informações sobre a biografia de Gregório, o que acreditamos ter sido possível graças aos novos interesses historiográficos de 1990 até a publicação de sua compilação (2007). Entretanto, no tocante a transmissão do texto e tradição dos manuscritos, sua compilação pouco difere da de Maraval. No decorrer desse item, mostraremos as concordâncias e discordâncias entre eles.

É perceptível que, após a datação ou aproximação de datas referentes às missivas de Gregório de Nissa, nenhuma outra compilação e transmissão do texto se propôs a analisar a coleção de cartas a partir de uma ordem cronológica: não

queremos alterar o número das cartas e sim propor uma ordem de leitura que facilite o entendimento da trajetória político-religiosa de Gregório¹², como ocorreu com o epistolário de outros bispos dessa época.

Conforme Maraval, a carta 1 de Gregório de Nissa sempre esteve compilada no *corpus* de Gregório de Nazianzo, com exceção de dois manuscritos datados do século XVII. A mesma informação aparece em Silvas, sendo datados do século XVI. Concordamos com a compilação francesa, pois é a única que cita a família dos manuscritos e nos fornece maiores informações sobre o assunto, enquanto que Silvas não o faz. Dois manuscritos datam de 1615 e um de 1638. Maraval (1990, p.59) cita que este último, serviu de base para *Patrologiae Graecae* de Jacques-Paul Migne (volumes 44 e 45).

Entretanto, ambos os autores concordam ao afirmar que até a segunda metade do século XX, tal autoria da carta de Gregório de Nissa nunca tinha sido contestada. Em 1925, Pasquali publicou uma compilação de Cartas de Gregório, na qual incluía a Carta 1. Entretanto, em 1961, E. Honigmann e P. Devos publicaram dois artigos revendo a autoria de tal missiva atribuindo-a a Gregório de Nazianzo.

Paul Gallay, tradutor das cartas do Nazianzeno pela *Les Belles Lettres*, três anos depois, em 1964, incorpora tal carta no *corpus* do Nazianzeno, com a numeração 249 com uma nota de rodapé de duas laudas, na qual explica porque concorda com a autoria ao Nazianzeno. Um pequeno excerto sobre a questão: “Esta carta, publicada até o momento na correspondência de Gregório de Nissa, foi reconstituída a Gregório de Nazianzo por E. Honigmann e G. Devos” (GALLAY, 1964, p.139; 171-172).

Na ocasião, muitos especialistas protestaram, a exemplo de Daniélou que, em dois artigos datados em 1966 e 1973, defendeu a autoria da carta ao Gregório de Nissa. Maraval, com o mesmo ímpeto de Daniélou, em 1984 publicou o artigo *L'authenticité de la Lettre 1*. Quando nos informa de tal feito, Maraval (1990, p.55, nota 1) relata que, após a publicação de seu artigo, obteve a concordância da autoria da carta ao Nisseno dos seguintes autores alemães B. Wyss e C. Klock, do

¹² Este é o tópico do capítulo 2, em que tem lugar a confecção e organização das notícias biográficas de Gregório de Nissa.

francês Devos e do próprio Gallay. Podemos entender essas considerações de Maraval, haja vista que a publicação de sua compilação foi feita em 1990, seis anos após a publicação de seu artigo contendo a proposta de autoria ao Nisseno. Desde então, há um consenso em afirmar que tal carta pertence ao Gregório de Nissa, como é percebida a concordância na compilação da *Brill* por Silvas (2007, p.106-107), que adiciona o nome do francês Jean Bernardi e sua obra *La predication des Pères Cappadociens* (1968) na defesa da autoria de Gregório de Nissa. Tal carta foi encaminhada para o Bispo Flaviano, cuja datação é aproximada entre 381 a 383 d.C.

Na missiva 2, cuja temática central permeia sua ida a Jerusalém, tomamos conhecimento de uma viagem que Gregório fez para “reestabelecer a ordem na Arábia e Jerusalém” (Carta 2, 1-2). Dessa forma, essas viagens ficaram conhecidas como *missão na Arábia e Jerusalém*. Além disso, como resposta a uma carta recebida previamente, conforme o primeiro parágrafo da missiva: “Desde que tu me consultaste, meu caro, em tua carta, eu pensei que seria conveniente responder os pontos na devida ordem [...]. (Carta 2,1)”, Gregório de Nissa não aconselha a peregrinação dos sacerdotes e monges a Jerusalém (Carta 2, 3,18).

O destinatário dessa carta é desconhecido e obtivemos acesso a duas possibilidades lançadas na historiografia até o momento, as quais nós podemos detectar e analisar a partir da missiva.

Na primeira possibilidade, a carta *Sobre aqueles vão a Jerusalém* teria um destinatário único: Censitor (xηνσίτωρ), um magistrado responsável pelos impostos taxados aos monges (MARAVALL, 1990, p.107-108, nota 2). Mas Silvas (2007, p.115) chama atenção ao fato de que no período tornou-se usual utilizar títulos de cargos oficiais, tais como *Censor* e *Censitor*, como nomes próprios. Nessa perspectiva encontra-se a segunda possibilidade de destino e público-alvo para essa carta: um monge chamado Censitor¹³, extensível à comunidade monástica, conforme a passagem abaixo pode ser interpretada:

¹³ Dentro da coleção de cartas de Basílio de Cesareia, a Carta 284, datada do seu período de episcopado, ou seja, entre 370-378 d.C., foi endereçada a um tal Censitor, “para assunto dos monges”.

Portanto, meus caros, aconselho aos irmãos¹⁴ a sair de seus corpos para estar com o Senhor¹⁵ por meio das orações, ao invés de sair da Capadócia para ir à Palestina (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 2,18 datada após 381 d.C.).

No fragmento supracitado, também podemos perceber a opinião contrária de Gregório de Nissa sobre as peregrinações aos lugares santos, no caso Jerusalém: o Nisseno aconselha os monges e sacerdotes à transcendência espiritual, por meio da oração e da posterior morte (2 Cor. 5,8) para estarem junto ao Senhor, ao invés de irem fisicamente até a Província da Palestina.

Outra interpretação, a partir dessa segunda possibilidade, leva em consideração algumas linhas que aparecem acrescidas à seção 18, exposta acima, no manuscrito K que Maraval denomina de família mista¹⁶ (1990, p.61). Já Silvas, como contribuição ao assunto, a partir do trabalho de Maraval, utiliza as letras *a*, *b* e *c* (SILVAS, 2007, p.121-122) para identificar mais especificamente a família desse manuscrito, como poderemos ver a seguir. Nesse viés interpretativo, Gregório de Nissa estaria escrevendo especificamente para o monacato feminino, conforme exemplifica o excerto abaixo. Essa interpretação também utiliza a Carta 3, que Gregório de Nissa remete para três monjas, logo após retornar à Capadócia após sua viagem a Jerusalém.

Manuscrito K, família *a* e *b*:

(*a*) Portanto, meus caros, aconselho os irmãos a sair de seus corpos para estar com o Senhor por meio das orações, ao invés de sair da Capadócia para ir à Palestina, (*b*) especialmente as monjas [ἐξαίρετως τὰς μοναζούσας]. É necessário que as virgens mantenham distância dos lugares públicos e das vigílias noturnas, pois eu sei a astúcia da serpente que dissemina seu veneno. As virgens deveriam permanecer cercadas de muralhas de todos os lados e sair de sua casa [τῆς οἰκίας]¹⁷ raramente durante o ano, somente quando as saídas fossem inevitáveis e indispensáveis (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 2,18(*a*)(*b*) datada após 381 d.C.).

¹⁴ ἀδελφοί: membro de um monastério, incluindo monjas.

¹⁵ Ver: 2 Cor. 5,8: “Estamos, repito, cheios de confiança, preferindo ausentar-nos deste corpo, para ir habitar junto do Senhor”.

¹⁶ Ver: MARAVAL, 1990, p.60-67.

¹⁷ Uma dentre várias casas constituintes de uma comunidade cenobítica. Ver: SILVAS, 2007, p.122, nota 68.

Sobre o debate que envolveu os manuscritos da carta 2, Silvas (2007, p.115) nos informa que a controvérsia data do século XVII e adentrou as disputas entre protestantes calvinistas e católicos, devido à temática dessa missiva abordar tópico relacionado às peregrinações para lugares santos, no caso, a cidade de Jerusalém. Esses manuscritos do século XVII colocaram em cheque a autoria de Gregório de Nissa, pois, para os católicos daquela época, sendo um Padre da Igreja, Gregório aconselharia a peregrinação para um lugar santo.

Como podemos observar a temporalidade de disputas entre calvinistas e católicos, durante o processo da Reforma Protestante, influenciou o debate acerca da autoria de tal carta. Enquanto os calvinistas defendiam a autoria ao Nisseno, os católicos negavam, pois, enquanto um dos pilares do dogma trinitário católico, Gregório de Nissa deveria, naquele momento histórico, estar consonante à peregrinação aos lugares santos. Já no século XVIII, Tillemont e D. Maran argumentaram em favor do Nisseno e incluíram tal carta no corpus de Gregório. Tal compilação continuou na edição de 1925 de Pasquali, sobre a qual Maraval (1990, p.60) adicionou à sua interpretação dados de manuscritos dos séculos XVI e XVII que, em sua análise, Pasquali negligenciou.

A correspondência 3 é endereçada para três jovens mulheres, monjas: Eustácia, Ambrósia e Basilissa. Provavelmente, Gregório as conheceu em Jerusalém, durante a missão descrita na carta 2. A temática envolve a problemática cristológica que Gregório foi chamado para resolver na Arábia.

Maraval (1990, p.68) explicita que a tradição dos manuscritos da Carta 3 contém pouquíssimas informações, pois somente um único *corpus* nos mostra sua trajetória. Assim como a carta anterior, esta missiva também aparece nos debates entre calvinistas, uma vez que seu conteúdo também abarca as peregrinações. O manuscrito em questão é datado do século XVII, 1606, cujas edições posteriores, 1615 e 1638, de Migne, se basearam.

A edição de 1925, de Pasquali apresenta muito mais uma preocupação quanto à datação do que a autoria. Silvas (2007, p.123) nos demonstra, utilizando a informação do próprio Gregório, o Bispo estava retornando de uma metrópole, no caso, Cesareia (Carta 3,25), argumentos para fixá-la após 381 e não após 379 d.C.

(Concílio de Antioquia). Ou seja, voltava da missão de Jerusalém, legada a ele no Concílio de Constantinopla (Carta 3,9).

Pelo excerto abaixo podemos perceber episódios que confirmam a datação após 381 d.C. e não após 379 d.C.:

Agora, por toda a terra, a *devoção*¹⁸ é pregada abertamente de maneira idêntica por aqueles que antes combatiam para pregá-la [...] (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 3,9 datada após 382 d.C., enviada para três monjas da cidade de Jerusalém).

No fragmento a seguir, correspondente às últimas seções dessa carta, Gregório menciona a metrópole Cesareia:

Do que somos acusados para ser julgados como pessoas a se evitar? E por que alguns nos revestem de outro altar, como se profanássemos as coisas santas? Este é o motivo do meu coração estar inflamado de ira e tristeza. Eu estou ansioso por voltar à metrópole e retirar a amargura da minha alma escrevendo à vossa caridade (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 3,24-25 datada após 382 d.C., enviada para três monjas da cidade de Jerusalém).

A partir dessa interpretação, defende-se a possibilidade da datação em 382 d.C., pelo fato de não termos notícias que o Bispo tenha participado do Concílio daquele ano em Constantinopla e por ele mesmo relatar sua ida à Cesareia.

Juntamente com a carta 1, a missiva 3 é uma das maiores, em extensão, que nos foi legada da coleção de Gregório de Nissa,. Trata-se de uma carta primordialmente teológica, na qual, em muitas passagens, Gregório expõe a sua cristologia, convergindo, a todo o momento, com o declarado correto no Concílio de Constantinopla de 381 d.C.

Sobre a tradição manuscrita e a transmissão do texto do restante das missivas, Maraval (1990, p.69) nos informa que tais cartas (de 4 a 30) não estão presentes em todas as coleções e nem na mesma ordem. Porém, três *corpora* de manuscritos podem reconstituir o *corpus* atual sendo que o mais antigo data do século XI.

A compilação desse epistolário foi feita pela primeira vez em 1730 por Tillemont e Dom Maran, até a missiva 18. J. B. Carraciolo incorporou as cartas 19 a 25 pela primeira vez em 1731. Já a primeira sequência cronológica foi proposta por F. Muller em 1939 e discutida até a década de 1980, quando, em 1990, foi publicada a primeira edição crítica, bilíngue, compilada por Maraval. Vale ressaltar que somente essas cartas, ou seja, de 19 a 25, apresentam-se no epistolário de forma cronológica.

As cartas 26, 27 e 28, apresentadas na coleção de cartas de Gregório, nos foram transmitidas dentro no *corpus* epistolar de Basílio de Cesareia, como sendo cartas apócrifas trocadas entre o Cesareno e o mestre sofista Libânio. Em 1912, Paul Maas encontrou um manuscrito (Arquétipo P) no qual atribuía as três cartas, uma troca entre Gregório e o sofista Estagírio, mesmo destinatário da carta 9. As edições de Pasquali (1925), Maraval (1990) e Silvas (2007) seguiram nessa direção. Logo, a carta 26 é de autoria de Estagírio enviada a Gregório; as de número 27 e 28 são respostas do Gregório ao sofista.

No tocante a outra carta endereçada a Gregório, a missiva 30, foi encaminhada para o Nisseno pelo seu irmão Pedro, Bispo de Sebástia. Trata-se de uma resposta à carta 29 que Gregório enviou para o irmão caçula.

1.3.2. *Vida de Santa Macrina*

O discurso *Vida de Santa Macrina* (VSM), escrito por Gregório de Nissa, após a morte de sua irmã (379-380 d.C.), pode nos proporcionar valiosas informações sobre a família da virgem Macrina e, sendo Gregório seu irmão de sangue, podemos estender essas notícias biográficas de sua irmã, aproximando-se das suas, caracterizando assim, em alguns momentos, como passagens autobiográficas.

Somos cientes da discussão que permeia os termos biografia e autobiografia propriamente ditos, enquanto denominações contemporâneas. Sobre o assunto:

¹⁸ Segundo Maraval (1990, p.131, nota 3), nessa ocasião, assim como em muitos outros textos o termo εὐσέβεια indica ortodoxia. Na tradução francesa observamos o vocábulo *piété* e na de língua inglesa *piety*.

Dentre as tradições antigas de escrita que costumam ser identificadas pela bibliografia especializada com o termo “biografia”, pode-se destacar: o *bios* (ou de *vita sua*, em latim) que [...] exhibe diferenças consideráveis em relação à noção moderna de biografia; [...] as *hypomnemata*, que estariam para a autobiografia assim como o *bios* está para a biografia. Contudo, os historiadores modernos, infelizmente, nem sempre são rigorosos na observação destas distinções e, com frequência, vertem estas diferentes tradições textuais antigas pelo moderno conceito de biografia (U.G. da SILVA, 2008, p.69).

Levando em consideração essas interpretações e ressalvas, a partir de uma abordagem subjetiva da História, acreditamos que o autor, seja de uma biografia ou não, transmita em seu texto traços de sua própria personalidade e opinião, pois não somos isentos de parcialidades, ainda que almejássemos sê-lo. Dessa forma, tal testemunho do Bispo Nisseno pode nos fornecer dados acerca de sua família, incluindo seu irmão, o conhecido Basílio de Cesareia; a vida de cristãos da época; da liturgia do século IV d.C.; modo de sepultamento e rituais funerários; bem como das regras monásticas e a rotina de um mosteiro. Adiciona-se a essa gama de temáticas os estudos sobre o ascetismo feminino durante o séc. IV d.C., pois Macrina e sua mãe, Emélia, estavam à frente de uma comunidade feminina em Anésio, cidade na qual outro irmão de Gregório de Nissa, Pedro de Sebástia, esteve à frente do monastério masculino (VSM, 5; 7; 11; 12).

No tocante à transmissão do texto, Maraval (1971, p.114) nos informa que nas primeiras edições, a VSM só recebeu a tradução latina, cuja primeira impressão data de 1553. Tratou-se de um compêndio com a vida de 225 santos antigos, sendo muito criticado pela posteridade por seus objetivos apologéticos e polêmicos terem alterado vários trechos. Após outras reedições latinas (1573, 1574, 1581, dentre outras), o primeiro texto em grego antigo foi publicado em 1615 e depois em 1863 pela conhecida *Patrologiae Graecae* de Migne, volume 46.

No que diz respeito à tradução para uma língua moderna, Maraval (1971, p.117) nos esclarece que ocorreu em 1653 para a língua francesa, seguidas pelas traduções russa em 1871, alemã em 1874; grego moderno em 1893; britânica em 1916 e por uma nova edição francesa em 1968, que antecede a de 1971, a qual

estamos utilizando e que se diferencia das outras pelo texto apresentado ser bilíngue e “de forma menos literária do que nas outras edições” (MARAVAL, 1971, p.118). Além disso, essa edição contou com a crítica a partir de novos manuscritos.

Em relação aos manuscritos, a *VSM* chegou até nós por dois caminhos que, segundo Maraval (1971, p.118) representam tradições manuscritas diferentes. No primeiro, a obra esteve preservada dentro da coleção de escritos de Gregório e no outro, na coleção de escritos hagiográficos. Dessa forma, 28 manuscritos da *VSM* (datados entre os séculos IX e XIII d.C.) foram divididos por V. Woods Callahan, em 1952, em duas classes, sendo elas, os escritos de Gregório e os escritos hagiográficos que, por sua vez, foram divididos em famílias. Para a edição que utilizamos, foram acrescentados seis manuscritos, dos quais dois foram apresentados de maneira inédita nessa edição crítica de 1971.

A primeira problemática, que nos deparamos acerca dessa obra, é fornecida por Pierre Maraval, tradutor da obra que utilizamos, edição crítica bilíngue grego/francês das *Les Éditions du Cerf* de 1971, que é também tradutor de outras obras de Gregório dentro da mesma editora. O pesquisador francês nos apresenta uma discussão referente ao gênero literário dessa obra afirmando tratar-se de uma biografia, mas realizando algumas ressalvas: “ao menos por uma parte, composta por tradições literárias concernentes à biografia” (MARAVAL, 1971, p.21). Entretanto, a fim de diferenciá-la de um elogio fúnebre, como foi difundido pela historiografia durante a primeira metade do século XX, mas sem deixar de considerar vários elementos comuns ao gênero encomiástico, o autor enfatiza:

Primeiramente, insistimos sobre a qualificação de *biografia* dada à nossa obra. Isso não está em discussão, mas é sempre útil ressaltar para que evitemos classificá-la ainda como uma oração fúnebre, ou elogio fúnebre, como fizeram e como continuam a fazer (MARAVAL, 1971, p.22. Grifo do autor).

No tocante aos elementos retóricos de gêneros de escrita de discursos elogiosos, as características do elogiado, a serem ressaltadas, perpassam seu nascimento, infância, parentesco, *paideia*, riqueza, beleza e bens da alma. Sendo assim, ainda na conformidade com as interpolações entre os gêneros de escrita, exemplificamos alguns desses elementos encomiásticos presentes na obra *VSM*:

Nascimento: “Disse-me ela então: Tu não compreendes a sorte de vir de seus pais? É bem verdade que, aos olhos do mundo, nós devemos mostrar orgulho em parecermos bens nascidos e de boa família [...]” (VSM, 21,5-8).

Parentesco: “Esta virgem é Macrina. Mas outra Macrina [a velha] esteve desde há muito tempo engrandecendo nossa renomada família [...]” (VSM, 2,1-3).

Paideia/Infância:

Em sua infância, ela assimilou facilmente o que se ensinava às crianças e seus pais decidiram fazer-lhe estudar, o que a jovem desempenhou com brilho [...]. Sua mãe preocupou-se em instruir sua filha na cultura profana, o que era ensinado nos primeiros anos de estudos, utilizando, sobretudo, as obras dos poetas [...]. Mas as Escrituras inspiradas por Deus, também constituíram o programa de estudos da criança, principalmente a Sabedoria de Salomão e a preferência desse livro, contribuiu para a sua vida moral. Ela também não ignorava nada sobre os Salmos [...] (GREGÓRIO DE NISSA, VSM, 3, 2-20).

Riqueza material: “Em seguida, quando a sua fortuna [dos pais] foi dividida em nove, segundo o número de filhos, a parte de cada um, como uma benção divina, a riqueza de cada um dos filhos superou a prosperidade dos pais” (VSM, 20, 16-20).

Riqueza de virtudes: “Os seus [de Macrina] traços de virtude se multiplicavam com o tempo, pois seu progresso filosófico não cessava em torno de sua pureza aumentando os bens que ela possuía” (VSM, 11, 45-48).

No entanto, podemos notar que o intuito *primo* de Gregório não foi escrever um elogio fúnebre à sua irmã. Na primeira seção da VSM, portanto no prólogo, Gregório de Nissa expõe tratar-se, inicialmente, de uma carta, mas que, devido à sua extensão e assunto, veio a ser um longo relato:

A forma literária dessa obra, como mostra o seu enunciado, no início, parece ser uma carta, mas seu volume, que atende às dimensões de um longo relato [*συγγραφή*], excede os limites de uma carta. Nós temos uma desculpa: o assunto sobre o qual tu nos solicitaste para escrever excede a justa medida de uma carta (GREGÓRIO DE NISSA, VSM, 1, 1-5).

Logo, apresentando-se como uma carta, mesmo que ‘excedendo seus limites’, certificamo-nos do alvitre inicial de Gregório não estar vinculado a uma audiência, mesmo que isso pudesse ter ocorrido posteriormente. Perpassadas as discussões sobre a *VSM* ser uma biografia ou oração fúnebre, outras questões referentes ao seu gênero de escrita se fazem presentes.

Podemos perceber dois tipos de biografia antiga: aquela que almejava proporcionar uma visão interpretativa geral e unificada da existência de um determinado herói, chamada pelos gregos de *biografia peripatética*, relativa ao peripatetismo, filosofia de Aristóteles, para qual Maraval (1971, p.23) aponta Plutarco (Séc. I d.C.) como testemunha desse tipo de biografia¹⁹; e a outra, a *biografia filosófica*, cujo objetivo é mostrar a evolução e o progresso do herói ao seu ideal. Para compreendermos em que tipo de biografia a obra de Gregório de Nissa se assemelha, faz-se importante considerar a intenção hagiográfica de seu autor.

No título, além de encontrarmos o termo *bios* [βίος] também podemos observar a forma como Gregório nomeia a sua irmã: ‘santa’ [ΟΣΙΑ]. Maraval (1971, p.24-34) aponta temáticas de uma hagiografia que podemos detectar na *VSM*, para as quais exemplificamos com fragmentos da obra.

Em diversas passagens, Gregório nomeia a irmã como a grande, a absoluta, a melhor dentre as santidades, a bem-aventurada, a divina alma, a portadora de corpo e beleza sagrados, aparência divina. Como exemplo, citamos: “Aqui está, disse ela me olhando, o colar que a santa [ἡ ἁγία] usava” (*VSM*, 30, 7-8); “Decidimos que o corpo sagrado [ἐπὸν σῶμα] deveria ser mantido em linho fino” (*VSM*, 30, 1-3).

Outro resquício hagiográfico são as duas passagens oníricas. Na primeira, Gregório relata o nascimento de Macrina, momentos antes, sua mãe Emélia tem um sonho:

Quando chegou o momento no qual o nascimento colocaria fim às suas dores, ela [Emélia] adormeceu. O que nos contam, então, é que ela segurava, nos braços, a criança, que ainda estava em seu ventre. Alguém²⁰ se manifestou com a aparência mais majestosa do que a de um homem e deu àquela que ela carregava o nome de Tecla.

¹⁹ Sobre o tipo de biografia desenvolvida por Plutarco ver: JOSÉ, 2012, p.42-56.

²⁰ Sobre a simbologia de um sonho de uma mãe grávida e os anúncios de nascimentos de personagens ilustres ver: MARAVAL, 1971, p.146 nota 1.

Aquela Tecla cuja vida é famosa entre as virgens. Isto foi feito por três vezes e a aparição escapou de seus olhos, deixando apenas a facilidade para seu parto e, despertando, a mãe viu realizar tudo o que tinha visto em sonho. Este foi o seu nome secreto. Parece-me que a declaração da aparição, não foi para guiar a mãe na escolha de um nome, mas, sobretudo, para prever a vida da criança e para significar, pela identidade desse nome, que ela escolheria o mesmo tipo de vida (GREGÓRIO DE NISSA, VSM, 1,21-34).

No tocante ao nome Tecla, encontramos várias posições na bibliografia sobre o assunto. Léonie Hayne, em um artigo para a *Vigiliae Christianae* cuja temática aborda as citações dos Padres da Igreja à Tecla nos informa que

Em 1969, a Igreja Católica decidiu remover vários nomes dos cânones dos santos. Entre tais exclusões estava a Santa Tecla, que tinha desfrutado de uma existência longa e bem sucedida para alguém que teve origem a partir do tratado *Os Atos de Paulo e Tecla*, denunciado no final do segundo e início do terceiro século como uma falsificação (HAYNE, 1994, p.209).

Os Atos de Paulo e Tecla faz parte dos textos do Novo Testamento que foram considerados apócrifos e que, nessa primeira década do século XXI, passou a ser revisitado, também por influência dos estudos acerca do ascetismo feminino na Antiguidade Tardia. Segundo Hayne (1994, p.214), a personagem Tecla tem chamado atenção dos estudiosos a partir das várias menções ao seu nome em textos do IV ao VI século d.C., nos quais relaciona-se a sua identidade à defesa da ortodoxia e à virgindade ascética. Tais pesquisas²¹ têm utilizado argumentos que propõem que a origem daquela que foi considerada santa, pode refletir pessoas e eventos reais. Na historiografia nacional, encontramos que Tecla foi a “companheira imaginária de São Paulo e ligada a Sócrates, o que associava Macrina à figura de *mulher sábia*, asceta e virgem” (COSTA; ZIERER, 2001, p.350. Grifo dos autores).

²¹ Ver: JOHNSON, Scott Fitzgerald. *The Life and Miracles of Thekla: A Literary Study*. Harvard University Press, 2006.; DAVIS, Stephen J. *The Cult of Saint Thekla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. Oxford University Press, 2008; BARRIER, Jeremy W. *The Acts of Paul and Thecla*. Tübingen, Alemanha: Mohr Siebeck, 2009.

A partir do exposto podemos inferir que, ao equiparar Macrina à Tecla, independente de sua existência real ou não, Gregório relaciona sua irmã a uma personagem que era difundida, na época em questão, como exemplo de santidade, de virgem, de realizadora de milagres e de referência na vida ascética.

A outra alusão onírica relatada por Gregório de Nissa trata-se de seu sonho premonitório que antecedeu a notícia sobre a doença de sua irmã, no qual visualizou “as relíquias de um santo mártir que brilhavam, graças à presença do Espírito Santo” (VSM, 19, 13-15). Nesse contexto podemos entender relíquias como restos mortais, mais especificamente, restos mortais de um santo sendo expansível para mártires. Em outro trecho, também podemos perceber a tentativa de Gregório em equiparar a irmã aos mártires:

A diaconisa [Lampadion, seção 29] me disse que não era conveniente que as virgens vissem Macrina ainda vestida como uma noiva [vestida de branco seção 32,3]. Mas, disse-me ela, deveriam vê-la com uma túnica de cor sombria [...]. Mas ela resplandecia mesmo com a vestimenta sóbria; foi o poder divino, sem dúvida, proporcionando graça ao seu corpo, como a visão que eu tive em meu sonho (GREGÓRIO DE NISSA, VSM, 32).

Enfim, no tocante aos milagres, elemento obrigatório de todo propósito hagiográfico, Gregório narra dois episódios de cura realizados pela irmã. Em toda a seção 31, o Nisseno narra a conversa com uma das virgens do monastério, nem que ela conta como Macrina livrou-se de um abscesso na região do peito, onde se podia visualizar, em seu corpo já morto, somente uma cicatriz. Nas seções 37 e 38 o Nisseno narra um encontro entre um “militar de alta patente que acompanha uma tropa aquartelada em uma pequena cidade da Diocese do Ponto, chamada Sebástia” (GREGÓRIO DE NISSA, VSM 36, 5-10). O militar, pai de uma filha pequena, narra a Gregório sua viagem com a família ao monastério de Macrina, quando a mesma ainda estava viva. Nessas duas seções da VSM, o pai da menina relata como a virgem curou a visão de sua filha doente.

Apesar dessas passagens, nas quais percebemos uma intenção hagiográfica, Maraval (1971, p.26) concorda com a historiografia que afirma que as primeiras biografias cristãs não eram um novo gênero literário e particular, o qual será

configurado depois desse período e será chamado *Hagiografia Cristã*. Para o estudioso, essas biografias cristãs, inclusive a *VSM* é um tipo de biografia, que foi “adotada e aperfeiçoada a partir de um tipo de biografia existente entre os Gregos, a biografia filosófica”.²²

Pelo exposto acima, demarcamos nossa posição ao concordar com a opinião de Maraval (1971, p.27), pois não acreditamos que a *VSM* inaugure e nem deva ser chamada de *Hagiografia Cristã*, pelos motivos que apresentamos abaixo, em consonância com trechos do próprio discurso. Apesar dessa concordância, não utilizamos o rótulo de uma *bio-hagiográfica encomiástica* obra para *VSM* que o pesquisador francês (MARAVAL, 1971, p.33) utiliza e propõe; pois, em nossa opinião, ele respondia a uma discussão historiográfica da década de 1970 que não faz sentido reproduzirmos nesse momento. Isso não significa que não concordamos com o fato da obra conter elementos biográficos, hagiográficos e encomiásticos; ao contrário, é o que intentamos mostrar com os excertos da *VSM*. O que nos desagrada é o rótulo em si, que, em nossa opinião, passa a sensação de ser compostos por elementos estanques e fechados.

Entretanto, publicações mais recentes afirmam que a *VSM* é uma *Hagiografia Cristã*. É o caso do verbete *Vita Macrinae* escrito por Lucas Francisco Mateo-Seco (2010, p.469-470), apresentado no *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* com publicação em 2010: “A *Vida de Macrina* é uma das primeiras Hagiografias Cristãs escritas na forma epistolar”.

Todavia, cabe ressaltar que, longe de demarcar uma opinião nessa discussão, nossa interpretação é a de que Mateo-Seco não dê o mesmo peso que Maraval credita ao rótulo de *Hagiografia Cristã*; uma vez que, em outras duas ocasiões, em seu texto, Mateo-Seco trata da *VSM* como uma obra biográfica. A título de exemplificação, citamos: “Nos escritos biográficos de Gregório, os fatos históricos são configurados por ‘ideias teológicas e regras retóricas’” (Grifo do autor).

Logo, sendo uma adaptação, a partir de um gênero antigo, podemos encontrar semelhanças e dessemelhanças entre a *VSM* e uma biografia filosófica. A

²² Para Maraval há outras duas biografias que ilustram essa adaptação a partir de uma biografia filosófica: *Herácles* de Anistene de Atenas e *Vida de Apolônio de Tiana*, de Filostrato. Sobre o assunto ver: MARAVAL, 1971, p.26-27.

estrutura retórica desempenhada por Gregório mostra certa “liberdade de composição” (MARAVALL, 1971, p.27) perante outras biografias do mesmo tipo, já que o tema do progresso e evolução da vida de Macrina mostra-se presente, mas não é o condutor determinante nessa obra. A mesma opinião nós encontramos em Mateo-Seco (2010, p.469): “Gregório tem ampla liberdade perante o usual estilo clássico de biografias, permitindo-se fazer digressões que, no entanto, não quebram com a unidade de um projeto biográfico”.

Notamos, conforme exemplificado no excerto abaixo, que o próprio Gregório nos relata essa pretensão retórica quando mescla suas intenções logo na primeira seção da *VSM*. Como é comum nas hagiografias, ele se mostra obrigado a não deixar cair no esquecimento a vida de um santo e ressalta que quem decidiu que tal relato merecia ser descrito não foi ele, e sim outra pessoa. Como pretensão biográfica, demonstra uma ascensão constante na vida de Macrina a partir de sua filosofia, na qual prevalece uma ideia de progressão (já arrumei, ver se ficou bom!). Porém, conforme nos orienta Maraval (1971, p.143, nota 5), a tentativa de Gregório de rebaixar seu discurso (“relato simples e sem adornos”) não é lugar comum hagiográfico. Acrescentamos que se trata de uso retórico recorrente, que, por meio da depreciação de si, eleva-se o outro, no caso, do destinatário²³.

Desde que **tu julgaste** que a história de suas boas ações [de Macrina] seria de alguma utilidade para que a sua existência **não seja esquecida** nos tempos que virão e que a vida daquela que é elevada graças à sua filosofia, no **nível mais alto** que a virtude humana pôde alcançar, não passe despercebida, e seja desvencilhada do **silêncio**; eu pensei que seria bom **te obedecer** e contar a sua história o mais breve possível em um **relato simples e sem adornos** (GREGÓRIO DE NISSA, *VSM*, 1,25-31. Grifos nossos).

Como apontamos alguns elementos característicos de uma hagiografia, o mesmo se faz presente com os traços biográficos da *VSM*. Retoricamente, dividi-se a obra em três partes: o prólogo ou proêmio (Seção 1), a argumentação (Seções de 2 a 38) e o epílogo ou peroração (Seção 39). A argumentação, por sua vez, Maraval (1971, p.27-28) dividiu em quatro temáticas distintas: na primeira, composta pelas

²³ Ver: HERMÓGENES, *Sobre as formas de estilo*.

seções de 2 a 14, Gregório narra o relato propriamente dito da vida de Macrina; na segunda, seções 15 a 25, encontra-se o depoimento do Nisseno sobre os últimos dias de sua irmã; na terceira, composta pelas seções de 26 a 35, são descritos os preparativos funerários; e na quarta e última temática, seções 36 a 38, tem lugar os milagres realizados por Macrina.

No prólogo e no epílogo localizamos informações baseadas na própria observação e testemunho ocular do autor – traços comuns em biografias filosóficas, como na *VSM*; bem como em hagiografias. Sendo assim, não é coincidência que foi nessas partes que encontramos a maioria dos dados biográficos do autor, o Bispo Gregório de Nissa, como exemplificamos abaixo:

Nosso relato, para ser legítimo, não se apoiou em outros testemunhos, pois nossas palavras reportam com exatidão os fatos que tivemos vivenciado pela experiência, sem nos apoiarmos em nada sobre o testemunho de outrem. A virgem de quem nós falaremos não é de uma família estranha à nossa, mas ela foi nascida dos mesmos pais que nós: foi ela quem preconizou os frutos que viriam, foi a primeira germinada no seio de nossa mãe (GREGÓRIO DE NISSA, *VSM*, 1,17-24).

Na primeira seção, portanto no prólogo, Gregório nos informa que escreveu a obra sobre a vida da irmã a pedido de alguém: “o assunto sobre o que tu nos solicitaste para escrever excede a justa medida de uma carta” (*VSM*, 1, 4-5). Além disso, o Nisseno nos relata a ocasião em que esse pedido foi feito: “certamente, tu não esqueceste o encontro que tivemos próximo da minha viagem para Jerusalém, em Antioquia” (*VSM*, 1, 6-8). Fazendo uma intertextualidade com o *corpus* epistolar de Gregório de Nissa, apresentado no item anterior, obtivemos valiosas informações para complementarmos ambos os testemunhos.

Por meio da carta 2, podemos aproximar a datação da *VSM* e vice-versa. Nesse testemunho epistolar Gregório cita que está em missão imperial, concedida a ele após o Concílio de Constantinopla de 381 d.C., realizada no ano seguinte, em 382 d.C. (Carta 2, 12). Dessa forma, podemos datar a *VSM* após esse episódio, entre finais de 381 a 383 d.C., como Maraval (1971, p.67) apontou; assim como podemos demarcar o período de escrita da carta entre 381 e 383 d.C.

A missiva 19 nos auxilia a determinar a pedido de quem a obra *VSM* foi escrita, já que tal carta foi endereçada a certo João. Essa carta trata de vários assuntos, dentre os quais inclui-se sua irmã Macrina (Carta 19,6-10), cujo falecimento é datado em meados de 379 d.C., após o Concílio de Antioquia do mesmo ano, no máximo no início de 380 d.C. Logo, essa missiva foi escrita após esse episódio.

João é um monge com quem Gregório se encontrou em Antioquia (Carta 19,10) e, provavelmente, responsável por uma comunidade de monges para quem Gregório prometeu um escrito de edificação (Carta 19,19) para sua comunidade monástica²⁴: “Portanto, se tu desejas verdadeiramente que nós nos ocupemos disso, doa-nos, antes de tudo, o tempo para fazê-lo”.

Considerada extensa, como o próprio Gregório reconhece no uso da figura retórica da *Captatio Benevolentiae*, na penúltima seção da missiva (19), essa epístola é uma das mais ricas em dados biográficos e cronológicos da vida de Gregório. Nesse sentido, Maraval (1990) e Silvas (2007) apontam os estudos do alemão Franz Diekamp (1908), sobre essa missiva, elucidativos, pois cita várias passagens do Nisseno.

Como esta carta aborda vários assuntos, podemos dividi-la retoricamente em cinco partes²⁵: exórdio (1-5), argumentação de três temáticas diferentes (6-18) e o epílogo (19-20). Sobre a argumentação de três temáticas diferentes, o primeiro assunto que detectamos versa sobre a irmã Macrina (6-10); o segundo, sobre sua viagem a partir da cidade de Nissa à Ibora na ocasião de uma eleição episcopal (11-13); e, finalmente, a terceira temática aborda as inquietações de Gregório durante o sínodo na cidade de Sebástia, bem como os conflitos com os arianos daquela cidade (14-18).

No tocante à temática citada, a terceira, o conflito com os arianos diante uma sucessão episcopal foi visto por Gregório como um “ataque herético” (Carta 19, 13-14), haja vista que o Bispo ficou preso, por autoridades civis, por aproximadamente três meses naquela cidade. Sobre o assunto:

²⁴ Que virá a ser a obra *Vida de Santa Macrina* da qual estamos tratando.

²⁵ Sobre as partes de um gênero escrito antigo e o uso da *Captatio Benevolentiae*, ver: ARISTÓTELES, *Arte Retórica*; HERMÓGENES, *Sobre as formas de estilo*.

E de fato, depois dos preparativos rituais [que precedem as reuniões conciliares], eu me vi com os outros bispos convocados para esse objetivo, coletar os votos concernentes à eleição. Ora, o resultado da eleição se concretizou e o eleito fui eu e, infelizmente sem imaginar, eu fui preso em uma armadilha por minhas próprias asas! Logo após, violências, armas, ataques, fiscalização, escolta militar: o próprio *comes rei militaris*²⁶ [τάγμα στρατιωτικὸν] dirigiu uma expedição contra nós, colocando contra nós a autoridade do governador, reunindo todos os meios para exercer contra nós²⁷ sua tirania (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 19,15-16 datada no início de 380 d.C.).

Quando da publicação da tradução crítica da *VSM*, Maraval (1971) ainda não tinha publicado a edição crítica das Cartas (1990); logo, não teve acesso aos dados angariados posteriormente. Sendo assim, a opinião sobre o destinatário da Carta ser o monge João está presente na edição das cartas de 1990. Entretanto, na edição da *VSM*, portanto 19 anos antes, Maraval (1971, p.136 nota 1) nos indica outras possibilidades de destino relacionadas à tradição manuscrita da obra *VSM*, mas que foram por nós descartadas a partir da intertextualidade com a carta 19. Apesar disso, Ricardo da Costa e Adriana Zierer (2001, p.349) indicam que a obra *VSM* foi dedicada ao monge Olímpio, uma das possibilidades de Maraval em 1971. Opinião a qual somos contra, uma vez que tivemos acesso à edição das cartas de 1990.

Na seção 15 da obra *VSM*, no momento em que Gregório relata sua visita à irmã doente, nos momentos que antecedem a sua morte, o Bispo explica o motivo de ter ficado distante da irmã, sem ter feito-lhe uma visita antes. Pela passagem transcrita abaixo, de apenas nove linhas, nos foi possível aproximar a data da morte de Macrina, datar um sínodo que ocorreu em Antioquia em 379 d.C. e ter acesso a mais um testemunho de seu exílio. Nas palavras de Gregório de Nissa:

Nove meses, ou um pouco mais, após o luto [morte de Basílio²⁸], ocorreu um sínodo de bispos em Antioquia, dentre os quais fizemos parte. E então, passado um ano, nós estávamos livres para retornar à sua casa [de Macrina] [...]. Durante longos anos, as perseguições

²⁶ Tradução a partir de Maraval (1990, p.254, nota 1). A cidade de Sebástia é a capital da Armênia Primeira, uma província de fronteira: daí a vinda de um funcionário imperial militar ser verossímil.

²⁷ A repetição de palavras é proposital. Trata-se de uma figura retórica denominada círculo [κύκλος]. Ver: MARAVAL, 1971, p.140, nota 1.

²⁸ Luto referente à morte do irmão Basílio de Cesareia relatada por Gregório na seção anterior, 14.

tinham me impedido de fazer-lhe uma visita: eu tinha suportado, em vários lugares, exilado de minha pátria por aqueles que partilham da heresia (GREGÓRIO DE NISSA, VSM, 15, 1-9).

1.4. Outros testemunhos indiretos: Circulação de cartas e de pensamentos político-religiosos entre os Padres Capadócius

Da mesma forma que podemos retirar pistas de outros documentos de Gregório de Nissa que tratam indiretamente das circunstâncias de produção e circulação do seu discurso *Contra Eunômio*, também podemos analisar os testemunhos de outras personagens que também participaram do debate discursivo. O recorte desses testemunhos, na presente Tese, atendeu àqueles nomes que participaram ativamente da contenda, protagonizando-a juntamente com Gregório de Nissa. Trata-se dos bispos que viveram na mesma época e local de Gregório de Nissa, cujos testemunhos nos foram legados, a saber: os outros dois Padres Capadócius Basílio de Cesareia e Gregório de Nazianzo²⁹.

Basílio de Cesareia (329/331-378 d.C.) foi um Bispo cristão, irmão de Gregório de Nissa, sendo considerado pela historiografia e literatura patrística como um dos pilares da ortodoxia nicena. No Concílio de Constantinopla de 360 d.C, envolveu-se com Eunômio de Cízico e seus discípulos, ainda enquanto sacerdote, a quem dirigiu o discurso *Contra Eunômio* (363-365 d.C.), dividido em 3 livros, uma resposta ao tratado *Apologia* (360 d.C.) de Eunômio. Envolveu-se em várias querelas com membros religiosos e com funcionários imperiais, mas não chegou a ser exilado como o irmão Gregório. Não sabemos se o Bispo teve acesso ao discurso *Apologia da Apologia* (378/379 d.C.) de Eunômio, um ataque pessoal à suas ações e à sua doutrina.

²⁹ Assim como Basílio de Cesareia e Gregório de Nissa participaram dessa contenda a partir de seus discursos homônimos *Contra Eunômio*, Gregório de Nazianzo também redigiu um discurso direcionado a Eunômio e seus discípulos. Estamos nos referindo aos cinco discursos teológicos (Discursos 27-31), mais especificamente ao 27, escrito por volta de 380 d.C. cuja análise temos intenção de nos aprofundar em nossos estudos posteriores.

O testemunho deixado por Basílio em suas correspondências³⁰ é considerado uns dos mais preservados de toda a Antiguidade Tardia, não somente em número de cartas, mas também na quantidade de manuscritos. Em sua coleção de cartas da edição bilíngue grego/francês da *Les Belles Lettres*, três volumes de 1957, 1961 e 1966, Yves Courtonne compilou 366 cartas, cujo período vai de 357 a 378 d.C., constituindo cerca de 20 anos de informações acerca do Império Romano no IV século d.C.

Diferentemente do corpus epistolar de Gregório de Nissa, na maioria de suas compilações, as missivas foram colocadas em ordem cronológica. A cada edição e manuscrito, houve o debate sobre os assuntos, sua época pertinente e se seu conteúdo seria considerado autêntico ou apócrifo.

A primeira edição das Cartas de Basílio foi datada de 1449, contendo 44 cartas. Em 1528, a compilação envolvia 58 cartas e, em 1532, chegou ao número de 99 missivas. A edição de Paris de 1618, feita por Claude Morel, apresentou 214 cartas. Entretanto, somente entre 1721 a 1730 é que possuímos notícias da primeira edição crítica sobre os manuscritos das cartas de Basílio. Tal empenho foi feito por dois beneditinos: Dom Garnier e Dom Maran, que fixaram a ordem cronológica das cartas. O tratamento feito a esse conjunto documental voltou a ser executado por Courtonne em 1957, que se propôs fazer uma nova edição, tendo como base a dos beneditinos; porém, dessa vez, utilizando-se de um material a que os beneditinos não tiveram acesso. Assim, justifica pensarmos que sua proposta teve um novo acento (COURTONE, 1957, p.XXIII).

O tradutor que utilizamos, mesmo reconhecendo certo aparato crítico dos beneditinos, foi consciente de que não deram atenção a determinadas passagens problemáticas dos manuscritos. Courtonne, portanto, diferenciou-se dos outros tradutores por não ter tido somente a tradução do manuscrito como seu interesse e objetivo.

³⁰ O Tratamento Documental das cartas de Basílio de Cesareia foi realizado em nossa Dissertação de Mestrado. Ver: PAPA, 2013, p.126-130.

Selecionamos 20 cartas³¹ de autoria de Basílio de Cesareia a partir de temáticas que nos ajudariam a angariar dados para interpretar nosso discurso alvo tendo em vista as hipóteses que traçamos.

No tocante à contenda nicena-eunomiana ocorrida entre Gregório de Nissa e Eunômio de Cízico, podemos relacioná-la com algumas epístolas de Basílio, já que podemos detectar a continuidade da querela. Essas cartas contêm informações sobre Eunômio e os seus discípulos, os eunomianos. Nesse sentido, sobre essa temática, elencamos as cartas 20, 210 e 244.

A carta 20 foi endereçada a o amigo sofista, Leôncio, cuja datação é demarcada por volta de 365 d.C., ou seja, após Basílio terminar o seu *Contra Eunômio*.

Raras são as cartas que eu vos envio, pois são numerosas minhas ocupações e, por isso, peço desculpas pela ausência de notícias e pela linguagem vulgar com a qual me dirijo a um sofista [...] que, em todas as ocasiões, faz entender vossa voz ao público, porque vós sois o mais capaz de falar aos gregos que já conheci [...]. Eu vos enviei meus escritos contra Eunômio: faz-se necessário chamá-lo de uma mera brincadeira de criança ou qualquer coisa menos séria do que isso. Eu vos deixarei julgar por vos mesmo, o conteúdo, mas espero que minhas palavras não se tornem uma arma sem valor contra os ímpios [τῶν] que vós encontrais. Se quaisquer pontos de minha argumentação vos parecer frágeis, não hesiteis em me reprovar (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 20, datada em 365 d.C., enviada ao Sofista Leôncio).

Na missiva 210 podemos visualizar um dos destinatários coletivos, pois o público alvo dessa carta são os cidadãos de Neocesareia, onde Basílio nasceu. Trata-se de uma longa epístola escrita em 375 d.C. na qual Basílio explana sobre o perigo que os arianos anomeus ou eunomianos (grupo do qual Eunômio pertenceu) representavam, ao aconselhar os habitantes daquela cidade, como podemos observar no trecho abaixo:

³¹ Cartas 14, 20, 38, 58, 60, 74, 75, 76, 96, 97, 98, 100, 210, 215, 225, 231, 232, 237, 239, 244. As epístolas de Basílio de Cesareia que estamos utilizando nessa pesquisa estão mais bem sistematizadas e incluídas no catálogo de cartas. Ver: Apêndice 1.

Escrevo para vos informar de assuntos que devemos combater com nosso sangue. É chorando sobre a minha alma que fui obrigado a lutar contra dois adversários que querem afastar a verdade e colocar em risco a nossa doutrina. De um lado estão os anomeanos, que nos denigrem; e de outro estão os sabelianistas³². (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 210,1;5 datada em 375 d.C., enviada aos cidadãos de Neocesareia).

Por último, ainda nessa temática, citamos a carta 244, datada em 376 d.C., que foi enviada ao Bispo Patrício, amigo de Basílio. Nessa, o Cesareno cita as ‘perturbações e rumores’ da cidade de Cízico.

Dentre as correspondências trocadas entre Basílio de Cesareia e seu irmão Gregório, selecionamos aquelas que dizem respeito ao exílio que Gregório de Nissa sofreu, sob as ordens do Imperador Valente. Tal governante da porção oriental era adepto do arianismo homoiano do oriente e, por isso, exilava Bispos e monges nicenos em detrimento de favores aos cristãos arianos. Dessa forma, as missivas selecionadas foram: 225, 231, 232, 237 e 239.

As epístolas 74, 75, 76, 96, 97 e 98 versam sobre a temática da divisão da Província da Capadócia em duas, renomeadas como Capadócia Primeira ou do Norte e Capadócia Segunda ou do Sul. A mando do Imperador Valente, de acordo com seu ideal político-administrativo, essa divisão traria consequências negativas para Basílio, pois, sendo Bispo da metrópole e da capital da Província, a cidade de Cesareia ficaria localizada na Capadócia Segunda e rivalizaria com a capital da Capadócia do Norte, a cidade de Tiana e, conseqüentemente, com o Bispo daquela cidade, o ariano Antimo (Carta 94).

Logo, como tentativa estratégica de aumentar seu prestígio e poder na região, ante a situação, foi que Basílio instituiu cargos episcopais para amigos em cidades consideradas estratégicas. Nesse momento, seu irmão de sangue, Gregório, a contragosto, assumiu o episcopado da cidade de Nissa e Gregório de Nazianzo o episcopado de Sásima (Carta 98).

³² Discípulos de Sabélio (início do séc. III d.C.) que considerava a divindade como uma mônada que se manifestava (ou se ampliava) em três operações diversas: Pai no Antigo Testamento, Filho na encarnação e Espírito Santo no pentecostes. Sobre o assunto, ver: MONDONI, 2001, p.67; PACOMIO, 2003, p. 670. Verbete: PADOVESE, L. *Sabelianismo*.

Em algumas epístolas de Basílio podemos encontrar notícias biográficas de Gregório de Nissa. Na maior parte são pequenas passagens, às vezes linhas; mas que se tornam primordiais, haja vista a pouca documentação sobre a vida de Gregório de Nissa que possuímos. Sobre essa temática, selecionamos as seguintes missivas: 14, 38, 58, 60, 100 e 215.

Assim como os outros dois capadócius, Gregório de Nazianzo (330-390 d.C.)³³ foi um Bispo cristão, amigo de Basílio e de Gregório de Nissa. Apesar de ser mais conhecido pelo seu discurso *Contra Juliano*³⁴, o Nazianzeno possui uma extensa tradição epistolar. Na preparação da edição crítica da *Les Belles Lettres* de 1964, Paul Gallay compilou 249³⁵ missivas. Entretanto, atualmente, se aceita o total de 244 cartas admitidas ao Nazianzeno.

No tocante a essas correspondências, de acordo com Gallay (1964, p.XIX), tais cartas nos permitem conhecer, não somente a sociedade do século IV d.C., mas também nos fornecem múltiplos aspectos da personalidade de seu autor. Sobre a tradição manuscrita desse *corpus* documental, o volume 37 de *Patrologiae Graecae* de Migne, de 1862, reproduziu as mesmas edições dos séculos XVII e XVIII, confeccionadas pelos beneditinos. Esses religiosos propuseram uma ordem cronológica, diferente da disposição dos manuscritos, cuja datação do mais antigo é do século X.

Em meio a essas cartas a que possuímos acesso, selecionamos sete missivas³⁶ enviadas por Gregório de Nazianzo para o Gregório de Nissa, dentre as quais duas (Cartas 76 e 197) são consolações pela morte de seus irmãos Basílio e Teosébia. Outras demonstram apoio ao amigo nos momentos de dificuldade durante o exílio, bem como o envio de conselhos em algumas situações.

Na missiva 11, verificamos os conselhos que Gregório de Nazianzo dirige a Gregório de Nissa, em que este recebe críticas do Nazianzeno por preferir a carreira

³³ O tratamento documental da correspondência de Gregório de Nazianzo foi realizado em coautoria e publicado em CARVALHO; PAPA, 2011, p.197-210.

³⁴ Sobre esse discurso do Nazianzeno, ver: CARVALHO, 2010.

³⁵ Lembramos que a carta 249, apesar de ter sido compilada sob a coleção do Nazianzeno, foi restituída para Gregório de Nissa sob a numeração 1, por Pasquali em 1925, como discutimos no início desse capítulo.

³⁶ Cartas 11, 72, 73, 74, 76, 81, 197. As missivas de Gregório de Nazianzo que estamos utilizando nessa pesquisa também se encontram no catálogo de cartas. Ver: Apêndice 1.

laica ao invés de se dedicar aos assuntos da fé. Podemos perceber, em várias passagens, os conselhos para que Gregório de Nissa deixe a carreira de retor para o seu bem e de todos os cristãos, conforme exemplificamos pelo excerto abaixo:

Tenho em meu caráter algo de bom [...], mas quando existe uma má decisão contra mim ou contra meus amigos, eu me irrito. No entanto, uma vez que somos todos amigos e parentes, e que vivemos de acordo com Deus, seguindo o mesmo Evangelho³⁷, por que não ouvir de nós [...]? (1,2). Tu rejeitaste os livros santos quando tu preferes o nome de retor ao nome de cristão! (4). Eu me sinto desolado, pois tu não conheces o teu dever [...]. Este é o meu conselho. Perdoe-me, minha aflição é pela minha amizade. Eu te apresentarei a todos da ordem sacerdotal, dentre todos os cristãos (11) (GREGÓRIO DE NAZIANZO, Carta 11,1-11 datada entre 362-371 d.C., enviada a Gregório de Nissa).

As missivas 72, 73 e 74 foram enviadas a Gregório de Nissa em 375 d.C., no momento em que ele se encontrava exilado. Trata-se de três cartas brevíssimas, nas quais os sofrimentos do Nisseno são abordados, sendo que, na 72, Gregório de Nazianzo consola o amigo e pede para que ele confie em Deus, pois os “heréticos serão rechaçados”. A mesma temática de consolo aparece na missiva posterior: contendo apenas seis linhas, na carta 73 o Nazianzeno declara-se indignado com o ocorrido.

Estamos todos aflitos convosco. Confie na bondade de Deus e nas nossas preces que a tempestade se tornará em brisa, e que o Deus da ortodoxia vos recompense pelo triunfo diante dos caluniadores (GREGÓRIO DE NAZIANZO, Carta 74 datada 375 d.C., enviada a Gregório de Nissa).

As cartas de consolo eram muito comuns nesse período. Nas cartas 76 e 197, Gregório de Nazianzo envia suas condolências para o amigo Nisseno. Na primeira carta pela morte de seu irmão Basílio e na outra pela morte de sua irmã Teosébia³⁸. Como podemos perceber pela passagem abaixo, o falecimento de Basílio teve grande ônus na vida de Gregório de Nazianzo, afinal o Cesareno foi seu grande

³⁷ Interpretamos que partilhar o mesmo evangelho para Gregório de Nazianzo era partilhar da fé nicena.

³⁸ A Carta 197 de Gregório de Nazianzo foi analisada e citada no segundo capítulo desta Tese na ocasião da problemática do matrimônio de Gregório de Nissa.

amigo, suas “almas estariam juntas para sempre” (Carta 1).

Ainda foi reservada à minha miserável existência, aprender com a morte de Basílio e a partida de sua santa alma [...]. Tu tens, eu acredito, muitos amigos e sábias palavras para te consolar, mas nada pode te consolar melhor do que tuas lembranças: tu possuis, mais do que todos os outros, um modelo de filosofia, uma regra espiritual de prosperidade e força diante da adversidade, pois a filosofia conhece essas duas coisas: usar com moderação a felicidade e suportar dignamente o infortúnio. Mas e eu? Quem escreve essas palavras, quanto tempo e quais palavras me consolarão? (GREGÓRIO DE NAZIANZO, Carta 76 datada em 379 d.C., enviada a Gregório de Nissa).

O Nazianzeno enviou a missiva 81 para o amigo Gregório por volta de 381 d.C., quando retornou de suas missões na cidade de Jerusalém, na Província da Palestina e na Arábia (GREGÓRIO DE NISSA, Cartas 2 e 3) nas quais agiu em nome da ortodoxia. Trata-se de uma breve epístola, com 11 linhas, na qual o Nazianzeno parabeniza as ações de Gregório: “a tua viagem é seguida por Deus, por fazer coisas boas a todos os cristãos” (Carta 81,1, datada por volta de 381 d.C.).

Nesse sentido, Mais uma vez comparamos a correspondência de Gregório de Nissa com os testemunhos dos outros dois capadóciotes para ressaltar o motivo da datação crítica das cartas do Nisseno só ter ocorrido no final do século XX: somente após a datação das cartas de Basílio e de Gregório de Nazianzo é que a datação das missivas desse Gregório pôde ser realizada, uma vez que as cartas de Gregório de Nissa só apresentam pistas temporais relativas a acontecimentos e não de anos específicos tais como: a morte do irmão, o concílio em determinada cidade e, até mesmo, o retorno do exílio do próprio Gregório. Assim, justifica-se a seleção de algumas missivas que contém essas informações.

1.5. Testemunho direto: *Contra Eunômio* de Gregório de Nissa

O discurso *Contra Eunômio* de Gregório de Nissa é nosso alvo principal de análise, logo um documento que aborda diretamente a questão por nós investigada. Em nossa opinião, analisar o discurso *Contra Eunômio* de Gregório de Nissa é

entender os meandros de sua produção e circulação inseridas em uma sequência discursiva anterior. Mesmo que nossa hipótese pretenda analisar tal obra discursiva partindo, em primeiro lugar, de acontecimentos próprios de seu autor, não é possível negar a este documento o seu pertencimento a uma cadeia de eventos anteriormente protagonizada por Basílio de Cesareia. Afinal, esse discurso de Gregório de Nissa datado no final do século IV d.C. carrega toda uma tradição desde meados do século III d.C. na qual vários tratados doutrinários pretenderam dar uma uniformidade à Trindade. Nessa perspectiva, Matthieu Cassin nos corrobora:

O tratado contra Eunômio de Gregório de Nissa constitui, cronologicamente, uma das últimas contribuições em importância às discussões sobre o Filho no interior da Trindade, que durou, ao menos, desde meados do século III [...] e que se estendeu por todo o século IV em torno do que se acordou chamar de arianismo (CASSIN, 2012, p.9).

A primeira etapa da sequência discursiva da qual o *Contra Eunômio* de Gregório de Nissa faz parte é o *Apologia* de Eunômio, proferido no Concílio de Constantinopla de 360 d.C.³⁹, redigido pouco tempo depois, conforme o próprio Eunômio nos esclarece:

Diante de tudo, nós vos pedimos, a vós que vais nos escutar agora e a vós, que nos lereis mais tarde, não procureis diferenciar a mensagem da verdade de acordo com o número vantajoso, daqueles que dizem ser correto e justo o que falam (EUNÔMIO DE CÍZICO, *Apologia*, 2, 1-5).

Naquele momento Eunômio ainda não era Bispo da cidade de Cízico, cargo que conseguiu após a deposição de um niceno no mesmo concílio (BASÍLIO DE CESAREIA, *Contra Eunômio*, I, 2, 70-75). Eunômio justificou a sua apologia no preâmbulo de seu discurso:

Caluniar e atacar os outros são exercícios de intemperados argumentos e da inconsistência do pensamento. É uma obra maldosa que vem de homens maus que não hesitam suas palavras ao acusar os que pensam de forma adversa. Não podemos aceitar

³⁹ Sobre a temática ver: WICKHAM, 1969, p.231-240.

as críticas caluniosas dirigidas contra nós. Temos estimada intenção que será útil a nossa própria apologia para a segurança da verdade ao confessarmos nossa própria crença (EUNÔMIO DE CÍZICO, *Apologia*, 1, 1-20).

Novamente ressaltamos que a querela doutrinária entre Gregório e Eunômio estava inserida em um momento em que ocorriam vários conflitos político-religiosos que defendiam ou reprovavam o credo proferido em Niceia (325 d.C.). Tal conjunto de formulações a respeito da relação entre a(s) pessoa(s) e a(s) essência(s) da trindade faz parte de um processo que Marcos Roberto Pirateli (2006, p.167) chamou de “dogmatização do credo”. No decorrer desse processo, foi afixada, no início de 380 d.C., a já citada lei 2, do capítulo 1, do livro XVI do *Código Teodosiano*. Esta ficou conhecida na historiografia como Editio de Tessalônica, pois a fora firmada e enviada dessa cidade pelos então Augustos Teodósio I e Graciano à cidade de Constantinopla. Tal *constitutio* também ficou conhecida por *Cunctos Populos* (todos os povos) por estas serem as primeiras palavras latinas na referida lei. Outra forma de se referenciar a essa *constitutio* é *De Fide Catolica*, devido a seu conteúdo, conforme observamos abaixo:

Cod. Theod. XVI,1,2 (28 de fevereiro de 380)

Editio dos Imperadores Graciano, Valentiniano [II] e Teodósio [I], Augustos, ao povo da cidade de Constantinopla.

Nós queremos que todos os povos governados pela administração de Nossa clemência sejam conduzidos à religião que a tradição proclama ter sido transmitida aos Romanos pelo **divino apóstolo Pedro** e pregada desde ele até nossos dias, religião aderida pelo **Bispo Dámaso e pelo Bispo Pedro de Alexandria**, homem de santidade apostólica; ou seja, de acordo com os ensinamentos dos apóstolos e da doutrina evangélica, nós cremos em uma divindade única do Pai, do Filho e do Espírito em igual majestade e uma santa trindade. Nós ordenamos que aqueles que seguem essa lei sejam lembrados sob o nome de Cristãos Católicos. Quanto aos outros, insensatos e desviados, nós julgamos que eles devem suportar a infâmia ligada ao dogma herético. Os seus locais de reunião não poderão receber o nome de Igrejas e eles deverão ser punidos, em primeiro lugar, pela vingança divina, seguida por aquela de nossa vontade que nós recebemos da vontade celestial.

Dado pelo terceiro dia das *kalendas* de março, em Tessalônica, no quinto consulado de Graciano e no primeiro de Teodósio, Augustos (Grifos nossos).

Élisabeth Mangnou-Nortier (2002, p.96, nota 8), responsável pela Introdução, Notas e Anexos da edição crítica do *Código Teodosiano*, livro XVI, publicado pela *Les Éditions du Cerf*, nos chama atenção para a prudência de Teodósio, Valentiniano e Graciano ao citar o nome do Apóstolo Pedro e de outros dois Bispos de importantes cidades do Império. Tendo em vista que foi a lei firmada em Niceia e pretendeu ditar a unidade da *ousia*, podemos interpretar o fato dos Imperadores citarem a cidade de Alexandria de forma bastante significativa, pois os primeiros ensinamentos daquele que começou a pregar a diferença e superioridade do Pai em relação ao Filho, referente a sua *ousia*, foi o sacerdote Ário, na Diocese do Egito e na cidade de Alexandria (GALVÃO-SOBRINHO, 2006)⁴⁰.

A doutrina de Eunômio, apesar de diferir daquela proposta por Ário, ainda é declarada na historiografia como arianismo. No início do século XIX, John Henry Newman expõe, em seu livro *The Arians of the Fourth Century*, publicado em 1833, uma divisão doutrinária e começa a esboçar uma divisão eclesiástica dentro do próprio arianismo, mostrando que não se tratava de um grupo tão homogêneo como se pensou até aquele momento. Esse autor utiliza termos como semiarianos (NEWMAN, 1871, p.305) para designar algumas personagens como, por exemplo, Basílio de Ancira (31?-362 d.C.) e Cirilo de Jerusalém (349-386 d.C.), pois, segundo a sua interpretação, esses Bispos oscilam de opinião e ora compartilham ideias com os arianos, ora com os nicenos.

Ao retratar a figura de Eunômio e de seu mentor Aécio, Newman (1871, p.347-350) utiliza o termo arianismo anomoiano. Já no final do século XX, a obra de R. P. C. HANSON, intitulada *The search for the Christian Doctrine of god. The arian Controversy 318-381*, publicada em 1997, acrescenta uma abordagem mais crítica ao relacionar o termo controvérsia a tudo o que significou o arianismo. Hanson (1997) agrupa esses arianos pela diferença teológica e não por se posicionarem politicamente a favor ou contra determinado grupo de arianos. Em sua análise, o contexto específico desses posicionamentos deve ser revisto para que a historiografia não continue a criar, cada vez mais, subgrupos a partir dos

⁴⁰ Sobre a efervescência político-cultural da cosmopolita cidade de Alexandria ver MAGALHÃES, 2009, p.87-101 e FIGUEIREDO, 2012, p.68-107.

posicionamentos político-religiosos desses eclesiásticos diante determinadas situações. Mesmo com esse aparato crítico, a doutrina de Eunômio ainda carrega o status de arianismo, mas um tipo diferente e novo, intitulado neoarianismo ou segunda geração ariana, como se pode perceber nas obras de Thomas A. Kopecek (1973;1979), de Richard Paul Vaggione (1987; 2000) e, mais atualmente, como foi apontado por Winling (2008, p.20). Com isso, ressaltamos que, além de conter diferenças perante a formulação inicial de Ário (256-335 d.C.), a querela Eunomiana (termo designado à doutrina e a discípulos de Eunômio) concentrou-se em um período um pouco posterior a Ário, em torno de 356-358 d.C. Enquanto Ário pregava a semelhança entre a *ousia* do Pai e a do Filho e, sendo a do Pai superior a do Filho, que, portanto, também era divina; Eunômio de Cízico pregava a hierarquia entre Pai, Filho e Espírito Santo, a partir da temporalidade de existência de cada um, e da geração, pois, para ele, a *ousia* dos três (Eunômio nunca chegou a admitir três *hypostasis*) era diferente (*anomoio*) e gerada a partir da anterior. Sendo assim, quem detinha a maior superioridade, em sua concepção, era o Pai, que sempre existiu e não teve começo e não foi gerado. A partir da *ousia* do Pai é que foi feita a geração do Filho e, por conseguinte, a *ousia* do Espírito Santo era inferior a do Filho. A partir dessa concepção, os Eunomianos também passam a ser conhecidos na historiografia e literatura patrística como Anomoianos, conforme já apontamos anteriormente.

Tal qual a linguagem cristã acoplada a uma retórica clássica, Eunômio também pretendeu explicar a sua visão de hierarquia, no que concerne a substância (*ousia*) da segunda pessoa (*hypostasis*) da Trindade ser menor do que a substância da primeira pessoa da Trindade:

[...] é dessa forma que será preservado o caráter verdadeiro e autêntico das Escrituras que denomina o Filho como criatura, e que não atribui partes de Deus e de sua substância a algo gerado (EUNÔMIO DE CÍZICO, *Apologia*, 17, 12-16).

Nós dissemos, em efeito, que o Filho é uma criatura, conforme os ensinamentos das Escrituras. Então, se o Filho foi gerado e o Pai não foi gerado, não existiu nada antes Dele, e Ele está acima de todas as coisas (EUNÔMIO DE CÍZICO, *Apologia*, 12, 8-11).

O pesquisador Raymond Winling (2008, p.28), responsável pela introdução, tradução e notas do primeiro volume do *Contra Eunômio* I, publicado pela *Les Éditions du Cerf* que estamos utilizando, acrescenta que Eunômio se beneficiou, no momento da redação de seu *Apologia*, assim como outros cristãos, da anistia geral proclamada pelo Imperador Juliano, ou seja, o próprio contexto, mais uma vez, influenciou, foi influenciado e proporcionou o ambiente para esses discursos circularem e as contendas eclodirem.

Basílio, ainda presbítero, esteve presente em tal concílio e tomou conhecimento das palavras de Eunômio⁴¹ e assim, deu continuidade ao debate discursivo redigindo o seu *Contra Eunômio* composto por 3 livros entre 363-365 d.C. pelos motivos que ele mesmo apontou no preâmbulo do seu primeiro livro:

Se existem aqueles que falam em nome de Deus e invocam o nome do Salvador Jesus Cristo contra a verdade do Evangelho e dos apóstolos, faz-se necessário que nós venhamos [...] mostrar a verdade e refutar sua mensagem, conforme a crença que nos foi comunicada pelo Senhor (BASÍLIO DE CESAREIA, *Contra Eunômio*, I, 1, 4-7).

A eles que já apresentaram suas ideias, nós podemos apresentar nossa refutação como um remédio contra o mal [...] (BASÍLIO DE CESAREIA, *Contra Eunômio*, I, 1, 20-23).

Durante a argumentação, tal qual Eunômio, utilizando-se de uma forma específica de escrever da época, Basílio também responde seu oponente por meio das Escrituras a fim de mostrar o que, em sua opinião, é a fé correta, ou seja: a consubstancialidade entre as pessoas da Trindade:

Porque Deus é chamado Pai de todos, não é da mesma maneira que é nosso Pai e Pai do Senhor e, se o Senhor é chamado 'primeiro de todas as criaturas', conforme eles citam das Escrituras, não quer dizer que a substância siga a hierarquia da filiação, do nome das coisas (BASÍLIO DE CESAREIA, *Contra Eunômio*, II, 23, 32-38).

⁴¹ Sobre o assunto ver: Stanislas Giet, em seu artigo intitulado *Saint Basile et le Concile de Constantinople de 360* (1955); SESBOUÉ, 1982, p.31; PAPA, 2013, p.75.

Em Matheus há 'Tornou-se perfeito como vosso Pai celestial'. Eunômio utiliza-se da questão da paternidade para falar que a natureza do Filho é diferente da Daquela que não foi gerado (BASÍLIO DE CESAREIA, *Contra Eunômio*, I, 27, 28-30).

Em nossos estudos anteriores, verificamos a intenção de Basílio em mostrar que, antes de uma defesa, Eunômio utilizou um espaço no qual seus partidários eram os juízes, daí a censura por parte de Basílio:

O primeiro, que temos conhecimento, que ousou dizer claramente que o Filho é diferente do Pai, segundo sua substância, foi o sírio Aécio. Não sabemos com quem apreendeu os pensamentos que deram origem a suas ideias, nem como se introduziu na Igreja de Deus e, por meio de uma corrupção, seu discípulo Eunômio apresentou sua apologia (BASÍLIO DE CESAREIA, *Contra Eunômio*, I, 1, 27-36).

Entretanto, qual a sua razão em guardar silêncio até esse momento e, agora, nós os interrogamos: Quem são os acusadores que lhe dirigiram as calúnias e são contrários a sua apologia? A qual parte do Império eles pertencem? Quem são os juízes que ele quer combater? Onde eles estavam reunidos? Em Selêucia⁴²? Mas eles não foram condenados ao silêncio, pois os membros daquela assembleia obtiveram o veredicto a seu favor [...]. Eles deveriam ser arrancados da Igreja [pelos concílios] assim como fazemos com a doença para que o corpo fique saudável [...]. Em Constantinopla⁴³? Mas lá também não houve necessidade de um discurso de defesa, pois já conservava a seu lado as pessoas da corte imperial e outros personagens influentes. Apoiados nesse público é que nos atacaram com uma posição de superioridade. Eles mesmos eram os juízes que determinaram nossas suspensões e deposições. Com esses plenos poderes, podiam compartilhar as cidades, como o que ocorreu com as da Síria, Constantinopla e Cízico⁴⁴, as quais pagarão os preços por toda essa impiedade (BASÍLIO DE CESAREIA, *Contra Eunômio*, I, 2, 50-75).

Após a produção e circulação dos três livros que compõe o *Contra Eunômio* de Basílio de Cesareia, ou seja, após 365 d.C., temos notícias de duas cartas de Basílio, datadas em 375 e 376 d.C. nas quais, já empossado do cargo episcopal da cidade de Cesareia, continua seus argumentos condenatórios a Eunômio:

⁴² Basílio se refere ao Concílio de Selêucia (359-360 d.C.), no qual os arianos saíram vitoriosos.

⁴³ Nesse momento, Basílio se refere ao próprio Concílio de Constantinopla de 360 d.C. que, em sua opinião, foi o palco de propaganda para as ideias de Eunômio.

Escrevo-vos para informar de assuntos que devemos combater com nosso sangue. É chorando sobre a minha alma que fui obrigado a lutar contra dois adversários que querem afastar a verdade e colocar em risco a nossa doutrina. De um lado estão os anomeanos, que nos denigrem; e de outro estão os sabelianistas. Mas eu vos peço que tomem cuidado com os seus sofismos infames com os quais apelam para a superioridade do Pai sobre o Filho [...] (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 210. Datada em 375 d.C. endereçada aos cidadãos de sua cidade natal, Neocesareia).

Os rumores que circulam agora mostram que a lei de Niceia foi contaminada: os rumores que vem de Cízico propõem outra fé (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 244, 5. Datada em 376 d.C. endereçada ao Bispo Patrófilo).

Depois dessas duas notícias temos conhecimento da circulação do discurso *Apologia da Apologia* de Eunômio de Cízico, de cujo legado só possuímos fragmentos contidos na obra *Contra Eunômio* de Gregório de Nissa. Somente por esse testemunho é que tivemos acesso a alguns fragmentos da obra anterior, a *Apologia da Apologia* de Eunômio. A partir de algumas passagens desse discurso e realizando a intertextualidade com a Carta 29, enviada por Gregório de Nissa ao seu irmão Pedro de Sebástia, é que podemos datar e ter conhecimento de quantos livros compõem cada obra.

Winling (2008, p.36) nos informa que a escrita e a própria circulação dos *Apologia da Apologia* e *Contra Eunômio* do Nisseno foram feitas em etapas. Se concordamos com a datação, Basílio escreveu os três livros *Contra Eunômio* entre 363-365 d.C.⁴⁴, somente após 15 anos é que Eunômio apresentou a refutação, ou seja, no final 378 d.C.; isso se levarmos em consideração a data de início do primeiro livro do *Contra Eunômio* (CE) de Basílio. Tempo muito demorado na opinião sarcástica de Gregório de Nissa, como podemos observar em seu testemunho.

Nas passagens abaixo, percebemos o uso de uma metáfora comparativa entre o escrito de Eunômio e um filho, no qual a longa gestação de um bebê acabou

⁴⁴ Basílio se refere ao fato de que Eunômio foi empossado da sede episcopal de Cízico no Concílio de Constantinopla de 360 d.C.

⁴⁵ Sobre as discussões em torno desse discurso de Basílio de Cesareia, ver: SESBOUÉ, 1983; PAPA, 2013.

por gerar um aborto, um trabalho mal acabado, bem como a ausência, segundo Gregório, de graça e clareza no discurso de Eunômio:

E como, durante a longa duração de tempo, acharia prazeroso, se teve as dores pela gestação de seu escrito durante todo esse período [...]. Ele trouxe à luz um aborto e uma prole prematura (GREGÓRIO DE NISSA, *CE I*, 6).

Eunômio perdeu seu longo tempo redigindo o escrito que mostra a ausência de gosto referente às figuras retóricas e na combinação das palavras (GREGÓRIO DE NISSA, *CE I*, 13).

Como já mencionado, não nos foi legada a obra de Eunômio, *Apologia da Apologia*, apenas fragmentos dispersos. Nesse sentido a obra de Richard Paul Vaggione (2002), *Eunomius The Extant Works*, publicada pela Oxford University Press em 1987, proporciona uma compilação e tradução, somente em língua inglesa, de fragmentos cuja autoria é admitida a Eunômio. Vaggione utilizou-se das próprias marcações feitas no texto grego de W. Jaeger (GNO I, 1). Além disso, essa discussão manuscrita é levada em consideração na edição de Winling (2008), o qual acrescentou manuscritos em língua siríaca para auxiliar na sua tradução, uma vez que o texto grego é o mesmo proposto por Jaeger em 2002.

Além desses fragmentos que Jaeger e Winling identificaram no corpo do texto do testemunho de Gregório, devido a sua forma de refutação em reescrever passagens da *Apologia da Apologia*, Eunômio foi bastante citado por documentos de autores simultâneos, concomitantes e posteriores a sua existência⁴⁶; todavia esses testemunhos divergem entre si. Em alguns manuscritos encontram-se informações nas quais Gregório afirma refutar os três livros que compõem *Apologia da Apologia*, enquanto que Filostórgio cita cinco livros (VAGGIONE, 2002, p.79, nota 2).

No tocante à datação dos livros do *Apologia da Apologia*, se contrastarmos essas informações com a carta 29 de Gregório de Nissa, enviada a seu irmão Pedro, saberemos que Gregório de Nissa tomou conhecimento de dois livros da refutação de

⁴⁶ Além dos que tivemos acesso, o *CE* de Basílio e de Gregório, citamos as Histórias Eclesiásticas de Filostórgio (segunda metade do séc. IV d.C.); Sozomeno (aproximadamente 375-450 d.C.); Sócrates Escolástico ou de Constantinopla (380/390-439/450 d.C.); Teodoreto de Ciro (aproximadamente 393-460 d.C.) e do tardio depoimento de Fócio de Constantinopla (820-893 d.C.).

Eunômio na “época da morte do santo Basílio” (Carta 29,4). A partir dessa informação, entramos em uma discussão historiográfica que já dura 24 anos: trata-se da batalha historiográfica entre Pierre Maraval e Jean-Robert Pouchet por meio de uma sequência de textos publicados na *Revue des études augustinienes* e *Revue d'Histoire Ecclesiastique* (MARAVAL, 1988; POUCHET, 1992; MARAVAL, 2004). Maraval (1988) indica uma revisão da data de 1 de Janeiro de 379 d.C., considerada de morte de Basílio de Cesareia propondo meados de 377 d.C., consonante a dados contidos no epistolário de Gregório de Nissa, haja vista que, nesse momento, ele preparava a compilação crítica das epístolas nissenas, a qual utilizamos, publicada em 1990. Nesse artigo, Maraval convoca os “especialistas basilianos” para a discussão sobre o assunto. Quem respondeu é o estudioso do Cesareno, Pouchet (1992), sugerindo o final de 378 d.C como data de morte de Basílio., a partir de informações sobre sua eleição episcopal na cidade de Cesareia, contidas na carta 48 do *corpus* epistolar basiliano, relacionando com informações inseridas no testemunho de Gregório de Nazianzo. Além disso, como os bispos cristãos do século IV d.C. que investigamos, Pouchet utiliza ferramentas retóricas para colocar-se contra Maraval rebaixando seus argumentos a partir das fontes que ele utilizou:

No artigo acima citado, P. Maraval talvez tenha sido pouco feliz. De uma parte, ele se apoia sobre certas conjunturas de Alan Booth⁴⁷ extremamente contestáveis, que demonstram que seu autor provavelmente não tem, no tocante aos Padres Capadócijs, a familiaridade que ele sustenta, com Jerônimo e seus amigos [...]. De outra parte, P. Maraval realizou seu estudo, como ele nos dá a entender no início, para resolver os problemas de datação basilianas e outras após a morte de Basílio. A cronologia que ele propôs é em função de suas preocupações nissenas. Dentro dessa perspectiva, o especialista em Basílio de Cesareia sente-se desconfortável para se defender, visto que o autor se esforça para ajustar datações basilianas de acordo com o que lhe parece mais sustentável, atualmente, na vida de Gregório de Nissa (POUCHET, 1992, p.5-6).

O raciocínio de Pouchet persegue o seguinte caminho: se a data de eleição episcopal de Basílio é afixada em finais de 370 d.C. (Carta 48 de Basílio de

⁴⁷ Citamos o artigo, que não tivemos acesso, que Pouchet referencia: BOOTH, Alan. The chronology of Jerome's early years. *Phoenix*, v.35, n.3, p.237-259, 1981.

Cesareia; POUCHET, 1992, p.32) e o depoimento de Gregório de Nazianzo em seu *Elogio Fúnebre ao Basílio* nos afirma que o cesareno permaneceu oito anos no episcopado, informação que também encontramos em VSM, 14, a data de morte de Basílio proposta é finais do ano de 378 d.C. Em artigo posterior, Maraval (2004, p.154), aceita a datação proposta por Pouchet (1992) e declara: “Tudo isso, indubitavelmente, exclui a datação da morte de Basílio em 377, como eu tinha proposto”.

Para sabermos como essa discussão se refletiu na historiografia que trata da questão e que necessita da data de morte de Basílio para tratar de determinados contextos, tomaremos como exemplo a referência bibliográfica mais atual e específica que possuímos acerca do *Contra Eunômio* de Gregório de Nissa. Dessa maneira, Cassin, defende que a produção desse discurso, ou, ao menos, a produção dos primeiros dois livros do *Apologia da Apologia*, “pode ser percebida a partir de sua circulação, próxima da data de morte de Basílio de Cesareia, ou seja, finais de 378 d.C.” (CASSIN, 2012, p.13).

Logo, a fim de nos posicionarmos diante dessa discussão e mostrar qual data estamos utilizando, podemos aproximar a data em que Gregório de Nissa teve seu primeiro contato com a obra *Apologia da Apologia*: entre finais de 378 e início de 379 d.C., para o qual Gregório de Nissa respondeu com o seu *Contra Eunômio*, livro 1.

Fazendo uma intertextualidade com as cartas 29 e 30 da correspondência de Gregório de Nissa podemos entender melhor essa circulação dos primeiros dois livros do *Apologia da Apologia* e do primeiro livro do *Contra Eunômio*, haja vista que esse é o tema central das duas correspondências.

A missiva 29 e sua resposta, a carta 30, foram trocadas entre Gregório de Nissa e seu irmão Pedro. A primeira, escrita por Gregório após seu retorno da Província da Armênia Primeira, tem sua datação demarcada por volta de 380-381 d.C. Pela primeira, tomamos conhecimento de que o discurso de Eunômio era composto, naquele momento em que o Bispo escreveu a missiva, de dois livros, bem como sabemos que o primeiro livro de seu *Contra Eunômio*, o qual estamos utilizando, respondeu os argumentos de somente um deles, como podemos observar com o excerto da carta:

No meu retorno da Armênia, eu mal conseguia encontrar um tempo livre para montar as notas de minha resposta a Eunômio, como a tua sabedoria aconselha. Assim, agora meu trabalho finalmente resultou na composição de um tratado, e o tratado já se tornou um volume, **mas eu não escrevi sobre os dois livros [...]** (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 29,1-2 datada em 380-381 d.C., antes do Concílio de Constantinopla. Grifos nossos).

O motivo principal do envio dessa carta é consultar o irmão Pedro e pedir a sua opinião sobre a circulação do tratado que preparava:

Desde que decidi responder a esta réplica blasfematória – a notícia se espalhou não sei como – eu tenho sido constantemente cercado por muitas pessoas que mantêm algum zelo pela verdade. Eu pensei que seria bom, antes de tudo, recorrer a tua sabedoria para me aconselhar sobre o seguinte ponto: eu deveria confiar esse trabalho para uma audiência de muitos, ou tomar outro curso? (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 29,3 datada em 380-381 d.C., antes do Concílio de Constantinopla).

Assim como em nenhum outro documento do período, ou nenhum outro posterior, as informações dadas por Gregório nessa carta 29, não nos permite saber se Basílio teve ou não conhecimento desse segundo discurso de Eunômio, *Apologia da Apologia*⁴⁸.

Sentimo-nos tentados a propor a seguinte interpretação, a partir das seções 3, 4 e 9, da missiva 29 expostas abaixo: quando Gregório se propõe a defender o irmão, ele afirma que Basílio não fez nenhuma defesa: “Eu não deixarei sem defesa a reputação do grande”. Se Basílio tivesse tido contato com o discurso de Eunômio, antes de sua morte, será que o discurso de Gregório não *mostraria* a defesa do irmão ao invés de *fazê-la*?

⁴⁸ Lembramos a sequência discursiva que envolve a querela entre os capadócijs e os eunomianos: O Bispo ariano Eunômio de Cízico produz um discurso propagandístico de suas ideias *anomoianas* em 360 d.C.; o Bispo niceno Basílio de Cesareia refuta suas ideias com o discurso *Contra Eunômio* entre 363-365 d.C.; Eunômio apresenta a sua tréplica *Apologia da Apologia* em 378/379 d.C. – a qual não nos foi legada. Então Basílio morto (final de 378 - início de 379 d.C.), Gregório de Nissa apresenta a sua refutação em um discurso homônimo ao do irmão: *Contra Eunômio* (380-383 d.C.).

Eu não deixarei sem defesa a reputação do grande [Basílio], denegrida pelas blasfêmias desse inimigo, nem dispensarei a polêmica deste assunto. Por outro lado, preciso refletir atentamente [...] porque nosso tratado dirigido a este adversário se propõe a dois mores: defender as calúnias dirigidas contra nós e resguardar a nosso incólume doutrina (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 29,3-4 datada em 380-381 d.C., antes do Concílio de Constantinopla).

Nosso tratado contém, não somente uma refutação das opiniões heréticas, mas também ensinamentos e exposição de nossa doutrina (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 29,9 datada em 380-381 d.C., antes do Concílio de Constantinopla).

Em mais de uma ocasião (Carta 29, 3,6) Gregório chama o irmão mais velho, Basílio, de pai, assim como o fez na carta 13:

Eu recebi o tratado de Eunômio na mesma época da morte do santo Basílio, quando o meu coração ainda estava ardendo de dor e transbordava de aflição dado o infortúnio comum a todas as Igrejas, pois Eunômio não somente escreveu o que lhe parecia essencial a sua própria doutrina, mas despende grande parte da sua energia em laboriosos escritos e insultos contra nosso pai (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 29,3 datada em 380-381 d.C., antes do Concílio de Constantinopla).

A carta 30 da coleção de Gregório de Nissa é a resposta de seu irmão mais novo, Pedro, sobre as questões apontadas na carta anterior. Ambas foram escritas em datas próximas e, por essa razão, a historiografia consultada (MARAVAL, 1990, p.309, nota 4; SILVAS, 2007, p.206, 207, nota 439) concorda em afirmar que Pedro ainda não era Bispo da cidade de Sebástia, e, portanto, não escrevermos seu nome, nesse momento, como é conhecido, ou seja, ligado ao codinome citadino: Pedro de Sebástia. Provavelmente Pedro estava à frente da comunidade monástica em Anésio, desde a morte de sua irmã Macrina, a jovem (em torno de finais de 379 d.C. e início de 380 d.C.).

Nessa missiva, Pedro insiste com o irmão para que ele divulgue o *Contra Eunômio* e, em vários momentos, chega a pressionar Gregório para continuar a sua refutação a *Apologia da Apologia* de Eunômio, ou seja, mais uma vez temos dados de que existiam outros livros do *Apologia da Apologia* a serem refutados, como observamos abaixo:

Depois de ter lido a carta de tua Santidade e ter sentenciado o teu zelo pela verdade e pelo nosso santo pai em teu tratado, penso que o tratado é uma obra, não somente de sua capacidade, mas também daqueles que estão dispostos a proclamar a verdade (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 30,1-2 datada em 380-381 d.C., antes do Concílio de Constantinopla).

Então, coragem, pois tu te tornaste um bom exemplo para a posteridade mostrando aos filhos como uma alma nobre deveria se comportar diante de seus excelentes pais. Tu deverias mostrar o teu zelo contra os que mostram insolência diante de alguém tão renomado (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 30,6 datada em 380-381 d.C., antes do Concílio de Constantinopla).

Além disso, por meio dessa troca de cartas temos conhecimento de que Gregório refutou o primeiro livro do *Apologia da Apologia*, por meio de seu tratado que, por sua vez, compõe o seu *Contra Eunômio I* – a partir disso a obra que estamos utilizando será denominada, na presente Tese, de *CE I*⁴⁹. Por volta de 381 d.C., Gregório terminou a redação do seu *CE II*, conforme testemunho de Jerônimo (347-420 d.C.) (WINLING, 2008, p.55) e em 383 d.C., o *CE III* que, por sua vez, foi dividido posteriormente em 10 volumes⁵⁰. A partir desses dois últimos livros, de autoria do Nisseno, soube-se que Eunômio escreveu um terceiro livro que compõe sua *Apologia da Apologia*. A partir dos trechos dos fragmentos levantados por Vaggione (2002, p.99-127) acerca dessa obra, tanto ele, quando Winling (2008) consideraram impossível a tarefa de datar esse terceiro livro de Eunômio; todavia, ambos propõem, por meio da aproximação do estilo do texto com o *CE II* e *III*, que há verossimilhança em afirmar que Eunômio escreveu o seu terceiro livro da *Apologia da Apologia* em período próximo da redação de *CE II* e *III*.

⁴⁹ A edição crítica que utilizamos do *CE I*, feita por Raymond Wiling está dividida em dois volumes; o primeiro *CE I* das seções 1-146, incluindo uma extensa introdução, foi publicado em 2008 e o segundo, *CE I* das seções 147-691 foi publicado em 2010. No prefácio do primeiro volume, Winling (2008, p.7) nos informa que existe uma equipe trabalhando na tradução e organização do texto crítico dos *CE II* e *CE III* que, até o presente, ainda não foram lançados a público. As propostas de tradução e discussão sobre autoria e filologia de trechos do *CE II* foram publicados nos *Anais* referentes ao *Colloquium on Gregory of Nyssa*, Olomouc, República Tcheca, 2004. Cassin (2012), em sua tese de doutorado, aponta a tradução de vários excertos do *CE III*, tema central de sua pesquisa.

⁵⁰ Desde o século V d.C. a ordem dos livros do *CE* tem sido alterada. Na maioria dos manuais de patrologia e patrística que utilizamos, citados em nossa Bibliografia, a confusão permanece quando reproduzem a informação que o *CE* é composto por 12 livros, como ocorre no volume 46 de Migne (1863).

Dessa maneira, ao tecermos considerações sobre a datação de dois tratados, *Apologia da Apologia* e *Contra Eunômio* estamos, na verdade, discutindo sobre seis livros, cuja escrita e circulação poderiam ter datas diferentes. Tal pluralidade de questões a serem consideradas sobre a circulação desses tratados reflete, a nosso ver, a própria forma como que os letrados aplicavam a *paideia* que circulava naquele momento. Com isso queremos dizer que a forma de discussão dos homens daquela época, bem como o valor que a retórica desempenhava em seus relatos, devem ser consideradas em nossas análises, ainda mais quando nossas hipóteses permeiam as condições de produção e circulação de determinado discurso, como é o nosso caso.

No tocante à estrutura do *CE I*, além do próprio discurso, podemos obter dados sobre a sua composição, a partir da troca de cartas já mencionada entre Gregório e seu irmão Pedro (Cartas 29 e 30). Quando se propõe defender “a reputação do grande Basílio, denegrida por blasfêmias do adversário” (Carta 29, 7); Gregório reproduz as declarações de Eunômio as quais nos mostram, tanto os ataques pessoais a Basílio, como também as críticas dirigidas aos bispos que são contrários à sua causa. A compilação de Winling (2008 e 2010) evidencia essas passagens no decorrer do texto do *CE I*, levando em consideração as propostas de Vaggione (2002) que publicou, na língua inglesa, somente os trechos supostamente atribuídos a Eunômio, sem conter o que seria a refutação de Gregório. Essa investigação foi feita a partir de outros fragmentos de manuscritos de suposta autoria de Eunômio, os quais ele discute. Acrescentamos que Vaggione (2002, p.99-127) publicou os trechos dos *CE I*, *II* e *III*.

Na primeira leitura que fizemos do *CE I*, tivemos a mesma sensação que Winling (2008, p.60): “uma leitura apressada do *Contra Eunômio I* pode gerar a impressão de uma colcha de retalhos de considerações alinhadas sem uma ordenação lógica”. No primeiro volume publicado por Winling (2008), portanto das seções de 1 a 146, Gregório apresenta dados denegrindo Eunômio e seu mentor Aécio, ao mesmo tempo em que exalta Basílio. Nessas seções, encontramos nos fragmentos que seriam de autoria de Eunômio as seguintes temáticas: ataques contra Basílio e aplicação da *paideia* de Eunômio contendo suas origens familiares, carreira e injustiças das quais se dizia vítima. No segundo volume (WINLING, 2010),

contendo o restante das seções do *CE I*, 147-691, as discussões doutrinárias mostram-se mais aparentes; entretanto, os conflitos político-religiosos também podem ser detectados nessa segunda parte do discurso. Nos fragmentos de Eunômio, ao acusar o estilo retórico de Basílio, Gregório de Nissa acaba fornecendo dados acerca de seu próprio conflito com Eunômio.

Sendo assim, além dos vários elementos subjetivos a que somos colocados à prova, principalmente aqueles envoltos em conflitos teológicos, pois estamos investigando um conflito que detém características político-religiosas; também estamos analisando um conflito a partir da visão condenatória de Gregório de Nissa que se encontrava velado e escondido dentro de outro embate discursivo envolvendo, daquela vez, Basílio e Eunômio. Ou seja, também nos preocupamos em interpretar o conflito a partir da visão de Gregório; sendo assim, ao refutar Eunômio, o Nisseno iniciou outro conflito com o Bispo cristão ariano anomoiano e seus discípulos, que tinha refutado Basílio de Cesareia em seus dois primeiros livros da *Apologia da Apologia*. Analisando o debate discursivo entre Eunômio e Gregório, revisto a partir de si próprio, nos foi possível elencar novas categorias de análise nas circunstâncias de produção desse discurso. Nesse sentido, eventos vivenciados pelo Bispo Gregório de Nissa nos ajudaram a entender melhor essas categorias, assuntos centrais do próximo capítulo.

CAPÍTULO 2

CAPÍTULO 2

O BISPO E A CIDADE: O CONTEXTO HISTÓRICO E A TRAJETÓRIA POLÍTICO-RELIGIOSA DE GREGÓRIO DE NISSA

2.1. Considerações Preliminares

A relação entre o espaço geográfico e a interpretação histórica de determinados personagens tem sido estudada, de maneira crescente, pelos Antiquistas. Em nossa concepção, o estudo da cidade, enquanto espaço geográfico de solidificação das relações político-culturais entre determinadas personagens e ideias, mostra-se primordial para compreendermos as circunstâncias de produção e circulação dos discursos na Antiguidade Tardia.

Segundo Henry Chadwick (1980, p.1), a própria estruturação eclesiástica percebida a partir do II século d.C. evidencia a organização das igrejas em torno das cidades. Uma exemplificação da possibilidade desse enfoque é o fato dos bispos serem conhecidos por seus codinomes citadinos, referentes aos espaços de atuação episcopal. Ou seja, essas personagens ficaram conhecidas no decorrer do processo histórico por seu espaço de atuação, sendo esse, muitas vezes, lembrado e relatado pela historiografia de maneira mais recorrente do que a própria cidade de nascimento do bispo.

Com o intuito de inserir Gregório de Nissa nessa proposta é que pretendemos, nesse segundo capítulo, compreender o papel do bispo neste contexto e espaço históricos para que possamos relacioná-lo com os ambientes de atuação de Gregório. Dessa maneira, analisamos criticamente o contexto vivido por esse Bispo cristão para que, ao final desse capítulo, tenhamos construído uma trajetória político-religiosa vivenciada por Gregório de Nissa que nos dê subsídios para sustentarmos nossa hipótese, haja vista que esta se encontra intrinsecamente ligada à trajetória de nossa personagem.

Conforme apresentamos a seguir, acontecimentos específicos da vida de Gregório, sobre os quais encontramos informações em seus próprios testemunhos,

corroboraram as circunstâncias de produção e circulação de seus discursos, dos quais buscamos extrair a visão condenatória aos Eunomianos em sua obra *Contra Eunômio (CE I)*.

Sendo assim, a relação entre o Bispo Gregório, sua cidade de atuação Nissa e o Imperador, juntamente com a capital Constantinopla, representam, para essa investigação, papéis relevantes para a estruturação de nossa hipótese, já que esta consiste na análise do *CE I* do Nisseno a partir do contexto e acontecimentos de que o próprio Gregório participou, ou seja, inserindo o discurso na topografia vivenciada por esse Bispo, melhor compreendemos acerca dos objetivos de autopromoção e autoafirmação por meio de seu discurso, motes dessa Tese.

Dessa maneira, nesse capítulo nos preocupamos em elaborar uma biografia de Gregório de Nissa baseada em sua própria trajetória. Nesse intento, levantamos informações acerca da topografia vivenciada pelo Nisseno que estão diretamente relacionadas com aspectos ligados à produção, estratégias e circulação do *CE I*. Conforme nosso mote, no presente capítulo, percebemos que a autoafirmação de Gregório foi uma necessidade inerente durante sua vida, vide a própria família em que estava inserido. Em sua ascendência contabiliza-se a sua avó paterna, Macrina, a Velha, responsável pela educação nos textos clássicos de várias crianças da família; o pai, Basílio, o Velho, proeminente professor e retor da cidade de Neocesareia na Província do Ponto; e a mãe Emélia, pertencente a uma família aristocrata de Cesareia, Província da Capadócia. Irmão num conjunto de 10 filhos, dos quais oito sobreviveram, Gregório observou a proeminência dos irmãos e a sua própria: três tornaram-se bispos, uma fez-se responsável pela fundação de um monastério de virgens, um era sacerdote e três eram irmãs casadas.

Sendo assim, concebemos que o espaço geográfico de atuação de Gregório e de seu discurso labora como um vetor das relações sociais e circulação de suas obras nesse local e, provavelmente, em outras regiões do Império Romano. Tal qual definimos nosso entendimento sobre as relações sociais no período¹, as relações de poder podem ser percebidas a partir do momento que compreendemos o local como partícipe do entendimento contextual histórico.

¹ Ver: *Introdução*, p.34-35

2.2. O Papel do Bispo no Império Romano no Século IV d.C.

Entender o papel do bispo durante o século IV d.C. no Império Romano é inseri-lo à frente de constantes conflitos em nome de um, dentre os vários cristianismos que coexistiram durante esse contexto histórico. A própria disputa de forças em busca da ortodoxia por parte desses cristianismos, ou seja, o próprio contexto histórico “impunha a necessidade de fazer uma pessoa presidir o foco pessoal da unidade eclesial na congregação local” (CHADWICK, 1980, p.3). Sotinel (1998, p.105) denomina essa disputa de forças na cidade de *pontentiores de la cité*.

Todavia, o período em que alocamos o IV século do Império Romano, chamado Antiguidade Tardia, é tomado por particularidades e excentricidades, por esse motivo, compreender o papel do bispo nesse momento significa relacioná-lo com outras personagens que estavam presentes em sua rede de sociabilidade e não somente com seus pares cristãos. A busca por prestígio e autoridade estava intrínseca à negociação de seu espaço de atuação com os grupos citadinos que conviviam na mesma comunidade. Dessa maneira, discordamos de Chadwick (1980, p.13) ao afirmar que “o relacionamento entre os bispos e os filósofos e sofistas pagãos foi distante”. Mesmo diante da necessidade de afirmação do discurso cristão – ou melhor, da afirmação de um tipo de discurso cristão em busca da ortodoxia – havia espaço para a relação entre bispos e sofistas, haja vista que desfrutavam da mesma *paideia*. Dessa maneira, Gregório de Nissa buscava sua autoafirmação e prestígio não somente entre os seus pares cristãos, mas também diante daqueles que viam nele uma autoridade, não necessariamente espiritual, mas na arte do bem escrever. Nesse ínterim, o *corpus* epistolar de Gregório nos transmite uma troca de correspondências (Cartas 26, 27 e 28) entre o sofista Estagírio e o Nisseno². Na carta 26, Estagírio elogia Gregório e suas refutações eloquentes e considera, mesmo àquela época, a dificuldade de entender um bispo:

² Adicionamos a esse exemplo as missivas: Carta 9, enviada ao sofista Estagírio entre 378-381 d.C.; Cartas 13 e 14 enviadas aos sofista Libânio entre 379 e 381 d.C. e a Carta 15 enviada a João e Maximiano, dois discípulos de Libânio, entre 382-383 d.C.

Todo bispo é uma criatura difícil, mas tu estás acima dos outros devido a tua eloquência [...]. Portanto a tua habilidade de refutar e contradizer faz prova de tua generosidade (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 26,1 datada após 381 d.C. enviada por Estagírio).

Na Carta 27, resposta de Gregório ao amigo, percebemos na própria escrita do Nisseno uma tentativa de assemelhar-se e aproximar-se do outro em busca de uma afirmação de seu prestígio e autoridade. Tal missiva, diferente do restante do seu *corpus* epistolar, é escrita de maneira bem helênica com uma metáfora conhecida entre os neoplatônicos: a beleza da rosa, referindo-se à sua vida, e a inconveniência necessária dos espinhos, referindo-se às acusações que vinha sofrendo.

A pluralidade de ações desempenhadas por bispos neste período é uma clara resposta a um processo histórico iniciado desde o século I d.C. que foi alavancado pelo patrocínio imperial ao cristianismo, fornecido a partir do Imperador Constantino (RAPP, 2000, p.379). Estamos nos referindo aos privilégios legais, envolvendo o reconhecimento da jurisdição episcopal em assuntos citadinos, proporcionados por este Imperador aos bispos cristãos em 318 d.C. (Cod. Theod. I, 27,1). Segundo Chadwick (1980, p.6-8) tal arbitragem, para a qual não caberia apelo na decisão episcopal, tornou-se uma das principais preocupações dos bispos configurando-se em um verdadeiro papel de patronagem episcopal, conferindo e confirmando mais poder e prestígio para o bispo que o exercesse.

Esses aparatos legais estariam restritos às comunidades de atuação citadina episcopal; entretanto, o Bispo Gregório de Nissa, mesmo não encabeçando um determinado julgamento, negociou e encontrou espaço para atuar e intervir por meio da Carta 7. Para nós, tal exemplo é uma evidência da patronagem episcopal nesse momento. Tal Carta 7, escrita por Gregório foi endereçada a um prefeito chamado Hério. No intento de localizar e fazer a datação desse testemunho, Pasquali (1925) sugeriu tratar-se de alguém que se tornou prefeito do Egito em 364 d.C. A partir da *Prosopography of the Later Roman Empire I* (JONES; MARTINDALE; MORRIS, 1971, p.431), Maraval (1990, p.170-171, nota 2) contra-argumentou tal hipótese, pois o mesmo prefeito já tinha sido governador da província do Egito em 360 d.C. e

sugeriu tratar-se de um vicário da África de 395 d.C.³ e que poderia ter sido governador da Capadócia por volta de 380 d.C.

Por essa missiva, percebe-se a influência de Gregório no âmbito da esfera administrativa-imperial. Além disso, o Nisseno deu continuidade a essa prática que se tornou muito comum entre os capadócios: Gregório escreveu em defesa de certo jovem, chamado Sinésio, que estava sendo processado. O Bispo argumenta que suas ações não foram intencionais e sim acidentais e que essas razões deveriam ser suficientes para que o magistrado voltasse atrás em sua sentença de morte ao jovem. Se concordarmos com Pasquali, o espaço encontrado por Gregório para essa atuação seria maior e transporia a própria jurisdição da diocese do Ponto. Entretanto, mesmo na conformidade com Maraval, ou seja, aceitando que Hério fosse governador da Capadócia por volta de 380 d.C., o cenário de atuação de Gregório de Nissa já pode ser considerado maior do que a própria sede episcopal que administra: a cidade de Nissa. Dessa maneira, essa atuação em arbitragens, seja encabeçando-as ou almejando interferir nesses processos, nos mostra que o papel do bispo, nessa ocasião, ganhou proporções maiores ante ao espaço conquistado e angariado pelo próprio Gregório.

Ramsay MacMullen (1980, p.27-28) também ressalta a conferência e acumulação de poder aos membros partícipes de uma rede configurada por meio da “troca de cartas de recomendação produzindo a troca de pequenos favores”, porém o autor minimiza a eficiência dos apelos das missivas frente a elevados graus de dificuldade de algumas situações que, em sua opinião, esta “maneira tão civilizada não poderia alcançar”.⁴

De acordo com Carlos Roberto Galvão-Sobrinho, durante o século IV d.C., aliadas àquele aparato legal concedido pelo Imperador Constantino, outras circunstâncias contextuais do século anterior corroboraram a pluralidade de ações desempenhadas pelos bispos. Sobre o assunto:

³ Cod. Theod. XVI, 2,29: a lei 29, do capítulo 2 do livro XVI do Código Teodosiano, sob o governo de Arcádio e Honório, aponta um Hério, vicário da África.

⁴ Para exemplos nos quais “a lei é desrespeitada e a violência triunfa”, ver: MACMULLEN (1980, p.28).

No século III d.C., assim como as congregações cresceram em tamanho e afluência, os bispos expandiram a atuação e o alcance de suas atividades atribuindo, a si mesmos, novas responsabilidades sociais e econômicas (GALVÃO-SOBRINHO, 1999, p.54).

Dentro dessa temática, o estudo de Frank D. Gilliard sobre o status familiar dos bispos durante o século IV d.C. permite acrescentar que a *constitutio* de Constantino, ao isentar, em ordens clericais, *curiales* e descendentes das obrigações municipais “influenciou a entrada no ofício eclesiástico, especialmente para o episcopado, desses homens portadores de privilégios” (GILLIARD, 1984, p.154). Entretanto, Claudia Rapp nos recorda a respeito da particularização dos casos ao afirmar que há

[...] exemplos de *curiales* que ganharam proeminência na vida pública, principalmente por cargos cívico ou imperial antes de se converterem ao cristianismo e, eventualmente, aderiram ao episcopado. Por outro lado, os que vieram de famílias cristãs, como Basílio de Cesareia, seu irmão Gregório de Nissa e seu amigo Gregório de Nazianzo, decidiram renunciar a uma carreira totalmente secular ao finalizarem seus estudos (RAPP, 2000, p.389).

No tocante ao nível social dos bispos, Lepelley (1998, p.32-33) chama nossa atenção para o patronato episcopal no final do século IV e início do século V d.C. apontando rupturas e continuidades perante o patronato clássico. Dentre as continuidades, afirma que os membros das famílias aristocratas puderam perpetuar seu antigo papel de proeminência na cidade por meio do poder episcopal. Ao aglutinarem a função de patrono da cidade às suas atividades, muitos bispos foram responsáveis por construções arquitetônicas na cidade, principalmente as ligadas à estrutura eclesiástica. Podemos detectar esse papel episcopal ao observarmos as funções do Bispo Gregório de Nissa por meio de seu *corpus* epistolar.

O destinatário da Carta 25 é o Bispo Anfilóquio de Icônio, personagem recorrente nos epistolários de Gregório Nazianzeno e de Basílio de Cesareia. A circulação da correspondência entre os três é bem ampla, como podemos observar

na quantidade de cartas trocadas entre eles⁵. Gregório escreve para solicitar que Anfilóquio envie trabalhadores de sua cidade para auxiliar na construção de um santuário na cidade de Nissa. A primeira frase da carta demonstra que existiu, ao menos, uma carta anterior, que não nos foi legada, e que o projeto já estava em andamento: “Agora, eu estou convencido que, com a graça de Deus, o projeto referente ao santuário encontra-se em boas vias de realização” (Carta 25,1).

O Nisseno envia várias informações tão detalhadas sobre o projeto, que foi possível desenvolver uma planta⁶ passível de se calcular a dimensão e profundidade das salas, conforme exemplificamos: “A forma do oratório é como uma cruz”, “quatro salas que não se encontram”, “o interior da cruz é dividida em oito ângulos, formando um octógono arredondado” (Carta 25,3); “abaixo dos oito arcos, em razão das dimensões das janelas, elevaremos quatro cúbitos de forma cônica” (Carta 25, 6).⁷

Sabe, sincero amigo, algumas pessoas daqui me ofereceram, para essa obra esculpida em pedra, trinta trabalhadores para uma peça de ouro [...]. Eu sei que, por habilidade e moderação em matéria de salário, que os trabalhadores daí, são melhores dos que aqueles daqui (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 25,12 datada por volta de 381 d.C.⁸ enviada ao Bispo Anfilóquio de Icônio).

Por mais que o estudo de Gilliard nos convença a respeito da participação episcopal desses privilegiados após a *constitutio* de Constantino durante o século IV d.C. a afirmação acerca do gratuito prestígio fornecido aos bispos por parte do poder imperial não pode ser compartilhada por nós.

⁵ Cartas de Gregório de Nazianzo enviadas a seu primo Anfilóquio: 9, 13, 25, 26, 27, 28, 62, 63, 171, 184. Cartas de Basílio de Cesareia enviadas a Anfilóquio: 161, 188, 190, 191, 199, 200, 201, 202, 217, 218, 231, 232, 233, 234, 235, 236.

⁶ Maraval (1990, p.341) e Silvas (2007, p.197) reproduziram a planta publicada na edição de Pasquali de 1925. Ver: Anexo 2. Arquitetura citada na Carta 25 de Gregório de Nissa.

⁷ Para mais informações acerca da temática envolta nesta carta, ver o artigo intitulado “Gregorio de Nisa Architecto y Empresario: Epístola 25” de Ramón Teja (1991).

⁸ Concernente à datação, Maraval e Silvas nos informam sobre a proposta do alemão Markel Restle, de 1979, em vincular o conteúdo da carta 25 de Gregório de Nissa à carta 225 de Basílio de Cesareia, aos sínodos de Ancira de 375 e de Nissa de 376 d.C., nos quais foram abordadas fraudes financeiras com bens da igreja. Ressalta-se que tais reuniões antecederam o exílio de Gregório de Nissa. A missiva 225 de Basílio foi enviada ao Vicário da Diocese do Ponto Demóstenes para interceder pelo amigo, na qual é citada essa questão financeira. Logo, Restle defendeu a datação entre 373-375 d.C. Todavia, Silvas (2007, p.198) segue Maraval concordando com ele na datação por volta de 381 d.C., período de ascendência e prestígio do Bispo.

Vejamos, segundo Gilliard:

Tal avidez curial para escapar da *munera*, tomando para si as ordens sacras, foi estimulada não somente por vantagens materiais, mas também pelo respeito sem precedentes ofertado pelo imperador aos bispos. Após Constantino, imperadores cristãos, em geral, continuaram a fornecer esses privilégios (GILLIARD, 1984, p.154-155).

Rechaçamos tal concepção, haja vista que ela pressupõe uma igualdade de prestígio para todos os bispos locados na vastidão da pluralidade que compunha o Império Romano naquele momento. No que diz respeito ao papel do bispo nesse cenário histórico que se apresenta aos olhos de novas investigações históricas em uma imensidão de pluralidades, tal ideia de um prestígio inerente e sem precedentes ao cargo episcopal cristalizou-se na historiografia e literatura patrística.

Ao que cabe à temática investigada, a coexistência de vários cristianismos nesse momento e a escolha episcopal de apoiar determinado apontamento cristológico é uma clara exemplificação de como um bispo pode se aproximar ou se afastar da Corte Imperial, levando em consideração o apoio ou a repulsa à postura político-administrativo-religiosa adotada por determinado imperador. Sendo assim, em nosso entendimento, as particularidades devem ser analisadas e o papel episcopal, durante o século IV d.C. no Império Romano, deve ser relativizado de acordo com as características próprias de cada personagem, juntamente com um estudo aprofundado sobre a topografia religiosa em que determinado bispo atua.

Esse é o caso da pesquisa de Daniel de Figueiredo (2012) ao pesquisar a Controvérsia Nestoriana. Para o autor, a posição de prestígio e poder do Bispo Cirilo na cidade de Alexandria nunca esteve tácita e, para tal, “Cirilo necessitou negociar a sua posição dentro de Alexandria antes de partir para o enfrentamento contra Nestório” (FIGUEIREDO, 2012, p.86).

Sobre o tema supracitado, apoiamo-nos em Galvão Sobrinho (1999, p.55): “O poder espiritual [dos bispos] continuou difundindo-se nas comunidades somente enquanto a autoridade [administrativa ali presente] era descentralizada ou vulnerável”. Com isso queremos dizer que o próprio contexto da época, associado a locais particularizados podiam permitir, ou não, uma maior concentração de poder e reivindicações de funções nas mãos dos bispos.

Galvão-Sobrinho (1999) e Claudia Rapp (2000) concordam ao afirmar a concentração de determinadas ações e o caráter espiritual que os *holy men* (BROWN, 1971)⁹ passaram a ter após Constantino. Para o primeiro, os bispos acumularam as funções de padres, árbitros, patronos e benfeitores, e muito mais passou a ser esperado e exigido deles. Ainda segundo Galvão-Sobrinho (1999, p.54), tais desenvolvimentos contribuíram para confirmar e consolidar as reivindicações para uma supremacia espiritual, sendo que tal papel tornou-se mais visível, para esse autor, no século IV d.C.

Entretanto, Brown (1980, p.19) e Rapp (2000, p.382-383) defendendo a ideia de processo histórico desenleiam a questão desmistificando a novidade do aparato legal de Constantino. A legislação viria legitimar algo que, na prática, já ocorria. A função dos *episkopoi* nos primeiros dois séculos do cristianismo era, em grande parte administrativa, relacionada com “acompanhamento dos fundos recebidos e a alocação de gastos para causas de caridade” e o ensino da doutrina cristã tornou-se o que a autora declara como a “única prerrogativa do bispo” naquele momento. Já no século III d.C., o bispo já era visto como o líder dos cristãos em cada cidade, podendo ser considerado como o representante dos habitantes já que cuidava de algumas finanças; supervisionava as mulheres da comunidade, viúvas e as consagradas virgens; organizava os gastos com a caridade e já poderia atuar junto aos magistrados em nome dos cidadãos.

De fato, concordamos com Massey Shepherd quando afirma que:

Há dois motivos para que Constantino tenha concedido autoridade aos bispos. Primeiro, os bispos já possuíam alguma experiência na resolução de disputas internas [...]. Assim, já havia uma estrutura para isso. Segundo, nomeando juízes civis, Constantino acrescentaria apenas para a corrupção existente. Usar os bispos significava menos corrupção e justiça mais rápida (SHEPHERD, 1980, p.42).

⁹ Termo cunhado por Peter Brown em 1971 em seu artigo intitulado *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*. Em suas primeiras obras, que permeiam esse assunto, por exemplo, a intitulada *O Fim do Mundo Clássico: De Marco Aurélio a Maomé*, publicada em português em 1972, Brown concede um poder geral e intrínseco aos bispos, o que, em nossa opinião, confere um poder episcopal exacerbado aos detentores desses cargos durante o século IV d.C. Entretanto, ao analisarmos as obras de Brown desde então, como, por exemplo a de 2002 *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, é perceptível nas suas reflexões sobre o bispo na Antiguidade Tardia estudos mais particularizados no tocante ao prestígio e poder episcopais angariados por essas personagens eclesásticas.

Destarte, inserimos essa visão de Shepherd na proposta de que as influências entre a estrutura eclesiástica do cristianismo e a organização administrativa do poder imperial durante o Dominato ocorriam em uma via de mão dupla, ou seja, influenciavam-se mutuamente.

Logo, nessa mesma linha de pensamento, o aparato legal concedido pelo Imperador Constantino, apesar de não ter sido uma novidade na prática, foi um evento significativo, pois

No que diz respeito aos direitos sociais dos bispos, a verdadeira mudança inaugurada com Constantino foi que, pela primeira vez, essa prerrogativa era validada por uma lei imperial. Aquelas atividades que eram consideradas como práticas internas da estrutura eclesiástica e de cuidado pastoral com a comunidade, adquiriram, portanto, demandas imperialmente sancionadas por um cívico papel de liderança para os bispos (RAPP, 2000, p.382).

A maioria dos estudos sobre o papel e a relevância dos bispos concentra-se, até a presente investigação, sobre o *status* dessas personagens durante a Antiguidade Tardia. Esse é o caso das investigações dos estudiosos aqui citados, em cujas ideias é recorrente encontrarmos tentativas de generalização desse possível status, geralmente associado às características, a saber: nobres de nascimento, educação, riqueza, tipo de ofício executado e proximidade com a esfera imperial via algum contato administrativo local ou via Corte Imperial.

Entretanto, mais uma vez, Rapp (2000, p.386), utilizando-se de estudos prosopográficos de bispos eleitos, nos chama a atenção para o fato das particularidades provenientes da região de origem desses bispos; temática esta já esboçada por Brown (1971) ao tentar encontrar similitudes e diferenças entre bispos com origem em regiões com certa tradição monástica ou em lugares alvo de peregrinação, tal qual o Egito e determinadas regiões da Ásia Menor.

Quando essas particularidades são aprofundadas, percebemos que nem sempre foi possível para o bispo agregar todos os papéis listados por uma historiografia mais tradicional, como também se pode averiguar que, em algumas circunstâncias, um eclesiástico que não fosse bispo poderia até mesmo superar todas as tentativas de generalização. Citamos então, a pesquisa sobre o Levante

das Estátuas ocorrido na cidade de Antioquia de Érica C. Morais da Silva (2012). Segundo a autora, João Crisóstomo, ainda sacerdote, atribuiu para si funções que, na época em questão, eram exercidas somente por bispos, de acordo com a mesma historiografia tradicional. Dessa maneira, para E.C.M. da Silva os papéis exercidos por um sacerdote, um bispo e um sofista estavam no mesmo patamar de importância nessa ocasião. Sobre o assunto:

Em nossa opinião, consideramos o século IV, mais especificamente, o contexto da cidade de Antioquia, e no evento do Levante das Estátuas, um cenário muito mais fluido e amalgamado em termos de atuações no qual a tríade, Libânio, João Crisóstomo e Flaviano, exerciam papéis equivalentes e igualmente influentes em detrimento a uma interpretação na qual uma atuação tenha se sobreposto à outra (E.C.M. da SILVA, 2012, p.125).

Dessa maneira, podemos entender que não somente o papel episcopal possuía suas particularidades, mas também a carreira no sacerdócio apresentava singularidades, como a do sacerdote João Crisóstomo.

A conclusão que podemos inferir a partir desse balanço historiográfico é que, sempre em que há a tentativa de explicação do papel do bispo durante a Antiguidade Tardia, faz-se necessário particularizar a temática. Para que a explicação se torne coerente, a exemplificação se faz presente nessas investigações citadas. Sendo assim, tais estudos apresentam uma gama de nomes de bispos provenientes de vários lugares do Império para que a narrativa faça sentido e traga convencimento. Portanto, ao que nos cabe, ateremo-nos a uma tentativa de construção da trajetória de Gregório de Nissa para que possamos contribuir para uma das possíveis respostas sobre o que era ser um bispo cristão no século IV d.C.

Brown, em 1977, já declarava que: “Mesmo nas mais seguramente estáveis e cristianizadas províncias do mundo romano tardio, o episcopado nunca se tornou um ‘status atribuído’” (BROWN, 1980, p.18. Grifo do autor). Isto é, ao buscar o papel episcopal desempenhado pelo próprio Gregório de Nissa, por meio de sua trajetória político-religiosa, inserida no seu local de atuação, compreendemos que, longe de ter um status inerente, Gregório precisou fazer uma autoafirmação perante a sua rede de sociabilidade, a qual incluía os seus pares em um momento em que seu prestígio estava enfraquecido após períodos de exílio (376-378 d.C.) e prisão (380

d.C.). Recrudescendo à hipótese da presente Tese, essa autoafirmação deu-se por meio de seu discurso *Contra Eunômio*.

Até o momento, o *CE* foi analisado a partir da ótica da historiografia tradicional pela qual a visão de enfraquecimento da figura de Gregório de Nissa ficou cristalizada diante da imagem de seu irmão mais velho Basílio de Cesareia, mais famoso, mais conhecido e atualmente santificado pelas Igrejas Apostólica Romana e Ortodoxa. Tal empobrecimento da compreensão do papel de atuação episcopal do Nisseno, incluindo suas obras e testemunhos escritos, é o que Figueiredo (2012, p.86) chamou de “descompasso entre uma imagem construída e a realidade vivida”. Para desestruturar essa realidade construída, desvinculamos a atuação episcopal de Gregório da marginalidade quando comparada à atuação do “Grande” Basílio. Então, pudemos perceber que o *CE* / teve sucesso ao autoafirmar a posição de Gregório de Nissa como um dos pilares da ortodoxia após o Concílio de Constantinopla de 381 d.C. ao lado das imagens de seu irmão e de Gregório de Nazianzo.

2.3. Trajetória Político-religiosa de Gregório de Nissa

Quando desmistificamos o papel de atuação e a trajetória percorrida por Gregório de Nissa, podemos compreender o lugar que o Bispo ocupou na corte do Imperador Teodósio após 381 d.C., além da explicação dada pela historiografia tradicional. Segundo aquela, Gregório só apareceu no contexto político-cultural por meio de ações e elaboração de discursos¹⁰, após sair das sombras de seu irmão Basílio de Cesareia após a morte dele (378/379 d.C.).

Sendo assim, a literatura patrística e essa historiografia que estamos nomeando de tradicional diminuíram a representação desse religioso em detrimento da de Basílio e Gregório de Nazianzo. Gregório de Nissa, por exemplo, “ficou esquecido diante de personagens tão famosos”. (DROBNER, 2003, p.277). Tal

¹⁰ A primeira obra de autoria de Gregório de Nissa que nos foi legada é o *Tratado sobre a Virgindade*, datada entre 370/371 d.C. Após essa obra teológica, a datação do próximo discurso *Criação do Homem* é alocada quase 10 anos depois, em 379 d.C. Logo depois, a cronologia das obras de Gregório é mais regular, como veremos adiante.

opinião é encontrada em vários manuais¹¹ sobre os Padres da Igreja, nos quais Gregório de Nissa encontra-se inserido. Este é o caso das seguintes obras: *Curso de Patrologia (História da Literatura Antiga da Igreja)*, publicada pela primeira vez¹² na França em 1943 por João Baptista Lourenço Insuelas; *Patrologia: Vida, Obra e doutrina dos Padres da Igreja*, publicada na Alemanha em 1967 por Berthold Altaner e Alfred Stuiber; *Os Padres da Igreja*, publicada em 1977 na França por Adalbert Hamman; *Los Filósofos Medievais Volume I*, publicada na Espanha em 1979 por S. I. Clemente Fernandez; *Patrologia Volume I e II*, publicada na Espanha em 1985 por Ignacio Oñatibia; *Os Padres da Igreja Volume I (Séc. I-IV)*, publicada na França em 1986 por Jacques Liébaert; *Os Padres da Igreja Volume II (Séc. IV-VIII)*, publicada na França em 1990 por Michel Spanneut; *Manual de Patrologia*, publicada na Alemanha em 1994, por Hubertus R. Drobner; *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina*, publicada na Itália em 1996 por Cláudio Moreschini e Enrico Norelli; *Los Padres de la Iglesia*, publicada na Espanha em 2000 por Juana Torres e *História da Filosofia Patrística*, publicada na Itália em 2004 por Cláudio Moreschini.

A título de exemplificação, citamos a obra dos italianos Moreschini e Norelli em que essa ideia se perpetua:

A morte de Basílio constitui um divisor de águas e assinala uma reviravolta, não só na vida, mas também na produção literária e teológica de Gregório de Nissa e de Gregório de Nazianzo que parecem agora mover-se sem a proteção e a vigilância do respeitado e enérgico bispo de Cesareia (MORESCHINI; NORELLI, 2000, p.148).

Como a citação acima referencia, muitos autores não questionam o fato das obras de Nissa só aparecerem após a morte dos irmãos Basílio de Cesareia (379 d.C.) e Macrina, a jovem (380 d.C.).

¹¹ Por manuais entendemos e englobamos aquelas obras que pretendem abarcar a vida e obra, bem como a teologia dos Padres da Igreja (Patrologia e Patrística, respectivamente). Tais obras configuram-se como verdadeiras enciclopédias que possuem a pretensão de ser “universal” ao abarcar inúmeros personagens. Com isso queremos dizer que tais obras, apesar de se configurarem em um material com abundantes e valiosas informações para aqueles que pretendem historicizar a teologia, devem ser analisadas criticamente.

¹² As datas citadas nesse parágrafo referem-se ao ano de publicação da obra e seu país de origem, a fim de situar a historiografia no período e contexto de produção. Para o ano do exemplar por nós utilizado ver: *Bibliografia*.

Ao nos debruçarmos sobre os testemunhos dos Padres Capadócius, é notável a diminuta quantidade, dentre os três, de informações referentes ao Nisseno. Conforme ressaltado na *Introdução* da presente Tese, essa questão não se dá somente no interesse em si nesse Bispo, haja vista que a datação e posterior análise e compreensão históricas de suas obras só puderam ser realizadas a partir da documentação deixada pelos outros dois Capadócius.

Conforme proposta inserida em nossa hipótese, partimos para a construção da trajetória político-religiosa de Gregório de Nissa a partir de seus próprios testemunhos. Do seu nascimento até sua ordenação no episcopado na cidade de Nissa, fizemos a intertextualidade com excertos dos testemunhos de Gregório de Nazianzo, Basílio de Cesareia, bem como de seus discursos *Vida de Santa Macrina* e *Tratado sobre a Virgindade*. Após a sua ordenação como bispo, adicionamos as informações contidas em suas correspondências. Sobre esse último testemunho, em nossos estudos anteriores, quando trabalhamos com os epistolários dos outros dois Capadócius, suas correspondências estavam organizadas cronologicamente. Como a tradição manuscrita das missivas de Gregório de Nissa deu-se a partir de coleções diferentes de manuscritos, discussão apresentada por nós no primeiro capítulo, o epistolário do Nisseno, diferentemente da coleção de cartas de Basílio e do Nazianzeno, não foi apresentada de forma cronológica: o que muito dificulta o entendimento de sua trajetória e atuação episcopal. Soma-se a essa justificativa, em nossa opinião, a utilização de dados contidos nos manuscritos de Gregório, anterior a uma possibilidade de numeração, concomitante às análises críticas das coleções de cartas de Basílio e do outro Gregório.

Dessa maneira, para a nossa compreensão dos eventos da vida de Gregório de Nissa, a partir de seu episcopado em 372 d.C., foi imprescindível uma ordem de leitura das cartas de forma que pudéssemos entender os eventos que estavam relacionados com a necessidade e o sucesso alcançado na tentativa de autoafirmação de Gregório de Nissa perante seus pares atingindo proeminência perante a corte do Imperador Teodósio. Ressaltamos que, com isso, não estamos propondo uma mudança na numeração das cartas, o que seria impraticável historiograficamente.

Baseados nas datações defendidas por nós no primeiro capítulo, propomos a seguinte ordem de leitura das cartas¹³:

TABELA 01			
Proposta cronológica de leitura das Cartas de Gregório de Nissa			
<i>Ordem de leitura</i>	<i>Número da Carta</i>	<i>Ordem de leitura</i>	<i>Número da Carta</i>
1^a	11	16^a	22
2^a	12	17^a	29
3^a	20	18^a	30
4^a	23	19^a	24
5^a	18	20^a	2
6^a	10	21^a	1
7^a	16	22^a	3
8^a	6	23^a	25
9^a	9	24^a	15
10^a	14	25^a	26
11^a	5	26^a	27
12^a	19	27^a	17
13^a	13	28^a	4
14^a	28	29^a	8
15^a	7	30^a	21 ¹⁴

¹³ A fim de facilitar a sistematização de nossas ideias, lembramos o leitor do Apêndice 1, alocado no final deste Tese, contendo o *Catálogo de Cartas dos Padres Capadócijs*.

¹⁴ Sugerimos a Carta 21 como a última, uma vez que é impossível realizar a datação da mesma, nem mesmo qualquer possibilidade de referência anterior, ou após a ordenação de Gregório.

2.3.1. Dados Biográficos de Gregório de Nissa: da ascendência familiar ao episcopado

Segundo Raymond Van Dam (2003, p.11-13), os estudos sobre a família no Império Romano tem ganhado crescente destaque nos últimos 50 anos. O autor enumera os três tipos de estudos que envolvem a temática da família: a prosopografia, os estudos sobre Direito Romano e aqueles que utilizam a estatística. Sobre o primeiro, segundo Van Dam, esse tipo de estudo prima por analisar detalhes biográficos condicionados a comportamentos políticos o que, para ele, tem gerado interpretações fechadas sobre a dinâmica familiar, fadadas a análises que privilegiam mais as intrigas imperiais que sua dinâmica própria.

No tocante aos estudos da Família Romana por meio das leis e editos sobre matrimônios, divórcios, herança e pluralidades de temáticas, Van Dam ressalta a atenção necessária ao trabalhar com essas fontes; já que, muitas vezes, essas leis poderiam apresentar-se como reação de uma prática já arraigada na sociedade, ou, até mesmo, uma imposição pretendida por um Imperador ou magistrado que acabou por tornar-se obsoleta na prática. Por último, os estudos que pretendem utilizar-se de um perfil demográfico sobre as famílias romanas a respeito de sua idade, casamento, gênero, etc., acabam por ficar presos, segundo Van Dam, em números acerca dos nascituros e dos casamentos entre determinadas famílias.

Logo, Van Dam propõe um olhar que congregue todos esses elementos, suscitados a partir da interação entre a quebra de expectativa destinada aos membros de famílias e as particularidades reais ocorridas na Capadócia durante a Antiguidade Tardia. Como, por exemplo, com uma morte considerada precoce pelos dados demográficos, Basílio, o Velho, morreu aos 40 anos de idade e, com isso, os irmãos mais velhos Macrina e Basílio encabeçaram a educação dos irmãos mais novos, Gregório e Pedro. Tal interação entre essa quebra de expectativa e as especificidades são o que, para Van Dam (2003, p.13-14), pode contribuir para os estudos sobre as famílias englobando as redes de amizades entre seus membros e com membros de outras famílias. Isto posto, é a partir dessa visão que pretendemos olhar para a trajetória de Gregório de Nissa no que diz respeito às suas amizades envolvendo sua rede familiar.

Gregório nasceu em uma família com posses e reconhecido status nas Províncias do Ponto e da Capadócia¹⁵. Sua ascendência paterna provinha de famílias aristocratas da Província do Ponto (VAN DAM, 2003, p.15; SILVAS, 2007, p.3) sobreviventes de práticas persecutórias do Imperador Maximino Daia (306-313 d.C.) na região (VSM, 2, 1-5). Após um período de reclusão nas florestas das montanhas do Ponto (AUBINEAU, 1966, p.33)¹⁶ sua avó paterna, Macrina, a Velha (meados do séc. III d.C.), seu avô de nome desconhecido e seu pai, Basílio, o Velho (299/300-341/345 d.C.) estabeleceram-se na capital daquela província, a cidade de Neocesareia, onde reconquistaram seu status social e econômico. Basílio, o Velho tornou-se um reconhecido retor e advogado da capital da província com quem, em torno de 320 d.C., contraiu matrimônio com Emélia (?-371d.C.), membro de uma família aristocrata da capital da Província da Capadócia, a cidade de Cesareia que “acumulou cargos militares, funções civis, privilégios na corte imperial” (AUBINEAU, 1966, p.34).

Em várias passagens de *Vida de Santa Macrina*, Gregório de Nissa enaltece os atributos da família. Exemplos:

Aos olhos do mundo, é bem verdade que nós devemos mostrar orgulho em parecermos bens nascidos e de boa família (VSM, 21,5-8).

Já que qualquer pretexto para uma vida material já havia sido removido, Macrina persuadiu sua mãe a renunciar o seu modo de vida acostumado a facilidades de ser uma grande dama (VSM, 7, 1-4).

[...] a sua fortuna [dos pais] foi dividida [...] segundo o número de filhos [...]. Como uma benção divina, a riqueza de cada um dos filhos superou a prosperidade dos pais (VSM, 20, 18-20).

Em seu nascimento, parte da família de Gregório estava alocada na cidade de Neocesareia, cidade onde ele e os irmãos mais velhos passaram a infância (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 210). Logo, foi na capital do Ponto que Gregório recebeu seus primeiros ensinamentos de seu pai. Ainda criança, continuou os seus

¹⁵ Ver Anexo 1: Mapa da Anatólia Central no tempo dos Padres Capadócios.

¹⁶ Michel Aubineau é reponsável pela *Introduction, Texte Critique, Traduction, Commentaire et Index* (2006, reimpressão de 1966) da obra *Tratado da Virgindade* de Gregório de Nissa devidamente citada na *Bibliografia*.

estudos com a irmã Macrina na cidade de Anésio até 348 d.C. quando foi aprofundar seus estudos nas escolas de Cesareia, capital da Província vizinha, Capadócia (SILVAS, 2007, p.5). Mateo-Seco nos corrobora acerca dos ensinamentos recolhidos junto à irmã retratados por Gregório na *Vida de Santa Macrina*:

No caso de Macrina, Gregório enfatiza não somente que ela é sua irmã, mas também sua professora e guia espiritual, bem como das virgens que ela dirigia em um monastério feminino. Sua biografia é concebida, portanto, como a lição final que o professor passa para seus discípulos (MATEO-SECO, 2010, p.269).

Como já ressaltamos no primeiro capítulo, a *VSM* é muito investigada nas pesquisas que primam pelos seus dados relacionados ao monacato feminino e informações sobre monjas e virgens na Antiguidade Tardia. Em consonância com esses estudos que relacionam Macrina com o papel de mentora e precursora dos estudos de Gregório de Nissa, citamos o livro de Morwenna Ludlow, *Gregory of Nyssa, Ancient and (Post)modern*:

Gregório ressalta que Macrina exemplifica certas virtudes 'masculinas', retratando-a assumindo certos papéis tipicamente masculinos: assim, quando Basílio, o velho¹⁷ morreu antes do nascimento de seu filho caçula Pedro, Macrina, no relato de Gregório, torna-se para ele "pai, professora, pedagoga, mãe, conselheira em todas as coisas" (LUDLOW, 2007, p.208. Grifos da autora).

Ludlow está se referindo a seção 12 da *VSM*, na qual, em sua totalidade, Gregório relata sobre o irmão Pedro exaltando a participação de Macrina em sua *paideia*, assim como o Nisseno dedica a seção 6 ao seu mestre e irmão Basílio, já morto no momento em que escreve a *VSM*. Sendo assim, sete anos depois, em 355 d.C. Basílio retornou de seus estudos na Escola de Atenas e fixou-se em Cesareia para lecionar retórica. Na ocasião, juntou-se ao irmão Gregório, para quem forneceu ensinamentos até 357 d.C., quando Basílio se recolheu a uma vida monástica e de peregrinação.

¹⁷ Basílio, o Velho foi o pai de Macrina e, portanto, de Gregório de Nissa, Basílio de Cesareia e Pedro de Sebástia.

O próprio Gregório de Nissa testemunha sobre esse tempo em que obteve ensinamentos do irmão em Cesareia, em um raro momento de autobiografia, relacionado à sua *paideia* em uma carta endereçada ao sofista Libânio:

Quanto aos nossos mestres, se tu procuras saber com quem nós parecemos e com quem nós aprendemos as coisas, você encontrará Paulo e João e outros apóstolos e profetas [...]. Mas se tu falas de nossa sabedoria, cujos conhecedores dizem que nasce de ti para se comunicar com todos aqueles que têm eloquência – isso, eu já ouvi de teu discípulo, meu pai e meu mestre, o admirável Basílio [...]. Durante o pouco tempo que eu fui aluno de meu irmão, fui bastante purificado por sua palavra divina e por poder reconhecer minhas deficiências, dignas daqueles que ainda não eram iniciados na eloquência. Em seguida, passei meus tempos lendo tuas obras, com grande zelo [...] (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 13,4 datada entre 378 a 380 d.C.).

Acrescenta-se que o trecho supracitado, pertencente à Carta 13, é o único que corrobora a afirmação de Basílio ter sido discípulo de Libânio. Conhecemos a existência das 24 cartas (Carta 335 a Carta 359) que supostamente mostram a troca de correspondência entre Basílio e Libânio compiladas juntamente com as cartas de Basílio¹⁸; entretanto, mesmo consideradas apócrifas, elas demonstravam que ambos tiveram certa tradição epistolar (COURTONE, 1973, p.92).

Os historiadores divergiram no que diz respeito à quantidade de filhos que Basílio, o Velho e Emélia tiveram. As posições eram entre o número total de nove filhos, destes, sendo quatro homens e cinco mulheres e de dez filhos no total, sendo cinco de cada gênero. S. J. J. Emile Pfister (1964, p.108) afirma que tal confusão decorre de leituras equivocadas de excertos da *Vida de Santa Macrina* tal qual foi aplicada pelos Editores Bolandistas nas *Acta Sanctorum*, na qual é afirmado o número total de nove filhos, sendo três bispos: Basílio, Gregório e Pedro; três filhas casadas e três filhos que não se casaram, inserido aí a virgem Macrina e outros dois que morreram na infância.

Entretanto, sabe-se que o casal totalizou 10 filhos, sendo cinco homens e cinco mulheres¹⁹. Destes, três tornaram-se bispos, como supracitado, e dois morreram: um deles na infância e outro, Naucrácio (330/332-358 d.C.) em torno de

¹⁸ Analisamos essa temática em nossa dissertação de Mestrado. Ver: PAPA, 2013, p.129.

¹⁹ Ver Apêndice 2: A Família de Gregório de Nissa

seus 16-18 anos, para quem Gregório de Nissa dedicou duas seções na *VSM* (8;9); cinco filhas dentre as quais insere-se Macrina, a Jovem e Teosébia (330/335-? d.C.).

Podemos encontrar na *VSM* as informações necessárias para essa constatação, acrescidas dos Epigramas 161 e 164 de Gregório de Nazianzo. Os excertos que podem levar à interpretação de nove filhos são encontrados nas seções 5 e 20. Portanto, na seção 5 da *VSM* encontramos:

Além disso, ela [Macrina] assumiu a sua quota de todos os problemas de sua mãe, que tinha quatro filhos e cinco filhas, e pagou imposto a três governadores, pois suas propriedades estavam divididas em várias províncias²⁰ (*VSM*, 5, 37-40).

Na ocasião da morte de Basílio, o Velho (*VSM*, 12, 4-6), ocorreu a partilha de bens entre os filhos, conforme o excerto: “Em seguida, quando a sua fortuna [dos pais] foi dividida em nove, segundo o número de filhos [...]” (*VSM*, 20, 16-18).

Em ambos os casos, faz-se necessário constatar que Gregório narrava eventos alocados no tempo. No primeiro trecho supracitado, a circunstância é específica ao momento que sua mãe Emélia esteve com sua filha Macrina, no monastério na cidade de Anésio. Já no segundo excerto, o evento demarcado é decorrente da ocasião da morte do pai, em torno de 341/345 d.C. Isto é, nos dois momentos, nessas circunstâncias existiam nove filhos vivos, inclusive Naucrácio. É o que nos esclarece o trecho da seção 13, pelo qual Gregório narra a morte da mãe:

Algum tempo depois, a mãe, que foi sucedida em uma boa velhice, emigrou para Deus, e **foi nos braços de dois de seus filhos que ela deixou essa vida**. Vale a pena mencionar os termos da benção que ela pronunciou sobre seus filhos, pois, como se convém, se ela **o fez em memória dos que estavam ausentes**, ela [a mãe de Gregório, Emélia] não será privada de nenhuma benção, sobretudo daqueles que estavam presentes e que ela os confiava a Deus por meio de uma oração (*VSM*, 13, 1-8. Grifo nosso).

Como se pode perceber pelos termos destacados, no momento de sua morte, em torno de 371 d.C., Emélia tinha dois filhos que já tinham morrido. Um deles é amplamente conhecido, trata-se do já mencionado Naucrácio, falecido quando

²⁰ As províncias são: o Ponto, a Capadócia e a Armênia. O local da propriedade provavelmente seria em torno da cidade de Sebástia. Ver: Anexo 3. Mapa da Ásia Menor – Séculos III-IV d.C.

jovem em um acidente de caça (VSM, 8; 9). No tocante ao outro, trata-se de um filho morto ainda na infância, cujo nome é desconhecido.

Então, podemos detectar os filhos de Basílio e Emélia pela ordem de nascimento²¹: a primogênita Macrina, um filho falecido na infância de nome desconhecido, Basílio, Naucrácio, Teosébia, Gregório, três filhas casadas de nomes desconhecidos (VSM, 5, 19-22; 13, 8) e Pedro.

Após 357 d.C., temos conhecimento por meio da Carta 11 de Gregório de Nazianzo que o futuro Nisseno aderiu a carreira laica e, assemelhando-se a seu pai, exerceu a profissão de retor, mas na cidade de Cesareia enquanto que aquele exerceu a profissão na cidade de Neocesareia, na Província do Ponto, como já mencionado. A historiografia sobre o assunto (DANIÉLOU, 1956, p. 77; AUBINEAU, 1966, p.63-64; SILVAS, 2007, p.15) infere que Gregório tenha exercido essa profissão provavelmente até 372 d.C., data de sua ordenação, pois sabe-se que, na ocasião da lei do então Imperador Juliano que proibiu os cristãos de lecionarem²², Gregório já atuava como retor. Acredita-se que Gregório tenha contraído matrimônio nesse intervalo de tempo, até a sua ordenação episcopal, ou seja, no período entre os anos 362 a 372 d.C.

Conforme nos recorda Aubineau (1966, p.65), a polêmica historiográfica que se criou a partir da questão matrimonial de Gregório envolveu, mais uma vez, a disputa entre católicos e protestantes. Assim como a questão da peregrinação aos lugares santos envolvendo a Carta 2 do Nisseno, o fato de Gregório ter sido casado teve lugar nas disputas apologéticas entre as duas religiões. Para os estudiosos católicos perpetuou-se que Gregório de Nissa nunca teria contraído matrimônio, enquanto que para os seguidores protestantes, o casamento de Gregório teria sido mais um dado acrescido à sua biografia.

Afora uma bibliografia anterior ao século XX, há um consenso afirmativo envolvendo o matrimônio de Gregório de Nissa. Tais conclusões foram protagonizadas por Daniélou em 1956 em seu artigo *Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie*, endossadas por Pfister em 1964 em *A Biographical Note: The Brothers and Sisters of St. Gregory Of Nyssa* e fortalecidas

²¹ Para mais detalhes ver o estudo *A Biographical note: the Brothers and sisters of St. Gregory of Nyssa* feito por S. J. J. Emile Pfister (1964) citado em nossa *Bibliografia*.

²² Trata-se da *constitutio* CTh.XIII, 3,5. Sobre o assunto ver: CARVALHO, 2010, p.83-91.

pelas opiniões de Gallay (1964, p.164) e Aubineau (1966 p.75), tradutor e crítico da edição bilíngue grego/francês do discurso de Gregório intitulado *Tratado da Virgindade*.

Para Daniélou (1956, p.72-73), o celibato não era uma exigência para o cargo episcopal e o número de bispos casados era recorrente. Entretanto, o pesquisador francês nos informa que o assunto já era debatido do século IV d.C., uma vez que foi refutada a proposta em favor do celibato feita pelo Bispo Ósio no Concílio de Niceia de 325 d.C.²³ O próprio Gregório de Nazianzo é filho de um detentor do cargo episcopal: seu pai, Gregório, o Velho, continuou a viver com a sua mãe, Nona, mesmo após a ordenação.

Como veremos adiante, em 1981, concordando com a posição afirmativa dos especialistas supracitados, Devos (1983) agregou novas informações à problemática em *Grégoire de Nazianze témoin du mariage de Grégoire de Nysse*. Tal temática ainda está sendo revisitada pela historiografia (SILVAS, 2007), haja vista a atual investigação em torno de discursos de Gregório para ocasião de crítica e publicação de suas obras (CASSIN, 2012); bem como a tentativa de inserir estudos sobre Teosébia, irmã de Gregório, em abordagens que elencam teorias de gênero como auxiliares para compreender a questão (RAMELLI, 2010, p.89).

Os testemunhos que fazem parte dessa discussão envolvem um excerto do *Tratado da Virgindade* do Nisseno, a Carta 197 e os Epigramas 161 e 164, de Gregório de Nazianzo.

No tocante ao *Tratado da Virgindade*, acredita-se que foi composto em 371 d.C., tratando-se, portanto, da primeira obra de Gregório de Nissa legada para posteridade. Os argumentos que defendem a veracidade do matrimônio pautam-se no capítulo 3, seção 1 desse discurso, no qual o futuro Bispo se diz impossibilitado de conhecer a beleza de ser celibatário, conforme abaixo:

²³ Foi somente sob o governo do Imperador Justiniano (527-565 d.C.) e no Concílio Quinissexto ou *In Trullo* (692 d.C.) que a continência ao matrimônio foi imposta. Sobre o assunto, ver: AUBINEAU, 1966, p.73-74 e outras indicações bibliográficas apontadas por ele.

Mas, na verdade, meu conhecimento das belezas da virgindade é praticamente vão e inútil, como são os ouvidos, pois ‘não atarás a boca ao boi quando ele pisar o grão’²⁴, ou como é para um homem sedento de água que flui inacessível no fundo do precipício. Bem-aventurados são aqueles **que a escolha dos bens superiores** [a virgindade] **ainda é possível**, e para os quais não estão separados por uma parede, por ter se deixado levar, no início, a uma vida comum: **este é o nosso caso**, pois estamos separados por uma espécie de abismo desta glória que é possuir o título da virgindade, **à qual não podemos voltar**. Nós estamos, portanto, reduzidos a contemplar as belezas dos outros e tomar o testemunho da felicidade dos outros [...] (GREGÓRIO DE NISSA, *Tratado da Virgindade*, 3, 1, 5-15. Grifo nosso).

Em consonância com a interpretação positiva ao matrimônio, a partir desse excerto estão todos os especialistas supracitados. Na continuidade da temática, Gregório de Nazianzo teria enviado uma missiva de consolação para Gregório de Nissa entre 385-390 d.C., na ocasião da morte de Teosébia, que seria para alguns pesquisadores, tratar-se de outra Teosébia, com quem Gregório de Nissa teria contraído matrimônio entre 362-372 d.C.

A esses testemunhos, se adicionam os epigramas do mesmo Nazianzeno para a análise da problemática. No que diz respeito à Teosébia, segundo Aubineau (1966, p.68-70) e Paul Devos (1983, p.272-273), é por meio dos epigramas 161 e 164 de Gregório de Nazianzo que temos conhecimento a seu respeito, o qual reproduzimos abaixo segundo suas traduções:

[...] Teosébia, filha da gloriosa Emélia quem fecundou crianças como nenhuma outra mortal. Três dentre eles foram padres gloriosos; uma foi companheira do sacerdote [ἱερεως σύζυγον], de um sacerdote ilustre, de um sacerdote chamado Gregório. Sua família formava um exército de pessoas devotas (GREGÓRIO DE NAZIANZO, Epigrama 161).

Tu também, Teosébia, filha da ilustre Emélia, e que fostes companheira [σύζυγον] do grande [μέγας] Gregório, és aqui realmente que tu estás sobre a terra sagrada por ser o suporte das mulheres piedosas [...] (GREGÓRIO DE NAZIANZO, Epigrama 164).

²⁴ Referência ao I Cor. 9,9; Deut. 25, 4 e I Tim. 5,18.

Então, de acordo com os excertos supracitados e consenso historiográfico, essa Teosébia dos epigramas era filha de Emélia e irmã de Gregório. A concordância dos especialistas se esbarra no seguinte: as Teosébias citadas pelo Nazianzeno eram diferentes? Havia uma Teosébia da missiva 197, esposa de Gregório, e outra Teosébia dos epigramas, irmã de Gregório?

A partir dessas questões, a historiografia se divide apontando as seguintes propostas: 1) Gregório, que possuía uma irmã chamada Teosébia, casou-se com uma mulher com o mesmo nome da irmã, e Teosébia, sua irmã, encontrava-se casada com um padre chamado Gregório, com o título de grande aos olhos do Nazianzeno; 2) Gregório era casado com uma mulher de nome desconhecido e a Teosébia citada pelo Nazianzeno na carta e nos epigramas trata-se, na verdade, da irmã de Gregório que se encontrava ao lado do irmão, acompanhando-o e auxiliando-o em sua carreira religiosa.

Do conteúdo da epístola de Gregório de Nazianzo, citamos trechos das primeiras seções, das quais, segundo nos corrobora Aubineau (1966, p.67), há espaço para concluirmos tratar-se de uma irmã de Gregório que viveu com ele compartilhando sua vida:

Eu estou informado sobre a partida da nossa santa e bem-aventurada irmã [ἀδελφῆς ἡμῶν] [...]. O que é mais doloroso em tais circunstâncias é que, depois de ter vivido com tal pessoa, você a acompanhou e colocou-a em um lar seguro (GREGÓRIO DE NAZIANZO, Carta 197, 2-4 datada em entre 385-390 d.C., enviada a Gregório de Nissa).

Entretanto, nota-se nas seções posteriores, a possibilidade da dubiedade da interpretação, assemelhando Teosébia a uma esposa. Aqueles cujas interpretações perpassam a possibilidade de que a Teosébia da Carta 197 do Nazianzeno seja, na verdade, a esposa de Gregório de Nissa, apoiam-se nos seguintes trechos:

Teosébia, o orgulho da Igreja, escolhida por Cristo, o orgulho do nosso tempo, a honra de seu gênero; Teosébia, a mais distinta e a mais ilustre dentre as irmãs; Teosébia, verdadeiramente sagrada e companheira do sacerdote [ἱερωῶς σύζυγον] [...]. Aqui está para ela, um elogio fúnebre que, dentre um monte de palavras é, para ti, um discurso de consolação [...] (GREGÓRIO DE NAZIANZO, Carta 197, 5-7 datada em entre 385-390 d.C., enviada a Gregório de Nissa).

A problemática envolta nesta questão percorre o fato do que significava ser companheira de um sacerdote [ἑρως σύζυγον] naquele contexto. Para os beneditinos mauristas, portanto católicos, o termo σύζυγος significava, sem dúvida, tratar-se de uma irmã (AUBINEAU, 1966, p.72). Ao problematizar tal questão, Daniélou, em nossa opinião, deu margem para a polêmica historiográfica que se seguiu, de acordo com a passagem: “Mas, uma pesquisa nas obras de Gregório de Nazianzo, mostra que, segundo ele, o vocábulo σύζυγος **significa sempre esposo ou esposa**” (DANIÉLOU, 1956, p.74. Grifo nosso).

Na visão de Aubineau (1966, p.69), filologicamente a palavra σύζυγος pode proporcionar diferentes interpretações, porém, ele discorda da afirmação que supracitamos de Daniélou, a qual rechaça, a partir de outros exemplos em que o Nazianzeno utiliza o vocábulo, sem o significado interpretado por Daniélou. Por exemplo, citamos um caso dado por Aubineau no qual Gregório de refere a Basílio como sendo sua companhia [συζυγία]. Devos (1983, p.274) também contraria a argumentação de Daniélou: “É fato que Daniélou não convenceu todo mundo.”

Silvas (2007, p.16) concorda com Aubineau na construção de sua argumentação que, na verdade, a Teosébia da Carta 197 de Gregório de Nazianzo é a irmã de Gregório, a mesma Teosébia dos epigramas. Sendo assim, Silvas adere à interpretação de Aubineau, na qual Teosébia estava ao lado do irmão Gregório, na cidade de Nissa, enquanto sua companheira dos afazeres religiosos.

Na sequência da discussão, o epigrama 164 aponta que Teosébia, filha de Emélia e irmã de Gregório, seria companheira (ou esposa na interpretação de Daniélou) de um grande [μέγας] Gregório, que também era sacerdote, de acordo com o epigrama 161. Daniélou esteve convencido de tratar-se de duas Teosébias diferentes, casadas com dois Gregórios diferentes. Assim, em sua interpretação, o Gregório retratado nos epigramas do Nazianzeno não era o Gregório de Nissa. Sobre o assunto, ele afirma:

Podemos notar, em efeito, que os nomes em questão, Gregório e Teosébia, eram tão frequentes naquela época, como o são em nosso tempo, os nomes João e Jaqueline²⁵. A homogenia dos dois nomes é absolutamente insuficiente para fundir duas pessoas em uma unidade (DANIÉLOU, 1956, p.75).

Concordamos com Aubineau (1966, p.70-75) que a duplicação de Teosébias e Gregórios proposta por Daniélou não se sustenta, mesmo quando este pesquisador argumenta que tais nomes eram muito comuns na época em questão. Entretanto, Aubineau é categórico ao afirmar que Gregório foi casado, porém, “prefere ater-se à própria ignorância, ou perplexidade”, ante às hipóteses defendidas por Daniélou e seus seguidores e não se posiciona além desse ponto nesse debate.

Gallay (1964), assim como Aubineau, não acrescenta novas possibilidades de análise para essa discussão, apenas admite a verossimilhança na interpretação filológica de οὐζυγος, enquanto sentido metafórico de irmã, bem como esposa propriamente dito.

Devos (1983, p.280) é um estudioso sobre o Capadócio Gregório de Nazianzo e, por esse motivo, ao tratar da temática sobre o casamento do Nisseno o faz comparando outros exemplos em obras do Nazianzeno. Finaliza seu estudo assim como Aubineau, pois contraria Daniélou, mas também não acrescenta detalhes de outra interpretação que vá além daquela que ele rechaça. Logo, Devos também considera grande coincidência que Gregório, o de Nazianzo, tenha escrito uma carta de consolação para um bispo que ficou viúvo próximo à data em que escreveu epigramas para a viúva de outro bispo.

Já no século XXI, Silvas (2007, p.18-19) corrobora Devos e Aubineau até certo ponto. Para a pesquisadora australiana, a irmã do Nisseno, Teosébia, partilhava de uma vida ascética com o irmão na cidade de Nissa, ocasião em que, provavelmente, a esposa de Gregório já tinha falecido: interpretação diferente da de Aubineau. Silvas credits essa informação a partir do próprio silêncio de Gregório e dos outros Capadócius sobre uma suposta companhia. Para ela, a

²⁵ Daniélou escreve em língua francesa, destarte, cita dois nomes comuns na França: Jean e Jacqueline.

única companhia citada foi a da irmã Teosébia, interpretada erroneamente por Daniélou como esposa.

A referência historiográfica mais recente que tivemos acesso no tocante a essa problemática é a da especialista em Patrística, Ilaria Ramelli, de 2010. A italiana escreveu o artigo *Theosebia: a presbyter of the Catholic Church* no periódico *Journal of Feminist Studies in Religion* por meio do qual acrescenta uma nova proposta de interpretação. No primeiro parágrafo de seu estudo, Ramelli afirma algo que não encontramos analogia em outra bibliografia sobre o assunto: “Teosébia foi irmã de Gregório de Nissa e uma sacerdote; provavelmente ela substituiu o irmão durante seu exílio e o apoiou contra o Arianismo” (RAMELLI, 2010, p.79-80).

Para tais afirmações, a autora apoia-se no testemunho de Orígenes (185-253 d.C.) a partir do qual coleta informações sobre a possibilidade verossímil de que uma mulher poderia exercer o sacerdócio já no início do século III d.C., época em que Orígenes viveu. Além disso, ainda na opinião da autora, os testemunhos dos próprios Capadócius corroboram sua argumentação; tal qual o exemplo do relato do próprio Gregório de Nissa sobre sua irmã Macrina e os epigramas de Gregório de Nazianzo. Para Ramelli, esses dois exemplos, dentre outros citados, são evidências de que existiam mulheres que exercciam o sacerdócio naquele momento.

Vale lembrar que os Capadócius tiveram muita influência de Orígenes, pois na compilação de suas obras na *Philocalia*, feita por Basílio e Gregório de Nazianzo, são perceptíveis, segundo Ramelli, várias passagens acerca de mulheres eclesiásticas baseando-se em *Romanos*, texto das Escrituras. Ramelli (2010, p.89) ressalta que a principal fonte sobre Teosébia que possuímos foi dada por Gregório de Nazianzo, cuja participação na ocasião da compilação de *Philocalia*, foi notória.

Além disso, a pesquisadora também faz uso de estudos epigráficos levantados por vários pesquisadores, os quais se utilizam dos seguintes termos: *episcopa*, *sacerdos maxima*, *praeposita* e *custos* das igrejas.

No tocante à problemática envolvendo Teosébia como esposa de Gregório de Nissa, sua opinião é bem clara: “companheira não é o mesmo que esposa” e cita os pesquisadores já mencionados Aubineau e Silvas:

Eu acredito que a evidência mostra que ela [Teosébia] era sua [Gregório de Nissa] irmã e colega. Assim como Macrina, Teosébia foi consagrada virgem e pertenceu, inicialmente, ao monastério de Macrina [na cidade de Anésio]. Nesse momento, Gregório era casado, mas sua esposa não era Teosébia (RAMELLI, 2010, p.89).

Silvas (2007, p.100) foi uma das primeiras pesquisadoras a lançar a seguinte interpretação historiográfica: fazendo uma intertextualidade com as Cartas 6 e 18 do Nisseno, a pesquisadora assemelha o papel de Teosébia tal qual aquele desempenhado por Olímpia junto a João Crisóstomo na cidade de Constantinopla (RAMELLI, 2010, p.98). Então, Teosébia, exercendo funções ministeriais, encabeçava um grupo de virgens que servia Gregório em suas ocupações, bem como se encontrava sob sua proteção no bispado de Nissa. Essa interpretação entende que tais virgens chefiadas por Teosébia são as mesmas que compõe o coro de virgens que, aos prantos, teriam recepcionado Gregório à cidade de Nissa após seu período de exílio, como veremos no último capítulo (Carta 6). Para Silvas, apoiada por Ramelli, Teosébia teria saído da proteção espiritual de Macrina após a ordenação episcopal de Gregório quando o mesmo visitou a irmã e o irmão Pedro em seus mosteiros em Anésio. Teosébia teria o acompanhado em sua nova função, assim como viver como virgem sob sua proteção episcopal na mesma cidade em que iria atuar como bispo.

Diante de tantas contribuições historiográficas sobre o assunto, posicionamo-nos sobre o tema: tal como Aubineau, Devos, Silvas e Ramelli, acreditamos que Teosébia era acompanhante de Gregório na cidade de Nissa e não sua esposa. Tal como todos os especialistas citados, consideramos as referidas passagens do *Tratado da Virgindade* como consenso historiográfico no que diz respeito ao matrimônio de Gregório. Entretanto, as adições de Silvas e Ramelli ao debate são bem verossímeis para nós, uma vez que relacionam passagens no testemunho dos dois Gregórios consideradas preponderantes para tal análise, assim como dados do período: a existência das virgens que

ocupavam funções sacerdotais aliadas à intertextualidade das cartas 6 e 18 do Nisseno.

As passagens do Nazianzeno que, na interpretação de Ramelli, atestariam a função sacerdotal de Teosébia são as da carta 197, como exemplos citamos: “Teosébia, o orgulho da devoção” e “verdadeiramente sagrada”; e o próprio Epigrama 161 no qual o Nazianzeno saúda Emélia e o feito dos seus filhos, dentre os quais: “Três dentre eles foram sacerdotes”.

* * *

Como perceptível de nota, diante do pertencimento familiar supracitado, a autoafirmação do Bispo Gregório de Nissa é algo inerente ao próprio Gregório: seja na carreira laica, como retor – em nossa opinião incentivada pelo próprio meio familiar em que viveu – ou na religiosa, como um importante e influente bispo. Dessa maneira, a afirmação de si mesmo é colocada a ele como algo inerente e que fez parte de sua trajetória de vida. Assim, em momentos de reveses, como quando foi exilado e posteriormente preso, a sua posição poderia ter sido enfraquecida diante de seus pares: a partir disso, percebemos a escrita de seu discurso *Contra Eunômio* como uma tentativa de autoafirmação e autopromoção de si, um Bispo que necessitava, após eventos específicos, demarcar seu papel de prestígio e proeminência perante a sociedade daquela época. Tentativa essa que, em nossa opinião, foi alcançada com sucesso conforme intentaremos mostrar no último capítulo desta Tese.

2.4. O espaço geográfico como vetor das relações sociais

A partir do momento que compreendemos que a cidade labora, enquanto espaço geográfico, como vetor das relações sociais, o entrelaçamento entre estrutura eclesiástica e estrutura cidadina pode ser percebido pelas relações de poder existentes entres as cidades do império romano tardo antigo, ou seja, entre os espaços de atuação desses bispos. Aquelas cidades que eram consideradas sedes

episcopais, desse modo, aquelas que possuíam a presença e autoridade de um bispo, também disputavam prestígio e espaço urbano perante a corte imperial e a malha administrativa do império.

Nesse cenário e compreensão é que algumas cidades se apresentavam de maneira mais recorrentes no Império Romano: sejam por determinados aspectos econômicos, políticos, religiosos ou outro tipo de proeminência perante as outras. Dessa forma, as cidades que se encontravam nas rotas terrestres e marítimas funcionavam como verdadeiros pontos estratégicos de negociações político-culturais, dentre os quais ressaltamos nessa pesquisa, os aspectos político-religiosos.

Podemos observar, ao menos durante os séculos III a V d.C., que o pertencimento a uma cidade a partir de um bispado era, na maioria das vezes, um fator que ultrapassava a importância, por exemplo, da cidade natal de determinada personagem. A título de exemplificação, citamos: Basílio de Cesareia nasceu em Neocesareia, mas seu codinome citadino refere-se a sua atuação episcopal na metrópole Cesareia. O mesmo ocorreu com o seu irmão, Gregório de Nissa, que também nasceu em Neocesareia, cujo codinome citadino de atuação episcopal sobressaiu, a cidade de Nissa. Já Gregório de Nazianzo nasceu em Arianzo, sendo bispo em Sásima, Nazianzo e Constantioplá, dentre as quais, o codinome citadino Nazianzeno sobressaiu na historiografia e literatura patrística.

2.4.1. A Província da Capadócia e a Cidade de Nissa no Império Romano

No século IV d.C., a Província da Capadócia, juntamente com as províncias Bitínia, Galácia, Paflagônia, Dioponto, Ponto Polemônico e Armênia Menor, pertenciam à Diocese do Ponto criada durante o Governo Tetrárquico (CARRIÉ; ROUSSELLE, 1999, p. 185; MÉTIVIER, 2005, p.39), com localização central na Ásia Menor.²⁶ Com uma peculiaridade dentre as províncias do Ponto, a Capadócia era uma província continental, logo, sem saída direta para o Mar Mediterrâneo ou para o

²⁶ Ver: Anexo 4. Mapa da Ásia Menor – Destaque para as Províncias da Diocese do Ponto.

Mar Ponto-Euxino, atualmente conhecido como Mar Negro²⁷. Ramon Teja (1974), em uma das poucas obras que encontramos dedicadas exclusivamente à Capadócia, nos chama a atenção para esse fato:

O [...] comércio no Mundo Antigo estava limitado, em grande medida, pelo desenvolvimento técnico que alcançou no transporte, sobretudo o terrestre. Nessas circunstâncias, era o mar, fundamentalmente, o único meio capaz de suportar um comércio em grande escala, tanto pela distância, quanto pela quantidade de mercadorias. Devido a essas circunstâncias, as províncias continentais se encontravam em desvantagem. Tal era o caso da Capadócia (TEJA, 1974, p.137).

Assim sendo, a própria topografia da Capadócia ditava as formas de circulação de bens, pessoas e ideias; dessa forma, o escoamento da produção agrícola, base da economia da província no século IV d.C., dar-se-ia, primeiramente pelas rotas terrestres e, posteriormente, até a rota marítima mais próxima. O mesmo ocorria com a entrada de produtos, ou quaisquer outros tipos de abastecimentos na província.

A partir das relações de poder citadinas podemos perceber as disputas pelas proeminências municipais perante a administração provincial e imperial. Dessa maneira, as cidades que ficavam nas rotas imperiais terrestres, ou próximas delas, possuíam um grande fluxo de pessoas, ideias e mercadorias. É o que podemos perceber pelas cidades da Província da Capadócia e de sua metrópole Cesareia. Observamos quatro grandes e importantes rotas imperiais perpassando a cidade de Cesareia, bem como uma dezena de rotas menores ao seu redor.²⁸

Na época em questão, o título de metrópole utilizado por Cesareia faz jus à capital da Província da Capadócia, assim como ocorreram com outras cidades no oriente do Império Romano durante a Antiguidade Tardia. E.C.M. da Silva (2012, p.104-105) tece comentários bastante pertinentes a respeito do que significava o *status* de metrópole utilizado por uma cidade, pois, além de considerá-las guarnecidas de estruturas cívicas, tais como: capacidade populacional, distinta cultura e arquitetura e capacidade econômica; Silva rechaça qualquer explicação

²⁷ Ver: Anexo 5. Mapa do Império Romano – Destaque para a Província Continental – Capadócia.

²⁸ Ver: Anexos 3 e 4.

que polarize cidades superiores em detrimento de cidades inferiores. Sobre o assunto:

Qualquer oposição entre cidades é por nós concebida como uma construção cultural que mediante critérios particulares valorizam uma cidade em detrimento de outras, num dado momento, devido a motivos específicos. Assim, a metrópole na Antiguidade difere do que, contemporaneamente, chamamos de metrópole. Logo, os termos dessa designação variam no espaço e no tempo (E.C.M. da SILVA, 2012, p.105).

No que diz respeito à dinâmica entre as cidades da Capadócia, a pesquisadora francesa Sophie Métivier, especialista que contribui para trabalhos dedicados essencialmente à Província da Capadócia, ressalta a nova relação de poder cidadina imposta pela presença da capital do Império no oriente no decorrer do século IV d.C., isto é, nos referimos a relação entre a capital Constantinopla e a Província da Capadócia. Sobre essa questão:

As cidades da Capadócia são afetadas durante os anos 350-360 pela fundação da nova capital. Com isso, elas foram expostas à concorrência demográfica e fiscal de Constantinopla, cujos primeiros cidadãos abandonaram a cúria da cidade ancestral para tentar participar do senado da nova capital (MÉTIVIER, 1999, p.190).

Métivier chama nossa atenção para o almejo de ascensão nos cargos administrativos imperiais daqueles cidadãos que participaram da administração municipal. Basílio de Cesareia nos lega essa preocupação, a da fuga da aristocracia cidadina, por meio de sete cartas, as quais abordam a temática da divisão civil da Província da Capadócia e, portanto, o surgimento de outra metrópole da região.²⁹

Dentro desse entendimento das peculiaridades da Capadócia, bem como da relação entre suas cidades e com outras partes do Império, notamos a hierarquia eclesiástica, que, no seu processo de estruturação tomou por molde a própria estrutura civil, enfrentando as mesmas concorrências cidadinas a partir dessas relações de poder entre as cidades e, por vezes, entre as províncias e a capital do Império. Se, por um lado havia uma primazia civil da capital do Império perante as

²⁹ Este assunto foi pormenorizado no decorrer deste capítulo.

metrópoles das províncias, e destas, perante as cidades, ressalta-se que no século IV d.C. não havia primazia eclesiástica entre um bispado ou outro. Nos concílios desse período, apesar dos eclesiásticos reclamarem o patrocínio imperial, não existia uma clara definição de superioridade entre uma capital eclesiástica ou outra, nem mesmo um cargo que congregasse essa função, como será o caso do Papa nos séculos seguintes.³⁰ Tal percalço foi um dos temas discutidos no Concílio de Calcedônia de 451 d.C., por meio do qual Constantinopla passou a ter primazia eclesiástica perante as cidades e províncias da Ásia Menor. Sendo assim, no que diz respeito aos conflitos político-religiosos, antes do concílio supracitado, essas relações de poder citadinas configuraram-se também, em nossa opinião, na concorrência em relação entre os bispados, nas quais a figura do bispo teve um papel fundamental.

Um exemplo de como o local de atuação desses bispos também representava importância estratégica dentro dos conflitos político-religiosos é a divisão, ordenada pelo Imperador Valente em 372 d.C., da Província da Capadócia em duas províncias civis com objetivo dar continuidade às reformas administrativas e fiscais iniciadas pelo Tetrarca Diocleciano (284-305 d.C.). Nessa ocasião, as cidades de Nissa e de Sásima receberam seu primeiro bispado encabeçado por dois Gregórios indicados por Basílio. Somente nesse contexto é que Gregório de Nissa e sua cidade passam a ser percebidos pela historiografia e literatura patrística. Nesse acontecimento, o Bispo metropolitano, o cristão niceno Basílio de Cesareia criou novos bispados nas cidades de Nissa e Sásima, nos quais estavam à frente os recém-ordenados bispos, seu irmão Gregório e o amigo de mesmo nome, que ficaria conhecido posteriormente por Gregório de Nazianzo.³¹ Como discutiremos adiante, nota-se que Basílio indicou cidades que congregavam as duas províncias civis. O que essas cidades escolhidas estrategicamente por Basílio de Cesareia para atuarem como novos bispados governados por bispos cristãos nicanos representavam para o Império? Qual o papel dessas cidades perante a teia administrativa?

Esses novos bispados também se apresentavam como espaços de integração do Império Romano, pois, como já mencionado, estavam localizados no

³⁰ Esta problemática foi apontada como um dos objetivos de nossa Dissertação de Mestrado. Ver: PAPA, 2013.

³¹ Observar o posicionamento das cidades de Nissa e de Sásima no Anexo 6.

itinerário das rotas. Sendo assim, integravam a malha administrativa enquanto cidades-chave na estrutura de poder do Império.

Mais uma vez exemplificamos nessa problemática o papel do aspecto político-religioso e administrativo com a participação das sedes episcopais nas principais vias de circulação de bens e ideias: as rotas imperiais. Dessa maneira, as sedes episcopais e o aspecto político-religioso também faziam parte da integração territorial do Império Romano. Daí analisarmos as sedes episcopais como espaços de atuação e de integração entre as várias regiões do Império Romano, incluindo o bispado da cidade de Nissa como partícipe desse processo de integração.

2.4.2. Divisão da Província da Capadócia

Durante o século IV d.C. a Província da Capadócia foi dividida duas vezes: em 371 d.C. pelo Imperador Valente, reunificada em 379 d.C. e redividida em 382 d.C. pelo Imperador Teodósio I (TEJA, 1974, p.200-201; MÉTIVIER, 2005, p.41).³²

Em 372 d.C., como já ressaltamos, o então Imperador Valente deu continuidade à reforma fiscal instaurada pela Tetrarquia nomeando as porções divididas com nomes homônimos: Capadócia I, ao norte, e Capadócia II, ao sul. Sobre essa reforma fiscal:

A divisão da Capadócia fez parte da política inaugurada por Diocleciano e prosseguida pelos imperadores dos séculos IV e V, ou seja, a de diminuir o tamanho das províncias com o fim de desacelerar o poder dos governadores e suas práticas administrativas [...] (TEJA, 1974, p.196).

No tocante a recorrente prática de divisão de província propriamente dita, citamos:

³² Em que pese os objetivos da presente Tese, trataremos apenas sobre a primeira divisão da Capadócia. Para mais detalhes sobre a redivisão da província, ver: TEJA, 1974, p.196-200; MÉTIVIER, 2005, p.41-51.

Longe de ser um caso isolado, a divisão da Capadócia fazia parte de uma reforma geral de administração das províncias da prefeitura do pretório do Oriente, por volta dos IV e V séculos (MÉTIVIER, 2005, p.49). Na Diocese da Ásia, duas novas províncias, a Lícia e a Licaônia, foram instauradas; no Oriente, a Cilícia II, a Síria Salutar [Síria II] e a Palestina II. No curso das três últimas décadas do século IV d.C., as províncias foram, portanto, objeto de uma política imperial específica, afetando sobretudo, a Diocese do Ponto (MÉTIVIER, 2005, p.51).

Durante o processo de afirmação do discurso cristão, a estrutura eclesiástica apoiou-se na já existente disposição administrativa do Império. Por esse motivo, tais práticas que pertenciam à política imperial influenciavam diretamente a hierarquia do cristianismo que ainda encontrava-se em processo de amadurecimento. Explicamos: as sedes episcopais de proeminência eram aquelas que seguiam ao próprio status perante a teia administrativa do Império, como, por exemplo, o bispo afixado na capital civil da Capadócia, a cidade de Cesareia, também representava a proeminência episcopal perante a organização eclesiástica diante seus sufragâneos³³.

Dessa maneira, a importância do bispo da capital da Capadócia era notória perante as províncias da Diocese do Ponto, pois a cidade de Cesareia não era apenas a metrópole civil e eclesiástica da Capadócia e sim de toda a Diocese do Ponto englobando ao todo onze províncias (ALLARD, 1929, p.69-70; SPANNEUT, 2002, p.36; DROBNER, 2003, p.279).

Com a medida político-administrativa de Valente, a cidade de Cesareia seria a metrópole da Província da Capadócia I, enquanto que, como capital da Província da Capadócia II, em primeiro momento, estaria a cidade de Podandos, e depois a cidade de Tiana. Com isso, a sede episcopal da cidade de Tiana concorreria diretamente com o metropolitano episcopal da cidade de Cesareia³⁴.

A postura político-religiosa do Imperador Valente, durante a divisão da província, era contrária a de Basílio, então bispo da cidade de Cesareia: Valente era cristão ariano homeano e o Bispo Basílio de Cesareia era um dos grandes defensores do cristianismo niceno. Por esse fato, a historiografia tradicional

³³ Bispo ou bispado sujeito a um bispo metropolitano.

³⁴ Ver: Anexo 7. Mapa da Capadócia – Destaque para as cidades após a Divisão da Capadócia. Observar ao norte, na Capadócia I, a cidade de Cesareia e ao sul, na Capadócia II, a cidade de Tiana.

interpretou essa divisão somente pelo viés religioso, ou seja, o Imperador teria tomado essa ação para diminuir o prestígio de Basílio na região como uma “consequência imediata ante a resistência de seu bispo à política anti-nicena de Valente” (MÉTIVIER, 2005, p.51). Acreditamos que esse elemento poderia estar contido na ação de Valente, mas não explica o evento por si só, como notamos adiante. Já para o historiador espanhol Teja (1974, p.196), apesar de creditar concordância às questões políticas e administrativas, ao final, interpreta a divisão da província pelo prisma social: para o autor, o exemplo da divisão da Capadócia é um claro “predomínio dos interesses do Estado sobre os súditos”. A fim de nos posicionarmos nesse debate, partimos dos testemunhos dos capadócios sobre esse assunto.

A divisão da Província foi documentada por Basílio de Cesareia em suas cartas. As epístolas 74, 75, 76, 94, 96, 97 e 98 versam sobre a temática da divisão da Capadócia em duas, ou seja, a Capadócia I ou do Norte, na qual ficava localizada a cidade de Cesareia, e a Capadócia II ou do Sul.

Nesses testemunhos, na interpretação de Teja (1974, p.196), para Basílio “a divisão tinha como único objetivo diminuir a influência de um homem como ele, que foi um dos grandes defensores da ortodoxia nicena, opondo-se ao Imperador”. Não concordamos com essa visão que explica a divisão territorial somente pela oposição: cristianismo niceno *versus* cristianismo ariano. A escolha por esse viés, em nossa opinião, simplifica e homogeneíza a pluralidade que envolve a questão político-religiosa do século IV d.C. tal qual a historiografia tradicional ao explicar certos acontecimentos da Antiguidade Tardia a partir da oposição cristianismo *versus* paganismo.

Além disso, em nossa leitura e análise das epístolas de Basílio, na concordância com Métivier (2005, p.52), “o bispo não se diz vítima direta da política imperial”:

Nossos concidadãos têm escrito para nos pressionar e faz-se necessário juntarmo-nos a eles: não que nós acreditemos no dever de iluminar algumas de suas angústias, mas para evitar a fuga de pessoas da cidade (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 74, 1).

Outra evidência desse fato, ainda na opinião da pesquisadora francesa, é o uso que Basílio faz da licença imperial concedida por Valente na ocasião da própria eleição de Basílio, Bispo da cidade de Cesareia (MÉTIVIER, 2005, p.52). Ao escrever ao governador da Capadócia, Élio, em 372 d.C., Basílio aponta esses dados, conforme aponta o excerto abaixo:

Creio que é por esta razão que o grande Imperador, tendo tomado conhecimento dos nossos múltiplos problemas, permitiu-nos administrar, nós mesmos, as nossas igrejas (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 94).

Como podemos averiguar nos trechos abaixo, Basílio estava muito preocupado com a tristeza e o despovoamento da cidade, que se assemelhava a um deserto, devido ao traslado de magistrados para outras cidades. Essas cidades ganhavam proeminência com a divisão da província e a nomeação de Podandos e, posteriormente, Tiana como capital da Capadócia II.

Destarte, Basílio de Cesareia enviou missivas para personagens influentes que, de alguma forma, faziam parte de sua rede de sociabilidade para que estas intervissem contrariamente à divisão de sua província. Enquanto cartas de recomendação, Basílio enviou essas missivas para contatos, alguns até amigos pessoais que tinham cargos de poder na administração municipal ou que tinham relações e inserção na corte imperial.

Nas Cartas 74, 75 e 76 (datadas entre 371-372 d.C.), enviadas a funcionários imperiais, é perceptível a preocupação de Basílio com a fuga de *curiales* de Cesareia.

Pelo excerto da missiva 74, destacado abaixo, podemos notar o pedido de intervenção de Basílio para o magistrado Martianiano em favor da cidade de Cesareia junto à corte imperial. Além disso, o Cesareno se mostra bastante preocupado com o que acontecerá com a Capadócia e sua cidade após a divisão:

Por que então eu te escrevo, quando eu deveria estar perto de ti? Porque minha pátria foi atingida. **Eles a dividiram e continuam dividindo-a.** Agem como um mau médico que agrava as feridas com sua ignorância. Então, **depois que a Capadócia sofrer essas divisões**, ela deverá ser cuidada como uma doença [...]. Por essa razão eu devo te dar meu aviso ou ainda suplicar para imaginar

alguma solução ousada e digna de tua inteligência, de não ignorar nossa pátria que se encontra abandonada [...] Peço para **tu ires à Corte** e dizeres com toda tua franqueza que não concordas em possuir duas províncias no lugar de uma [...]. Será necessário dizer aos homens de poder que não é dessa maneira que o Império deve ser governado, porque o poder não está nos números, mas nas ações. Então será possível tu ires junto ao Imperador, para intervires em nossa situação e confirmares todos os princípios que regem a vida (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 74 datada em 371 d.C., enviada ao Magistrado Municipal Martiniano).

A seguir, podemos perceber a apreensão de Basílio com as dificuldades que, em sua concepção, Cesareia iria enfrentar com a saída da cidade dos “primeiros cidadãos”. Caso isso ocorresse, Cesareia seria um lugar inóspito, como um exílio:

Se fosse possível tu ires, em pessoa, até **nossas dificuldades**, para veres com teus próprios olhos nossa profunda tristeza! Assim, talvez, movido por essa prova, tu ouvirias nossas lamentações, dignas tanto da magnitude de sua alma, como da grande desilusão da nossa cidade. De fato existe um perigo não menos importante: que os **primeiros cidadãos**, uma vez rejeitados, sentir-se-iam como se o apoio tivesse caído. Qual discurso traria êxito para nossos infortúnios? Alguns, uma **parte de nosso Senado**, se distanciaria, pois eles prefeririam Podandos ao **exílio** perpétuo. (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 74 datada em 371 d.C., enviada ao Magistrado Municipal Martiniano).

No trecho da epístola 75, citado abaixo, mais uma vez, percebe-se como uma medida administrativa trouxe problemas internos à Cesareia, além da preocupação de Basílio com o vazio deixado por pessoas influentes e com posses:

Entre as numerosas qualidades que são pertinentes à sua natureza de elevar-se acima dos outros, algumas são também particulares como a **devoção à pátria** [...]. A pátria onde nasceu e cuidou de ti chegou a um **estado irreconhecível**. Ela foi **alterada**, de repente, para uma completa solidão: **muitos magistrados já foram transportados**. Separadas por eles por essa **mutação** [...], um acontecimento lamentável. Asseguradamente tu tens de Deus uma grande influência e em nenhum momento Ele te abandonou e te forneceu muitas provas de boa-aventurança. Compete a ti te ocupares de **nossa causa**, e servires o teu poder para socorreres os cidadãos (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 75 datada em 371 d.C., enviada ao Magistrado Municipal Abúrgio).

Com um posicionamento diferente, Basílio escreve para o Mestre de Ofícios Sofrônio, em duas ocasiões, nas cartas 76 e 96, nas quais percebemos um pedido de recomendação em uma relação de *amicitia*. Nota-se um posicionamento mais pessoal, ao invés de se posicionar em nome dos cidadãos da província como percebemos nas cartas 74 e 75 supracitadas. Além disso, podemos averiguar a preocupação de Basílio de que Cesareia deixe de ser uma cidade com a estrutura cosmopolita que tivera outrora, tais como a circulação de homens eloquentes e um bom funcionamento do comércio. Com receio de uma possível ruralização, o bispo teme que Cesareia perca seu antigo esplendor:

As **grandes desgraças** que foram impostas inesperadamente à nossa pátria obrigam-me a apresentar-me à Corte para expor a **tristeza que abraçou a nossa cidade**, à tua nobreza, e também aos outros, que detém grande poder. Todavia, diante de meus afazeres e de minha precária saúde, apresso-me a fazer-me ouvir por esta carta minhas lamentações à tua magnitude. Eu declaro que um navio colidido por ventos violentos no mar, assim como uma cidade destruída por terremotos na terra não chegaria, jamais, **à ruína completa em que se encontra nossa cidade sorvida por esta nova organização política**. Com efeito, é que o corpo de cidadãos desanimados pela **partida dos magistrados** abandonou a estadia na cidade para vagar nos campos. Doravante, o comércio para coisas necessárias à cidade não funciona. É um **espetáculo hediondo** o fato dos homens eloquentes não frequentarem mais a nossa cidade. **Minha pátria não pode ser dividida como um cavalo ou uma vaca**, pois, separadas em duas, a terra será como duas bestas [...]. Quanto ao modo, tu poderás agir oportunamente em prol da nossa pátria que se encontra caída de joelhos [...]. Tu conseguirás facilmente, graças à tua inteligência e servirás sem dificuldade, graças ao poder que Deus te deu (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 76 datada em 371 d.C., enviada ao Mestre de Ofícios Sofrônio).

Nós receberemos como um favor e uma consolação pelo que vai fazer, se tu recomendares ao Imperador e destruíres as calúnias lançadas contra nós (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 96 datada em 372 d.C., enviada ao mestre de ofícios Sofrônio).

Como pondera Teja (1974, p.200), de todos esses testemunhos, percebe-se que Cesareia foi influenciada negativamente com a divisão da província. Nas palavras de Métivier (2005, p.53), a divisão da Capadócia, além de criar uma nova província, colocou à prova a cidade de Cesareia. Sendo assim, podemos inferir que além de se posicionar contrário a uma postura político-religiosa de Valente, Basílio

reprova a política imperial em detrimento da economia e da própria vida cultural de Cesareia, uma vez que haveria a redistribuição de aristocratas nos novos centros.

Além dessas consequências, na dinâmica da cidade, há de se ressaltar a emergência de novos centros urbanos. Essa divisão também proporciona impactos na própria estrutura eclesiástica, pois, da mesma forma que a capital Tiana concorreria com a capital Cesareia perante a teia administrativa imperial, as sedes episcopais de ambas as cidades também disputariam a influência e o poder que o bispo da capital da Capadócia unificada tinha.

Pela Carta 94 de Basílio de Cesareia, sabemos que o Bispo da cidade de Tiana era o ariano Antimo, portanto, afeito à mesma postura político-religiosa que o Imperador Valente. Estrategicamente, Basílio criou novas sedes episcopais, para as quais designou um amigo e o irmão, ambos nomeados como Gregório. Sabe-se que, nesse momento, nem o que viria a ser Gregório de Nazianzo, nem Gregório de Nissa, eram ordenados sacerdotes, muito menos bispos (SILVAS, 2007, p.13). Tratou-se, portanto, de uma prática estrategicamente formulada por Basílio dentro de um processo de correlação de forças e concorrência com a sede episcopal do Bispo Antimo, da cidade de Tiana, capital da Capadócia II.

Sobre a ordenação imposta no século IV d.C. informamos não ser algo incomum, conforme Brown nos corrobora:

[...] as excitadas cenas que frequentemente culminavam na violência amena da ordenação forçada para o presbiterado ou para o episcopado que atingem estranhamente um leitor moderno, era uma aplicação inteiramente aceitável do normal procedimento para a distribuição da carga administrativa entre os membros das classes urbanas superiores (BROWN 1980, p.18).

O amigo Gregório, futuro Nazianzeno, prontamente aceitou o pedido de Basílio, mesmo contrariado a entrar na vida religiosa (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 98). O irmão Gregório, futuro Nisseno, que, nesse momento, encontrava-se em uma profícua carreira na cidade de Cesareia, era retor, como outrora o pai o tinha sido, parece-nos relutar a acatar tal ideia, conforme os testemunhos de Basílio e do futuro Gregório de Nazianzo nos informam. A Carta 38 de Basílio, datada em torno de 369-370 d.C., portanto antes da divisão da Capadócia, enviada a seu irmão Gregório, já preconizava as preocupações de Basílio com o fato do irmão não ter

entrado na carreira monástica e estar tão absorto na vida laica. Já nas Cartas 58 e 60 pode-se averiguar a reprovação de Basílio por Gregório preferir a carreira de retor em detrimento dos “assuntos religiosos que clamavam por sua presença” naquele momento.

O mesmo assunto é percebido na Carta 11 de Gregório de Nazianzo, endereçada ao amigo Gregório, como citamos no primeiro capítulo da presente Tese: “ [...] quando existe uma má decisão contra mim ou contra meus amigos, eu me irrito [...].Tu rejeitaste os livros santos quando tu preferes o nome de retor ao nome de cristão!” (GREGÓRIO DE NAZIANZO, Carta 11, enviada a Gregório de Nissa).

Na tentativa de entender a estratégia de Basílio ao escolher as cidades de Nissa e Sásima como novos bispados é que faz sentido analisarmos a topografia da Província da Capadócia. Na divisão proposta pelo Imperador Valente, a cidade de Nissa, apesar de pertencente à Capadócia I, onde também estava a metrópole de Cesareia, era uma cidade estratégica para a hierarquia eclesiástica, já que ficava muito próxima da nova capital da Capadócia II, mais ao sul, a cidade de Tiana. A respeito da cidade de Sásima, ressalta-se que esta cidade estava muito próxima à capital Tiana, pertencendo pela nova divisão administrativa imposta pelo Imperador Valente à Capadócia II, concedendo a Basílio, uma estratégia de influência e prestígio nessa nova província.

2.4.3. Rotas Imperiais: espaços e fronteiras no jogo político

A política de continuidade da divisão de províncias pode ser entendida pela reforma fiscal e na melhoria de arrecadação de impostos na ótica do poder imperial. Entretanto, se pensarmos na tentativa do aumento de controle por parte do poder central, poderemos analisar outras temáticas, como, por exemplo, a criação de novos cargos administrativos, bem como a criação de novas fronteiras dentro do próprio território. A própria Província da Capadócia, juntamente com as Armenias I e II já são consideradas o próprio *limes* externo do Império Romano. Nesse sentido, entre a

Capadócia I e II, identificamos fronteiras internas, físicas e culturais nas quais as cidades e os bispados estavam em constante correlação de forças entre si.³⁵

Em relação a este aspecto, não nos remetemos àquela barreira física e arbitrária que separa os habitantes da Capadócia I e II. Ao entendermos que essa *fronteira* pode ser perceptível dentro de uma província do Império Romano e não somente e necessariamente representando a fronteira externa da extensão do Império, concordamos com a proposta de Guarinello acerca da integração do Império, na qual esse *limes* pode representar

Um obstáculo, portanto, mas também um lugar de passagem, um campo de negociação, um espaço de ação, um definidor dos grupos em ação. O campo semântico associado à fronteira é imenso, o que permite uma tipologia e um refinamento do conceito para casos específicos: de barreira intransponível a obstáculo, ponto de passagem, margem, franja. É no jogo de negociações ao longo dessas fronteiras que a ordem se reproduz e se altera (GUARINELLO, p.120).

Conforme já supracitamos neste capítulo, as cidades que estavam próximas às rotas imperiais eram consideradas como burgos estratégicos e funcionavam como pontos de negociações político-culturais, dentre as quais os elementos político-religiosos nos interessam neste momento. Conforme se observa nos Anexos 3, 4 e 6 ao final desta Tese, esses são os casos das cidades de Sásima e de Nissa, próximas das quais podemos perceber essas rotas mencionadas.

Em que pese a importância da cidade de Sásima para esses acontecimentos, nos concentraremos na cidade de Nissa, pela qual perpassava uma importante rota imperial que, ao sul, ligava a cidade à capital Tiana e, ao sudeste, seguia rumo à importante cidade de Antioquia, conforme se confere no Anexo 8. A rota marítima mais próxima era rumo a esta importante cidade mencionada, Antioquia, e próxima às cidades portuárias com acesso ao Mar Mediterrâneo, como, por exemplo, a outra Cesareia, denominada marítima. A rota principal que perpassava a cidade de Nissa também se interligava, por meio de estradas menores, com outras rotas importantes rumo à capital do Império, Constantinopla, perpassando pela cidade de Ancira, dentre outras, de acordo com o Anexo 9. Conforme averiguamos pelo Anexo 6, a

³⁵ As fronteiras entre as Capadócias que estamos mencionando podem ser visualizadas nos Anexos 3 e 7.

importância histórica de Cesareia pode ser explicada pelo entroncamento de rotas que passavam por ela. Não estamos desconsiderando a possibilidade que a própria glória histórica da cidade tenha direcionado essas rotas: acreditamos que a própria dinâmica cidadina e prosperidade de Cesareia, juntamente com as rotas, maiores ou menores, se influenciaram mutuamente durante o processo histórico. Ressaltamos a própria importância da cidade para toda essa região oriental do Império Romano, já que, por via terrestre, Cesareia continha as rotas que levavam à Antioquia e, por conseguinte, à cidade de Constantinopla.

Pela divisão do Imperador Valente, a cidade de Nissa era ligada à sua capital Cesareia, na Capadócia I, que, por sua vez, mantinha uma conhecida rota ao extremo norte da província e à cidade de Sebástia, com a qual Gregório de Nissa mantinha bastante contato, pois seu irmão caçula, Pedro, também conhecido por seu codinome citadino Pedro de Sebástia, estava à frente de uma importante comunidade monástica na cidade (GREGÓRIO DE NISSA, Cartas 29 e 30). Esse trecho terrestre, principalmente entre Cesareia e Nissa, é bastante retratado pelo Nisseno na Carta 6, datada em 378 d.C., na qual o bispo narra o seu retorno à cidade de Nissa após o período em que ficou exilado³⁶.

Já no caso de Sásima, nota-se pelo Anexo 7 que esta cidade pertencia à Capadócia II e, portanto, à sede episcopal de Tiana. Por meio do bispado instaurado em Sásima e a nomeação do futuro Gregório de Nazianzo para o cargo, caracteriza-se, em nossa opinião, a estratégia que o Cesareno pretendia, isto é, na disputa de forças com a sede de Tiana, a cidade de Sásima funcionaria para Basílio como uma ponte de sua influência e prestígio na Capadócia II.

Ainda nesse alvitre estratégico é que Basílio escreve a carta 97, em 372 d.C., ao senado da cidade de Tiana para, segundo suas próprias palavras, ser um “artifício da paz”. Logo, Basílio, de maneira retórica, também tentava construir e manter esse instrumento de influência.

Esse evento, o da divisão província, destaca para nós o papel de Gregório de Nissa nessa disputa de bispados, bem como esclarece alguns pontos de sua ordenação episcopal. Além disso, é por meio desses acontecimentos que

³⁶ A temática envolvendo o exílio de Gregório de Nissa encontra-se no último capítulo desta Tese.

percebemos a posição do Nisseno no processo de integração dos vastos territórios que compunham a parte oriental do Império Romano naquele cenário e contexto.

* * *

Dessa forma, a própria trajetória político-religiosa de Gregório de Nissa nos trouxe notícias de seu contexto em um momento em que o vasto Império Romano tentava manter-se unificado sustentando o controle de seu *limes* territorial. Destarte, ao interligarmos o Bispo e a Cidade, nosso intento foi construir os subsídios necessários para analisarmos os motes contidos em nossa hipótese no próximo capítulo. Então, Gregório foi ordenado de maneira abrupta, sendo-lhe imposto o bispado de Nissa, uma cidade que, podemos inferir, não tinha ainda grande participação na malha administrativa imperial. Dessa posição, Gregório parte do exílio e prisão para produção e circulação do seu discurso *Contra Eunômio*, por meio do qual versa sua visão condenatória aos cristãos arianos eunomianos.

Há de se considerar que a próprio exílio desconstrói a possibilidade de sua imagem ser diminuta nesse momento, haja vista que, por própria definição, como veremos no próximo capítulo, o exilado, de alguma forma, incomoda quem detém o poder. Tal incômodo representaria uma ameaça a ser extirpada do convívio comum para que suas ideias e a própria imagem de si não conquistasse adeptos e, por conseguinte, prestígio e poder.

Como analisamos no próximo capítulo: da produção e circulação de seu discurso à sua nomeação pela *constitutio* instaurada pelo Imperador Teodósio I, percebemos o sucesso da autoafirmação empenhada pelo Nisseno na inserção que o mesmo angariou na Corte Imperial. Por conseguinte, concomitante a promoção que faz de si, podemos estender tal privilégio a própria cidade de atuação desse bispo: a cidade de Nissa.

CAPÍTULO 3

CAPÍTULO 3

EM BUSCA DA AUTOAFIRMAÇÃO: UMA ANÁLISE DO DISCURSO CONTRA EUNÔMIO

3.1. Considerações Preliminares

Nesse capítulo teve lugar a análise do *Contra Eunômio*, por meio da qual almejamos demonstrar nossa interpretação acerca da busca de autoafirmação de Gregório por meio de um discurso no qual prevalece a visão condenatória do Nisseno aos eunomianos.

O conteúdo desse discurso estava inserido em um contexto específico no qual vários cristanismos correlacionavam suas forças para serem vistos como único e verdadeiro aos olhos dos fiéis, dos próprios eclesiásticos e do poder imperial. Conforme problematizado no primeiro capítulo desta Tese, o *Contra Eunômio* faz parte da seguinte sequência discursiva que obedeceu a uma circulação própria:

TABELA 02
Datação e Sequência discursiva do Conflito
entre Eunômio e os Capadóci¹

<i>Autor</i>	<i>Discurso</i>	<i>Datação</i>
Eunômio de Cízico	Apologia	360 d.C.
Basílio de Cesareia	Contra Eunômio (I-III)	363-365 d.C.
Eunômio de Cízico	Apologia da Apologia (I-III)	378-382 d.C.
Gregório de Nissa	Contra Eunômio (I-III)	380-383 d.C.

¹ Tabela confeccionada a partir do proposto em Cassin (2012, p.16) e das datações defendidas nesta Tese.

Como pode ser percebido na Tabela 02, a circulação dos livros da *Apologia da Apologia* e do *Contra Eunômio* do Nisseno entremearam-se no período descrito. Dessa maneira, os três livros que compõem cada uma das obras circularam em épocas diferentes, conforme demonstramos com o auxílio da troca de correspondência entre o Nisseno e seu irmão Pedro de Sebástia (Cartas 29 e 30).

Há de se ressaltar que nossa escolha foi inserir o *CE I* do Nisseno em um contexto no qual evidenciasse nossa hipótese: a da autoafirmação episcopal. Entretanto, não negamos a própria teologia no qual o discurso está envolto, ou seja, o conteúdo em si do discurso é importante.

Logo, a partir disso, problematizamos o que entendemos sobre a teologia política de Gregório de Nissa. Teologia, pois o discurso pretendeu abarcar assuntos teológicos e, apesar de não sermos especialistas no assunto, é de primária importância compreender qual temática Gregório escolheu para discursar; Política, porque não acreditamos ser possível, nesse contexto histórico da Antiguidade Tardia, e por nossa própria visão de História, separar o político do religioso. Para nós, que somos pesquisadoras do político, o próprio é o norteador dos outros elementos que estruturavam a sociedade naquele contexto. Daí utilizarmos político-cultural, quando também estamos querendo dizer político-religioso, político-administrativo, político-militar, etc.

Nesse sentido, afirmamos que o Bispo Gregório não deixava de lado o homem político ao discursar sobre a divindade da segunda pessoa do dogma trinitário, bem como sua crença teológica não desaparecia quando ele escrevia cartas reprovando o seu confinamento em momentos de exílio e prisão. Portanto, tecemos informações acerca do próprio cristianismo que Gregório era adepto, além daquele que ele era contrário: o cristianismo ariano eunomiano de Eunômio de Cízico.

No intuito de corroborarmos nossa hipótese, neste capítulo também teve lugar considerações sobre o exílio de Gregório de Nissa naquele contexto histórico para, enfim, analisarmos sua busca de afirmação por meio das afrontas dirigidas a Eunômio, sua crença e aos seus discípulos. As Cartas 13, 14 e 15 do Nisseno atestam a intenção da circulação do *CE I*, e conseguinte autopromoção, conforme percebemos adiante: Gregório enviou manuscritos do seu discurso pedindo opiniões, para sua rede de sociabilidade, sobre a eloquência do texto. Curioso

ressaltar é que o Nisseno estaria preocupado com a sua imagem diante dos religiosos como, também, diante dos retóricos profanos, tal qual o eloquente Libânio de Antioquia, para quem Gregório envia seus escritos. Sobre a questão:

Em um momento ou outro, um bispo ou sacerdote tinha que “subir” para seu posto no seu “mérito” (ou pensarmos ter feito isso) e, frequentemente, seria chamado a justificar sua autoridade em termos de sua religiosidade pessoal e realização social (BROWN, 1980, p.19. Grifos do autor).

Após o triunfo de Gregório, com a inserção na corte imperial, isto é, após a investidura em um cargo no qual falaria em nome do Imperador sobre assuntos religiosos, depois de 381 d.C., observamos o papel episcopal desse Padre Capadócio atuando e reclamando para si, em seus próprios testemunhos, a chancela imperial.

3.2. A Teologia Política de Gregório de Nissa

Conforme enunciado no início deste capítulo, não desprezamos a teologia inserida nesses conflitos que permeiam a vida do Nisseno. Compreendemos que os Padres Capadócius estavam preocupados com a problemática doutrinária específica e particularizada acerca da divindade de Jesus Cristo, porém, consideramos uma tarefa inexecutável tentar separá-la da atuação episcopal desempenhada por Gregório de Nissa. Enquanto personagem proeminente de seu tempo, Gregório representava um papel que congregava o poder político perante os seus pares e a comunidade leiga. A partir disso é que defendemos o uso de uma teologia política.

María José Hidalgo de la Vega (1995, p.224-225), em um capítulo intitulado *La Teología Política de Juliano como expresión de la Cultura de su tiempo*, justifica o uso da expressão Teologia Política a partir da concepção da *basileia* do Imperador Juliano. Para a pesquisadora espanhola, a fim de compreender a teologia política de Juliano, faz-se mister entender a sua defesa ao helenismo como componente desta própria teologia durante a Antiguidade Tardia. Se partirmos do pressuposto que a *paideia* é única e aplicada a fim de atender

propostas diferentes, podemos utilizar a argumentação de Hidalgo de la Vega para fundamentarmos o uso da expressão Teologia Política em Gregório de Nissa.

Como problematizado no *Capítulo 2* desta Tese, a formação de Gregório foi firmada a partir de bases helênicas. Não existia naquele momento uma espécie de formação coletiva na qual primasse essencialmente por uma educação cristã; por esse motivo, cristãos, neoplatônicos e/ou judeus compartilhavam dos mesmos ensinamentos nas Escolas Filosóficas. A formação clássica nos ensinamentos da cultura profana era lugar comum entre os jovens que iniciavam sua formação nas letras. Porém, estamos cientes que a *paideia* que circulava naquele momento era diferente daquela dita clássica, conforme:

É claro que a *paideia* clássica havia sofrido inúmeras alterações e a forma com que o neoplatonismo se desenvolveu, a partir de Jamblico, é contraditória com suas bases originais [...] (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p.227).

Desta forma, enquanto a teologia política de Juliano estava relacionada com a sua concepção de *Basileia*; podemos inferir, compartilhando os pressupostos mencionados, que a teologia política de Gregório de Nissa estava pautada nas suas interpretações sobre o dogma trinitário e a maneira que o Capadócio expressava tal crença em meio aos acontecimentos que vivenciou. Nesse fundamento, o conjunto formado por suas crenças e ações faz com que ele seja reconhecido como um membro partícipe do grupo de cristãos nicenos e não seja identificado como um cristão eunomiano ou adepto a qualquer outro cristianismo que existia naquele contexto.

Em seu conjunto de interpretações sobre o dogma trinitário, Gregório estava consoante a uma corrente político-religiosa defendida por um grupo de cristãos nomeados nicenos. A defesa em uma única essência divina (*ousia* para os orientais e *substantia* para os ocidentais) presente em três estados diferentes (*hypostasis* para os orientais e *personas* para os ocidentais) não foi uma ideia específica do século IV d.C. Não obstante, foi na primeira metade do século IV d.C., pela primeira vez no Império Romano, que essa formulação foi contestada. Logo, a crença dos cristãos nicenos já existia antes mesmo de serem nomeados como tal.

A própria cunhagem do termo niceno originou-se a partir da necessidade de oposição a algo divergente, ou seja, daquela interpretação do dogma trinitário proposta pelo sacerdote Ário em torno de 312 d.C. (HANSON, 1997; OLIVEIRA, 2009, p.89). Sendo assim, tornou-se imperativo para o próprio cristianismo, bem como para a visão de Império de Constantino, a convocação de uma reunião eclesiástica que contasse com o patrocínio imperial para resolver tal impasse. O Concílio de Niceia ocorrido em 325 d.C. batizou e postergou para a posteridade o conjunto de interpretações acerca de um dos pilares do cristianismo: a defesa da divindade das três pessoas que compõem o dogma trinitário.

O sacerdote Ário (256-335 d.C.) também legou para a posteridade a nomeação a um conjunto de crenças acerca da divindade da segunda pessoa da Trindade. Em sua concepção, a relação entre as *hypostasis* e a questão divina ocorria da seguinte maneira: a Trindade estava estruturada em três estados diferentes que obedeceriam a uma hierarquia proporcionada pela superioridade da *ousia* da primeira pessoa, do Pai. Destarte, defendeu a crença que todas as pessoas da Trindade eram divinas, já que o Filho era semelhante (*ομοιος* – *homoios*) ao Pai. Todavia, em sua concepção, a *ousia* do Pai era superior à *ousia* do Filho que, por sua vez, era superior a da terceira pessoa, o Espírito Santo. A partir dessa interpretação, Ário respondia a uma necessidade de sua época em uma tentativa de salvaguardar o monoteísmo diante um cenário que agregava várias interpretações teológicas distintas.

A grande questão discutida durante o Concílio de Niceia foi a relação entre a *ousia* e as *hypostasis*². Para os cristãos arianos, a defesa era no termo *ομοιος* (*homoios*), ou seja, a substância do Filho era semelhante a do Pai, mas não igual, porém divina. Daí essa crença ter sido conhecida como arianismo homeo ou homoiano. Já os cristãos nicenos ficaram conhecidos pela crença na consubstancialidade entre as três pessoas da Trindade, ou seja, o Filho era consubstancial (*ομοουσιος* - *homoousios*) ao Pai. Por compartilharem uma única *ousia*, eram conhecidos como homoosianos e, após o Concílio de Niceia, por ter sua crença dita como correta neste concílio, ficaram conhecidos como cristãos nicenos.

² Sobre o assunto ver: PAPA, 2013. Apêndice 2: Grupos Cristãos no século IV d.C.: Arianos e Nicenos.

De acordo com o nosso posicionamento na *Introdução*, acreditamos que foi a primeira vez em que houve a necessidade e a preocupação imperial de se impor diante dos vários cristianismos que disputavam o título de ortodoxo naquele contexto. Apesar de cientes que, ser ortodoxo, naquele momento, cambiava diante da postura político-religiosa de cada Imperador, acreditamos que todas as tentativas posteriores de firmar determinada crença como correta ocorreu a partir da contraposição do estabelecido no Concílio de Niceia. Assim sendo, toda e qualquer crença que diferia da nicena no tocante à Trindade, ficou conhecida como ariana. Esse é o caso do cristianismo ariano eunomiano.

Os eunomianos, discípulos do Bispo Eunômio (335-394 d.C.) da cidade de Cízico, para quem os três Capadócius dirigiram discursos *Contra*, acreditavam numa teologia diferente daquela defendida por Ário. Em torno de duas décadas após as pregações que culminaram na controvérsia ariana, por volta de 358 d.C., Eunômio começou a pregar uma vertente mais extremista do proposto pelo sacerdote Ário: para ele a substância do Filho era diferente (*ανωμοιος* - *anomoios*) da *ousia* do Pai. Então, os eunomianos ou anomeanos acreditavam que a relação entre as pessoas na Trindade eram diferentes no tocante à *ousia* e à própria *hypostasis*. Eunômio, em seu discurso *Apologia*, declara que a relação entre eles é determinada por uma superioridade a partir da própria relação de parentesco Pai-Filho e a partir da própria natureza da *ousia* do Pai, já que, por ele não ter sido gerado, é o único que resguarda a essência divina.

Sobre a teologia política de Eunômio, verificamos:

Nós cremos em um só Deus, Pai todo Poderoso, 'de onde tudo vem'; em seu Filho, **Verbo criado**, nosso Senhor Jesus Cristo e no Espírito Santo [...], cujas graças são repartidas de acordo com sua santidade e conforme a justa proporção Àquele único, **cuja substância é divina** (EUNÔMIO, *Apologia*, 5, 1-6). Ninguém deve ser audacioso e impiedoso ao declarar que o Filho é igual ao Pai, pois o Senhor disse em termos precisos, segundo o Evangelho: 'O Pai que me enviou é maior do que eu' [...] (EUNÔMIO, *Apologia*, 11, 8-12. Grifos nossos³).

³ A partir daqui, todos os trechos grifados nos testemunhos dos Capadócius serão de nossa confecção, a fim de ressaltar o nosso argumento.

Os três Padres Capadócius são assim denominados por garantirem entre si a unidade na defesa da crença em outra unidade: a da *ousia* una, divina e compartilhada entre as três *hypostasis*. Sendo assim, essa nova geração de cristãos nicenos, da qual Gregório de Nissa faz parte, que respondera a um arianismo diferente daquele proposto pelo Ário, ao qual denominamos cristianismo eunomiano, ficou conhecida pela historiografia e literatura patrística como cristãos neonínicos. Assim, a teologia política de Gregório de Nissa estava de acordo àquela defendida pelos cristãos neonínicos.

Ao escrever o discurso *Contra Eunômio*, Gregório se posicionou teologicamente e esbarrou na esfera política ao disputar espaços de atuação de poder com a mesma ao ponto de ter sido exilado. Mesmo quando foi preso por seus pares, a presença de um funcionário imperial (*comes rei militaris*) foi requerida. Assim, parece-nos quase impossível visualizarmos uma teologia que não seja política e vice-versa.

Sobre a teologia política de Gregório de Nissa, no excerto abaixo, podemos perceber a crença na consubstancialidade:

De tudo que ele [Eunômio] se empenhou, o ponto principal no livro precedente e naquele que eu estou me submetendo a fazer um exame crítico⁴, é a blasfêmia contra a doutrina de nossa *devoção* destinada a perverter as concepções de **um Deus monogênio** (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 149).

No trecho a seguir, notamos a diferença das crenças de Ário e de Eunômio no testemunho do próprio Gregório:

Todos aqueles que fazem parte do erro funesto de Eunômio são responsáveis pelos frutos de seus pensamentos sem propósitos. (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 7). Mas como Ário, inimigo de Deus, ele [Eunômio] havia espalhado as suas nefastas sementes da discórdia, cujos frutos são as doutrinas infâmias dos anomeanos [...]. **Ele excedeu Ário**, o pai da heresia, pela novidade de suas palavras (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 46).

⁴ Conforme ressaltado no Capítulo 1, o CE I de Gregório é uma resposta ao primeiro livro do *Apologia da Apologia* de Eunômio de Cízico.

Enfim, abaixo, podemos averiguar a equiparação direta de sua teologia com assuntos concernentes a esfera do poder imperial:

De fato, **Valente** não estava dentre os melhores e não tinha adquirido forças para superar as falácias enganadoras [...], ele alimentou os prejulgamentos contra nossa doutrina, caluniando-a. Para os ataques, ele obteve como aliados os **personagens de altos postos** que estavam a seu serviço [...], eles fizeram a vontade do **imperador**, mostrando seus zelos através da dureza praticada àqueles que restaram fiéis à nossa fé. Quando os banimentos, as confiscações de bens, o **exílio**, as ameaças, as penas arbitrárias, os perigos de prisão, as punições corporais e todas as súplicas, as mais cruéis infringidas àqueles que não se reuniram aos desejos do imperador; quando era mais perigoso para aqueles que se mantinham fiéis à verdadeira religião do que estar na casa de Deus...⁵ (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 122-123).

Então, pelo exposto, podemos perceber que a crença no dogma trinitário caracteriza a teologia de Gregório de Nissa. A própria justificativa, ao escrever o discurso, é um exemplo do exercício de sua atuação na esfera política quando inserimos o *Contra Eunômio* em uma tentativa bem-sucedida de autopromoção conforme caracterizado adiante.

3.3. Períodos de exílio de Gregório de Nissa

Temos notícias de dois episódios em que Gregório sofreu afastamentos forçosos de sua cidade, Nissa e de suas atuações episcopais. Em um primeiro momento, entre os anos 376-378 d.C., o Nisseno foi banido por uma ordem imperial e, fora da prisão, ficou impedido de retornar para a cidade; o que ocorreu somente após a morte do Imperador Valente. Como verificamos adiante, as causas desse exílio são difíceis de averiguação, mas temos notícias que as acusações envolveram supostos problemas com o fisco e irregularidades em sua ordenação episcopal.

⁵ Reticências do autor. De acordo com Winling (2008, p.204, nota 2) as reticências representam uma ruptura de construção: Gregório se utiliza de um efeito em que cria uma tensão ao descrever a multiplicidade de perigos, para, ao final, fazer uma comparação metafórica com a morte, ao lado de Deus, em sua casa.

Em um segundo momento, em 380 d.C., Gregório enfrentou a prisão por três meses envolvendo situações ainda mais difíceis de decifrarmos. Nesse caso específico, o Nisseno ficou relegado em uma prisão na cidade de Sebástia, sendo escoltado por um funcionário imperial, conforme analisamos no decorrer desse item.

Esses dois períodos de revezes são primordiais para compreendermos a vida de Gregório de Nissa por ela mesma, fugindo de interpretações correlacionadas com a vida de outras personagens daquele momento histórico. Logo, foi a partir da análise desses momentos de exílio que compreendemos os meandros de produção e circulação do *Contra Eunômio* de Gregório de Nissa.

A constante disputa de forças não se dava somente entre membros adeptos de cristanismos diferentes. A *ambitio* dos bispos não encontrava obstáculos na crença e apoio comum a determinada fé. Dessa maneira, tentamos construir uma contextualização para esse cenário desde a *Introdução*, no qual as intervenções do Imperador Constantino na controvérsia ariana e o contínuo patrocínio imperial reforçaram o papel de autoridade que os bispos adquiririam na Província da Capadócia, de forma crescente, no decorrer do século IV d.C. Sendo assim, na controvérsia ariana, além da base teológica do dogma trinitário, conforme exposto no item anterior, o que também estava em discussão nos sínodos e concílios era o cargo mais proeminente na hierarquia eclesiástica nesse momento: o *episcopos*. Assim, por meio de deposições e exílios, as autoridades eclesiásticas disputavam as sedes episcopais e os bispados em cidades importantes na teia administrativa do Império.

Peter Van Nuffelen (2008, p.148), em um capítulo acerca das dimensões jurídicas e políticas do retorno do exílio no século IV d.C., pretendeu mostrar as divergências que permeavam o exílio, enquanto pena imperial e condenação eclesiástica. Por meio de vários estudos de casos, esse historiador belga mostrou que um bispo deposto por seus pares em um concílio, não necessariamente seria exilado, assim como não era regra que um bispo exilado, tivesse sido anteriormente condenado pelos seus pares em um concílio. Então, a esfera religiosa não poderia impor um exílio como pena e muito menos o poder imperial exilou todas as pessoas condenadas pela hierarquia eclesiástica, por mais que houvesse, naquele momento, o entrelaçamento entre o político e o religioso.

Segundo Nuffelen, a relação e influência entre a pena imperial e a condenação eclesiástica é inegável durante o século IV d.C., mas tal relação não pode ser vista como regra.

Nessa relação entre o papel do poder imperial e o da Religião é que Escribano Paño (2003, p.180) adiciona à controvérsia ariana as disputas individuais entre os eclesiásticos; o enfrentamento entre o poder imperial e os bispos nesse momento de redistribuição de poder no Império Romano e a afirmação do papel dos bispos cristãos.

Em primeira instância, objetiva-se com o exílio, o distanciamento e separação do considerado errante do conflito em questão, constituindo-se como uma manifestação de intolerância e um instrumento de repressão contra o oponente. Entretanto, ainda na opinião da historiadora espanhola (ESCRIBANO PAÑO, 2003, p.183): “como resultado, a experiência do afastamento geográfico deu lugar a uma intensa circulação de pessoas e ideias e contribuiu para a expansão daquilo que se pretendia combater”. Nesse ideário, assim como discutimos na *Introdução*, mais uma vez o conflito agiria como agregador, muito mais do que desagregador, favorecendo determinada posição religiosa.

Roland Delmaire (2008) traz uma importante contribuição à temática ao realizar um estudo dos códigos legislativos acerca da relação entre delito e a pena de exílio, relegação e deportação no período que denomina Baixo Império. Para entender as diferenças jurídicas entre *exilium*, *relegatio* e *deportatio* utilizaremos os vocábulos em português exílio-banimento, exílio-relegação (como sinônimo de desterro) e deportação; bem como a análise dos já citados Escribano Paño (2003), Delmaire (2008) e Van Nuffelen (2008).

No exílio-banimento era interdita ao exilado a permanência em determinado lugar, que poderia ser em uma cidade, província ou região específica do Império Romano. Nesse caso, o exilado guardava seus direitos cívicos e poderia circular em outros lugares, excetuando-se o local específico do qual foi banido. Como exemplificação, Delmaire aponta esse tipo jurídico como majoritário nas querelas religiosas.

Já no exílio-relegação, o exilado não é livre para circular, sendo obrigado à permanência em um local determinado por um período específico, como, por exemplo, em uma cidade, província ou região. Assim como no exílio-banimento, os

seus direitos cívicos seriam mantidos. Segundo Delmaire (2008, p.121), o relegado a esse tipo de exílio deveria partir para o local determinado escoltado por autoridades militares, provinciais e/ou municipais.

No tocante à deportação, além do desterro definitivo, essa condição jurídica era acompanhada pela confiscação dos direitos civis e dos bens, salvo uma pequena quantia para subsistência. Delmaire (2008, p.122) apresenta as modificações que essa condição jurídica sofreu ao longo do século IV d.C., bem como os valores que seriam confiscados, caso o condenado tivesse família e filhos.

Ao analisar os casos de bispos que retornaram do exílio, Van Nuffelen (2008, p.147) utilizou-se, conseqüentemente, de casos de exílio do tipo relegação e banimento para mostrar “a importância de uma dimensão política vista pela ótica de uma decisão jurídica”. Nessa visão, com a anistia ou indulgência de algum imperador, seja pela morte de seu antecessor, ou por uma postura político-religiosa diferente, o retorno desses bispos traria uma conotação política à dimensão jurídica, que nós estendemos à religiosa: ao retornar, o exilado reclamaria sua posição anterior ao poder civil, bem como aos seus pares, contribuindo ainda mais para a efervescência político-religiosa desses conflitos.

Foi exatamente este o caso de Gregório de Nissa, pois o mesmo foi exilado em 376 d.C. pelo Imperador Valente, retornando à sua sede episcopal após a indulgência de Graciano (378 d.C.), imperador com uma postura político-religiosa a favor dos nicenos, ocasião em que vários eclesiásticos nicenos retornaram aos seus postos.

Assim sendo, a relação entre o político e o jurídico, apontada por Van Nuffelen e Escribano Paño se faz presente; uma vez que o exílio pode ser equiparado, nesse momento, a instrumentalização de uma marginalização geográfica como método para tentar resolver as rivalidades religiosas, logo, esse “afastamento forçoso conflui tanto uma tradição jurídica penal como os procedimentos de um inimigo político” (ESCRIBANO PAÑO, p.207).

Temos notícias dos momentos de exílio de Gregório de Nissa por meio de seu próprio testemunho (as seções 15 e 21 de seu discurso *Vida de Santa Macrina*; cinco cartas, a saber: 5, 6, 18, 19 e 22 e a seção 125 do seu discurso *Contra Eunômio* livro 1); por meio das epístolas 225, 231, 232 e 239 de seu irmão

Basílio de Cesareia e através do testemunho de Gregório de Nazianzo deixado nas suas missivas 72, 73, 74 e 76.

Como serão passíveis de observação, esses excertos relatam momentos difíceis de confinamento e privações que Gregório de Nissa teria passado. Esses dois momentos foram vistos e retratados na historiografia de forma uniforme e, quando diferenciados, são relacionados genericamente como período de exílio e/ou de prisão.

De acordo com esses testemunhos e através de informações sobre o contexto, propomos separar esses dois momentos de exílio de Gregório de Nissa, segundo uma releitura cronológica da sua correspondência, aquela exposta no capítulo dois; e conforme uma análise crítica apoiada em uma historiografia recente que discute e propõe novas datações para essas cartas de Basílio e Gregório de Nazianzo. Vale ressaltar que as últimas compilações críticas do epistolário do Nazianzeno, pela *Les Belles Lettres* é a de 1964; a de Basílio de Cesareia, pela mesma editora, é de 1957-1966, sendo que a de Gregório de Nissa, pela *Les Editions du Cerf*, é de 1994. A partir das recentes compilações críticas de várias obras de Gregório de Nissa (por exemplo, o *CE I* é composto por 2 volumes cujas publicações são recentes: 2008 e 2010), muitas datações dos outros dois capadóccios, Basílio e o Nazianzeno, estão sendo atualmente discutidas na historiografia.

Dessa forma, propomos as seguintes datações e divisão dos períodos de afastamento de Gregório de sua sede episcopal, a cidade de Nissa:

TABELA 03			
Períodos de afastamentos forçosos impostos a Gregório de sua cidade Nissa			
<i>Tipo de exílio</i>	<i>Período</i>	<i>Características</i>	<i>Documentação</i>
EXÍLIO-BANIMENTO	375-378	Exilado fora da cidade de Nissa, provavelmente fora da fronteira da Província da Capadócia.	Gregório de Nissa VSM, 21
			Gregório de Nissa Cartas 6 e 18
			Gregório de Nissa CE I, 125
			Basílio de Cesareia Cartas 225, 231, 232, 239
			Gregório de Nazianzo Cartas 72, 73, 74, 76
EXÍLIO-RELEGAÇÃO	380	Preso por 3 meses na cidade de Sebástia, presença de escolta militar.	Gregório de Nissa VSM, 15
			Gregório de Nissa Cartas 5, 19, 22 e 28

Os motivos que envolveram o exílio-banimento de Gregório de Nissa são controversos, uma vez que, para o Bispo, tal ato foi cometido por um inimigo que possuía uma fé diferente da sua, portanto errônea a seus olhos, conforme citamos:

Da minha parte, eu disse a ela [Macrina] as dificuldades em que eu me encontrava quando o Imperador Valente me exilou por causa da sua fé, quando a confusão nas igrejas me convocou para as controvérsias e lutas (GREGÓRIO DE NISSA, VSM, 21, 1-5).

A mesma argumentação pode ser notada no testemunho de Basílio de Cesareia sobre o exílio-banimento do irmão. O Cesareno escreve para sua rede de sociabilidade para angariar apoio à causa do irmão:

Rezem para que Deus conceda a ele [Gregório de Nissa, que se encontrava exilado], enfim, ver a *devoção* curada das feridas causadas pelas fraquezas heréticas [...] (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 232 datada em 375-376 d.C., enviada ao Bispo Anfíloquio de Icônio).

A preocupação no testemunho de Gregório de Nazianzo também pode ser percebida em uma missiva endereçada ao próprio Nisseno no exílio:

Estamos todos aflitos convosco. Confie na bondade de Deus e nas nossas preces que a tempestade se tornará em brisa, e que o Deus da ortodoxia vos recompensará pelo triunfo diante dos caluniadores (GREGÓRIO DE NAZIANZO, Carta 74 datada 375 d.C., enviada a Gregório de Nissa).

O testemunho que contém mais informações sobre esse exílio-banimento são as cartas 6 e 18 do próprio Gregório. Sua missiva 6 foi endereçada ao Bispo Ablábio conforme seção 11 nos confirma: “Eu escrevi esta carta à tua Santidade [...]” (Carta 6,11). Entretanto, não há nenhum Bispo conhecido com esse nome em outros documentos do período. Maraval (1990) e Silvas (2007) concordam que não há indícios possíveis para ligar esse destinatário a outro Ablábio, alvo da carta número 21 de Gregório de Nissa.

A partir da Carta 239 de Basílio de Cesareia, datada em 376 d.C., na qual Basílio menciona o exílio do irmão, Maraval (1990, p.165) propõe a possibilidade de ser o Bispo da cidade de Doara, exilado juntamente com o Nisseno, cujo nome é desconhecido. Nessa interpretação, a leitura de Silvas sobre essa carta nos faz sentido, uma vez que, para a pesquisadora, Gregório escreveu para agradecer a Ablábio por sua hospitalidade durante a viagem de retorno à cidade de Nissa, após o período que permaneceu exilado. A partir disso, a datação compartilhada entre os dois pesquisadores, Maraval e Silvas, é 378 d.C. Concordamos com esse posicionamento, além do que, coincide com a morte do Imperador Valente, fato que possibilitou o retorno de muitos bispos nicenos do exílio.

Em vários momentos dessa missiva, cuja temática percorre a viagem de volta a cidade de Nissa, após o exílio, podemos detectar a preocupação de Gregório em mostrar que era venerado pela população das cidades em que passava (Carta 6, 6,9), principalmente pela população de sua própria cidade Nissa (Carta 6,11).

Toda a nossa jornada esteve cheia de pessoas por causa das várias habitações que existiam. Algumas vieram ao nosso encontro, outras nos acompanharam trazendo incentivo e lágrimas de alegria (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 6,6 datada em 378 d.C.).

Por meios de duas missivas de Basílio de Cesareia, temos conhecimento que esse exílio-banimento foi posterior a um julgamento, no qual, como sabido, Gregório de Nissa foi declarado culpado. Sobre o assunto, citamos:

O tribunal nos desprezou e seu poder, emudecido pelos insultos de Filocares, ordenou acusar e exilar nosso irmão e colega Gregório (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 225 datada em 375 d.C., enviada ao funcionário imperial Demóstenes).

Um vicário [Demóstenes] chegou: foi o primeiro e o maior dos infelizes. Se esse homem tem sentimentos heréticos, eu não sei; em todo o caso ele é amigo dos heréticos e ele aprova com afeição que eles nos odeiem [...] (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 237,2 datada em 376 d.C., enviada ao Bispo Eusébio de Samosata).

A pergunta que nos resta é: qual foi o motivo alegado para que houvesse o julgamento e posterior exílio? Nenhum desses documentos citados é claro quanto a isso, todavia, podemos inferir e discutir algumas possibilidades.

Ao realizarmos uma intertextualidade entre os excertos dos testemunhos que narram acerca do período em que Gregório sofreu o exílio-banimento, alocados na Tabela 03 citada acima, podemos averiguar o seguinte: por meio da seção 21 da VSM e das Cartas 225 e 232 de Basílio de Cesareia, sabemos que houve o julgamento citado por esses Capadócijs. Tratou-se de um sínodo ocorrido em 375 d.C., no qual a maioria dos partícipes eram adeptos ao arianismo cujo representante do imperador foi o Vicário da Diocese do Ponto, Demóstenes, conforme apontado por Basílio nos fragmentos citados.

A missiva 225 de Basílio nos fornece informações acerca das razões do julgamento dirigido ao Nisseno. Segundo esse testemunho, Gregório teria sofrido acusações que envolviam um desfalque econômico e fraude nos assuntos financeiros de seu bispado, provavelmente relacionado a alguma obra arquitetônica que Gregório estaria realizando na cidade de Nissa e uma acusação de ordem canônica relativa à sua ordenação episcopal.

O julgamento que levou Gregório a prisão e ao exílio, bem como aos supostos problemas com as finanças e a ordenação episcopal, constata-se na carta 225 de Basílio de Cesareia:

Se o ocorrido envolve uma soma de dinheiro que foi dissipada, deixe que os intendentos do dinheiro sagrado façam as contas e desvendem a calúnia daqueles que fazem ataques inescrupulosos aos seus ouvidos: é fácil provar, com as anotações do bem-aventurado bispo [Gregório de Nissa], a verdade que eles procuram. Se o ocorrido envolver outra questão, de ordem canônica, que a necessidade de ser examinado e que a vossa magnitude proporcione um julgamento justo realizado por aqueles que são responsáveis pela ordenação do bispo (BASÍLIO DE CESAREIA, Carta 225 datada em 375 d.C., enviada ao funcionário imperial Demóstenes).

A possibilidade de que Gregório de Nissa tenha tido problemas com o fisco devido a alguma construção que estaria desenvolvendo na cidade de Nissa é bem verossímil, uma vez que ela se pauta no hábito dos bispos em agirem como patronos de suas cidades⁶. Tal prática fazia parte da constante busca pelo prestígio e legitimidade que Gregório pretendia angariar perante a aristocracia de sua cidade.

No tocante a relação entre a prática da construção de obras na cidade e a carreira episcopal, citamos: “Um homem rico poderia construir um esplêndido santuário e, então, parecer um candidato natural para eleição ao bispado” (CHADWICK, 1980, p.13). Nesse entendimento, se a construção de obras, para se chegar ao cargo episcopal, era uma via, por que não seria um caminho para a perpetuação do poder de um bispo em seu cargo?

Outro documento que testemunha esse tipo de exílio, o exílio-banimento, é a epístola 18, endereçada a Otreio, Bispo de Melitene, mesmo destinatário da carta 10. Em vários momentos Gregório faz alusões às perseguições que sofreu (Carta18,5-10), como exemplificamos pelo excerto abaixo:

Estou começando a aprender tardiamente a enganação e hipocrisia das quais eu sempre me envergonhei de minha inaptidão. Meus adversários, ao contrário, são mestres nessa sabedoria, capaz de manter o que eles aprenderam e de inventar o que não aprenderam.

⁶ A título de exemplificamos citamos o esboçado na Carta 25, citada no capítulo 2, acompanhada da planta de um santuário que o Nisseno estaria construindo. Para mais detalhes, ver: Anexo 2.

Eles fazem a guerra de perto, enviam recursos de longe, reagrupam a falange para a batalha, constroem emboscadas em segredo e se cercam de aliados (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 18,6-7 datada entre 376-378 d.C.).

Ainda na temática do período do exílio-banimento de Gregório de Nissa, o mesmo nos fornece um testemunho do ocorrido no final da primeira parte de seu discurso *CE I*, como podemos verificar:

Em efeito, se na ocasião das minhas lutas pela lei ortodoxa, nós sofremos atos que, por natureza, expõe um homem à sua própria honra que, agora, a sabedoria ordena contarmos: 'que seja outro que te louve, não a tua própria boca, um estranho, não teus próprios lábios'⁷. Então, é o que Eunômio não parece ter consciência, já que ele examina tudo com circunspeção, como ele mesmo disse: é por essa razão que ele consagrou grande parte de seu escrito [*Apologia da Apologia*] para vender ele mesmo (GREGÓRIO DE NISSA, *CE I*, 125).

Por fim, podemos inferir o local em que Gregório de Nissa esteve em seu período de banimento. Apesar da historiografia especializada não afirmar tal possibilidade, consideramos plausível a possibilidade que o Nisseno tenha ficado em alguma localidade da Província da Armênia, onde sua família tinha terras. Podemos realizar uma intertextualidade com a Carta 29, na qual Gregório informa que, logo após ter retornado da Armênia, iniciou seu tratado dirigido a Eunômio. Desconhecemos qualquer viagem que Gregório de Nissa pudesse ter realizado entre a escrita da Carta 6, que relata o retorno do exílio, e o envio da Carta 29 a seu irmão Pedro. Sendo assim, parece-nos provável tal possibilidade: “No meu retorno da Armênia, eu mal conseguia encontrar um tempo livre para montar as notas de minha resposta a Eunômio” (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 29,1 datada em 378-379 d.C.).

No tocante ao momento do exílio-relegação, período em que Gregório ficou preso na cidade de Sebástia, os motivos são ainda mais difíceis de se identificar. Sobre esse período de três meses em que se encontrou confinado na cidade de Sebástia, possuímos somente testemunhos do próprio Nisseno, como mostra a

⁷ Pr 27,2.

Tabela 03. Como pudemos detectar, tratou-se de um conflito dentro do próprio grupo dos cristãos nicenos.

Por meio da seção 15 de *VSM*, pode-se fazer a datação de sua relegação: em 380 d.C. de acordo com o fragmento abaixo:

Nove meses, ou um pouco mais, após o luto [morte de Basílio], ocorreu um sínodo de bispos em Antioquia, dentre os quais fizemos parte. E então, passado um ano, nós estávamos livres para retornar a sua casa [de Macrina] [...]. Durante longos anos, as perseguições tinham me impedido de fazer-lhe uma visita: eu tinha suportado, em vários lugares, exilado de minha pátria por aqueles que partilham da heresia (GREGÓRIO DE NISSA, *VSM*, 15, 1-9).

Na continuidade de seu relato, Gregório aponta algum problema ocasionado por uma desordem durante a eleição episcopal para a cidade de Sebástia. Além disso, temos a informação de que sua prisão foi escoltada por um funcionário imperial. Sendo assim, verifica-se:

E de fato, depois dos preparativos rituais [que precedem as reuniões conciliares], eu me vi com os outros bispos convocados para esse objetivo, coletar os votos concernentes à eleição. Ora, o resultado da eleição se concretizou e o eleito fui eu e, infelizmente sem imaginar, eu fui preso em uma armadilha por minhas próprias asas! Logo após a eleição, violências, armas, ataques, fiscalização, escolta militar: o próprio *comes rei militaris*⁸ [τάγμα στρατιωτικόν] dirigiu uma expedição contra nós, colocando contra nós a autoridade do governador, reunindo todos os meios para exercer contra nós⁹ sua tirania (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 19,15-16 datada no início de 380 d.C.).

Outros testemunhos do Nisseno relatam esse momento de relegação. Trata-se das missivas 5, 19, 22 e 28. A Carta 5 é endereçada àqueles que desacreditam em sua própria ortodoxia, principalmente para os Bispos da cidade de Sebástia.

A datação dessa carta foi fixada por Pasquali (1925) como anterior ao Concílio de Constantinopla de 381 d.C. Daniélou propôs a datação em 375 d.C. Seus argumentos foram amplamente rechaçados, inclusive por Maraval (1990,

⁸ Tradução a partir de Maraval (1990, p.254, nota 1). A cidade de Sebástia é a capital da Armênia Primeira, uma província de fronteira: daí a vinda de um funcionário imperial militar ser verossímil.

⁹ A repetição de palavras, nesse caso o pronome nós, é proposital. Trata-se de uma figura retórica denominada círculo [κύκλος] Cf. MARAVAL, 1971, p.140, nota 1.

p.155) que defende uma datação bem próxima do ano 379 d.C. a partir de uma missão que Gregório de Nissa recebeu durante o Concílio de Antioquia de 379 d.C. Mais especificamente, o estudioso defende que o Nisseno tenha recebido a incumbência de reunir o grupo niceno, ou seja, os antigos bispos nicenos liderados por Marcelo de Ancira (3??-374 d.C. – nessa ocasião já morto) e os neonícenos, em torno da “fé direita e saudável” (Carta 5,1). A partir do exposto, Maraval defende a datação a partir da proposta de que esta missiva tenha sido escrita durante a estadia de Gregório em Sebástia, durante 379-380 d.C., onde ficou preso, uma vez que a mesma tem em seu destino: “Carta àqueles que não creem que sua fé seja ortodoxa, solicitados por aqueles de Sebástia”. A defesa de Maraval se apoia no seguinte trecho da carta:

Nós temos afirmado com força diante do Senhor que não estaríamos à parte da fé dos santos Pais e que nós não faríamos nada sem julgamento ou exame relacionados àqueles que partilhavam com Marcelo [de Ancira], que foram rechaçados pela comunidade eclesíastica: mas é por isso que os irmãos e colegas ortodoxos do oriente nos incumbiram de tomar uma decisão sobre esses seguidores e, por isso, nós temos liderado para resolver esse assunto (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 5,2 datada em 379 d.C.).

Por essa interpretação, Gregório deveria agregar religiosos à sua fé, unindo os Bispos ortodoxos sob a defesa do dogma trinitário. Enquanto estratégia retórica de convencimento, o Bispo ataca e inferioriza as ideias de seu maior inimigo nessa questão: Ário e seus discípulos eunomianos. Sobre seus inimigos, Gregório declara:

Mas, se alguns falam em dois ou três deuses ou divindades, que eles sejam anatematizados. Se alguém, seguidor das aberrações de Ário, disser que o Filho ou o Espírito Santo partiram do nada, que eles sejam anatematizados (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 5,8 datada em 379 d.C.).

Por esse episódio da prisão de Gregório, podemos notar que, mesmo após 381 d.C., ser ortodoxo era um assunto complexo e de difícil definição. Na prática, é de nosso conhecimento que o arianismo e outros tipos de cristianismos sobreviveram no Império Romano, principalmente no ocidente até meados do século VII d.C. Para tentar resolver essas questões, 21 dias após o término do Concílio de Constantinopla de 381 d.C., os Imperadores Graciano, Valentiniano II e Teodósio I

promulgaram a já citada *constitutio* na qual nomearam determinados nomes de bispos como exemplos e juízes enquanto “restauradores da fé nicena”. Nessa lei, encontramos o nome de Gregório de Nissa como referencial do que deveria, segundo o poder imperial, ser um cristão correto e atender as especificações da visão de império desses governantes. Daí nossa hipótese estar ligada a essa nomeação: do exílio a exímio exemplo e juiz do que era correto, Gregório de Nissa conseguiu reafirmar a sua posição dentre seus pares e, acreditamos, o seu discurso *Contra Eunômio* exerceu um papel fundamental nesses acontecimentos.

A partir desses dois momentos de enfraquecimento da imagem de Gregório de Nissa perante seus pares a uma influente e participativa personagem na corte de Teodósio I, construímos a hipótese de nossa Tese a partir do período de produção e circulação do discurso *Contra Eunômio* de Gregório de Nissa, ou seja, conforme testemunhos do próprio Gregório encontrados nas epístolas 13, 15, 26, 27, 29 e 30, podemos perceber os momentos de produção e detectar as primeiras circulações de que possuímos notícias do livro 1 do seu discurso: ou seja de 378 a 383 d.C.

3.4. Autoafirmação de Gregório de Nissa: análise do *Contra Eunômio*

Pela epístola 29 de Gregório de Nissa, sabemos que, tão logo retornou de seu período de exílio na Província da Armênia, ele se empenhou em responder o *Apologia da Apologia* de Eunômio, conforme o trecho: “No meu retorno da Armênia, eu mal conseguia encontrar um tempo livre para montar as notas de minha resposta a Eunômio, como a tua sabedoria aconselha” (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 29,1 datada em 378-379 d.C.).

Pela mesma carta, podemos detectar que Gregório não afirma que sua preocupação limita-se a defender o irmão, como apontou a historiografia até o momento: “[...] nosso tratado dirigido a este adversário se propõe a dois motes: defender as calúnias dirigidas contra nós e resguardar a nossa incólume doutrina” (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 29,3-4 datada em 380-381 d.C., antes do Concílio de Constantinopla).

A partir desses objetivos elencados pelo próprio Gregório, é que o Livro I foi dividido em três partes: Exórdio ou preâmbulo, das Seções 1 a 19; Primeira Parte,

das Seções 20 a 146, nas quais tem lugar uma resposta de Gregório aos ataques proferidos à própria fé e ao irmão Basílio; e a Segunda Parte, das seções 147 a 691, na qual é perceptível uma maior preocupação de Gregório em demonstrar sua própria eloquência aplicada às ideias que defende, ou seja, a parte mais teológica do discurso. Esta divisão é perceptível no texto, bem como explanada por seu autor: “Entretanto, eu reservarei a discussão sobre a sua doutrina para um momento apropriado” (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 5, 1-4), ou seja, a partir da seção 147.

Logo no início do tratado, portanto no exórdio, Gregório faz uso de uma metáfora bem usual entre os Capadócijs equiparando a crença eunomiana a uma doença que ataca o corpo, ou seja, uma moléstia que ataca o cristianismo niceno que ele entende como saudável enquanto ortodoxo.

O fato daqueles que esgotam os medicamentos para os que sofrem de doenças incuráveis, não procuram para os seus destinatários nada além de elogios. Tal prática provoca sempre o contrário, já que, frequentemente agrava a situação da doença. Em efeito, **essas doenças**, já bem próximas da morte, conhecem facilmente o óbito sobre efeitos dos medicamentos mais poderosos (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 1-2).

Entretanto, como podemos averiguar na passagem abaixo, Gregório transfere essa doença à própria pessoa de Eunômio. Então, enfermo, abandonado por todos os outros, somente Basílio se empenhou em fornecer-lhe o remédio de suas palavras ao escrever seu discurso:

Basílio, cuja boca só proferiu palavras da *devoção*, possui uma superabundância de bens espirituais, disseminando, sempre, indistintamente, a graça de sua sabedoria, mesmo para aquelas almas artificiais e que pensam, assim como Eunômio, a quem falta o reconhecimento àqueles que se esforçam para fazer o bem. Em razão da extrema gravidade do mal sofrido por sua alma, Eunômio não parece digno da piedade por parte de todos aqueles que fazem parte da ortodoxia: mas Basílio se empenhou em **dar-lhe tratamento**, em razão da superabundância de seus sentimentos de humanidade [...]. Em busca de melhoras, como um **antídoto contra venenos mortais**, ele redigiu a sua *Refutação* a heresia procurando proporcionar **saúde** àquele homem e devolve-lo à saúde da verdadeira fé (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 3-4).

Ao falar do *Contra Eunômio* escrito por Basílio de Cesareia no trecho cima mencionado, Gregório constrói sua argumentação equiparando Eunômio a um “espírito demente” incapaz de absorver o remédio proporcionado por Basílio, ou seja, o seu discurso *Contra Eunômio*. Nessa construção argumentativa de Gregório, Eunômio, “demente”, escreveu outro discurso, o *Apologia da Apologia*, que precisava ser novamente combatido na perspectiva do Nisseno. Como é o próprio Gregório, dessa vez, quem fornece tal tratamento, na medida em que tece elogios “superabundantes” ao irmão, o Nisseno direciona tais sentimentos de grandeza a si, autopromovendo, já que percorrerá o mesmo caminho seguido por Basílio: oferecerá, novamente, um remédio para uma alma demente em forma de discurso.

Mas, como [Eunômio] é um espírito perdido sobre o efeito da demência, este homem se deixa tomar por delírios contra aquilo que pensa curar, pois na guerra e no combate, **ele é considerado como um inimigo** a quem devemos empregar todas as forças para remontá-lo ao abismo por sua não *devoção*. E, não contente de proferir seus falatórios irracionais, ele erigiu contra ele mesmo um monumento escrito de seu delírio (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 5).

Nesse viés interpretativo entendemos que, ao tecer elogios para o irmão Basílio, Gregório se autopromove, uma vez que seguiu os mesmos passos do Cesareno. Esse tipo de raciocínio perdura por todo o *CE I* e, em nossa opinião, tal feito foi interpretado pela historiografia somente no tocante a louvores a alguém. Nesse sentido é que prevaleceu a visão de que Gregório de Nissa escreve para honrar o irmão, então morto. Ao elencarmos categorias diferentes para analisar o *CE I*, nos foi possível perceber, dentro da pluralidade de questões que tecemos até o momento que, na verdade, Gregório se utiliza de um recurso retórico para se enaltecer, ao exaltar o outro.

As seções 74 a 77 são dedicadas enquanto provas de como Basílio seria invulnerável às injúrias proferidas por Eunômio em sua *Apologia Apologia*. Ressalta-se que são apenas quatro seções, dentre as 691 que compõe o livro I. Nestes fragmentos Gregório relata os adjetivos que Eunômio proferiu ao irmão:

Como poderia um homem ser nomeado de **grande Basílio** se fosse “perverso, homem de mau caráter, mentiroso” e, ainda mais: “arrogante, inculto, padre intruso, ignorante das coisas divinas”. Ele ainda adiciona a essa lista de injúrias “demente, louco” e mil outras

coisas que ele inclui em seu escrito. Como ele poderia pensar que seu azedume seria suficiente para contrabalancear o testemunho de todos os homens que veneram o nome do “**grande**” como os antigos santos (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 74).

No fragmento exposto, Gregório defende o irmão abertamente, entretanto, não é esse o teor que percebemos em todas as seções do *CE I*. Todavia, mesmo com a recente publicação dessa edição crítica que utilizamos (2008; 2010), constata-se a seguinte nota de Winling, responsável pela Introdução, Tradução e notas referente ao trecho supracitado:

A presente passagem, confirmada por outras citações que figuram o CE I, atesta que Eunômio dirigiu injúrias para Basílio. Gregório, preocupado em defender a memória de seu irmão, podia ver razão para responder injúria por injúria (WINLING, 2008, p.168, nota 2).

Portanto, sem uma proposta histórica direcionada para analisar o CE I de Gregório de Nissa que englobe aspectos de sua própria vida, a compreensão dos motes que o Nisseno almejava com a produção e circulação de seu discurso pode ficar dependente de uma compreensão que elenque seu irmão Basílio como personagem principal.

Em nosso entendimento, tal perspectiva de que Gregório escreveu somente para defender o irmão entra em contradição com a proposta que, durante a Antiguidade Tardia, o político e o religioso se interligavam, pois, priorizando a polêmica entre Basílio e Eunômio, em detrimento da disputa entre Gregório e Eunômio, estaríamos enfatizando o religioso nesse episódio.

Diante desse quadro argumentativo construído por Gregório, só resta fornecer-lhe a verdade, equiparando o seu discurso com os escritos do Basílio no passado:

Quanto a nós, em razão do hino do profeta¹⁰: *Feliz aquele que se apodera de seus filhos, para esmagá-los contra o rochedo*, temos experimentando um ardente desejo de aproveitar **este escrito** recém nascido, uma vez que, em minhas mãos, suas palavras, assim como as crianças babilônicas, serão lançadas contra o rochedo, que é como Cristo, a Palavra da Verdade (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 7).

¹⁰ Sal 136, 9.

Ainda no exórdio, nas seções 12 a 17, após encerrar sua argumentação equiparando as palavras de Eunômio à sua própria doença, Gregório, por meio de uma técnica de escrita em que desmerece o outro, a fim de elevar a si, ataca o estilo de escrita, ou a falta dele, no tratado de Eunômio. Ao tomar esse caminho, Gregório se promove pela própria eloquência, também diante daqueles que estão fora do âmbito da fé, mas que fazem parte de sua rede de sociabilidade: nos referimos aos sofistas e retores com quem Gregório mantinha contato e, inclusive, enviou os manuscritos do discurso *Contra Eunômio* para apreciação.

Afora a já citada troca de cartas com o irmão, o Bispo Pedro de Sebástia (Cartas 29 e 30), que relata a circulação desse discurso, as cartas 13, 14, 15, 26 e 27¹¹ de Gregório de Nissa foram enviadas para personagens não cristãos. Nesses testemunhos podemos verificar a circulação do discurso que estamos analisando; assim, ressaltamos mais uma vez a intenção de Gregório em angariar a simpatia dentre os sofistas para que seu discurso pudesse ser visto como exemplo da arte de bem escrever.

As cartas 13 e 14 possuem o mesmo destinatário: Libânio, uma personagem bastante documentada, sofista e não cristão do período. Libânio foi um conhecido professor de estudos retóricos em Antioquia.

A missiva 13 é uma resposta de Gregório de Nissa a uma carta que lhe fora enviada anteriormente pelo próprio Libânio. Pasquali (1925) e Maraval (1990) consideram a possibilidade de que Libânio emitiu opiniões sobre uma carta que Gregório enviou a dois de seus alunos (Carta 15), e na qual o Bispo cristão endereçou o conteúdo do primeiro livro de seu discurso *Contra Eunômio* e pediu para os discípulos mostrarem trechos para o mestre.

No fragmento abaixo percebemos a menção de Gregório a uma troca de correspondência anterior e que não temos acesso:

¹¹ O conteúdo da troca de correspondências entre Gregório e o sofista Estagírio (Cartas 26 e 27) já foi problematizado no *Capítulo 1* desta Tese. Todavia, ressalta-se que, mesmo Estagírio não sendo cristão, consideramos verossímil pensar que o sofista e retor tenha tido contato direto com o discurso *Contra Eunômio*, haja vista a carta 15,4 de Gregório de Nissa mostrar que tal discurso circulava em vários ambientes, cristãos ou não. Na resposta de Gregório ao mesmo sofista, carta 27, o Nisseno retribui os elogios comparando o vocabulário sofista de Estagírio ao de Platão.

Assim que nós recebemos tua carta e percorremos o que foi escrito, eu me senti imediatamente o mais nobre de todos os homens com o melhor dos talentos; **nós valorizamos fortemente** o testemunho que tu nos gratificaste com tua carta (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 13,2 datada entre 378 a 380 d.C.).

Tal como na carta 8,4, quando Gregório intervém a favor de um de seus discípulos chamado Alexandre, nas missivas 13 e 14, o Nisseno menciona elogiosamente outro nome: Cinérgio, cristão, então aluno de Libânio em Antioquia (Carta 13,3) para autorizar Libânio a utilizar o constrangimento, se necessário, na educação de Cinérgio se ele se mostrar preguiçoso ou qualquer outra doença que persiga os jovens (Carta 14,9). Com essas informações, podemos inferir que a carta 14 nos mostra um Cinérgio mais jovem, no início de seus estudos, enquanto que na carta 13 podemos visualizar um estágio mais avançado nos aprendizados retóricos.

Nesse raciocínio, Silvas (2007, p.152-158) propõe a datação da carta 14 próximo do Concílio de Antioquia de 379 d.C., quando Gregório se encontrou pessoalmente com Libânio em sua cidade conforme carta 13, 2: “Não é necessário nesse momento enumerar com precisão as razões dos inimigos que chegaram até a mim desde que eu estive perto de você até o presente”. No tocante a datação da carta 13, a estudiosa não encontra indícios temporais em seu texto, mas, concordando com a interpretação supracitada, podemos fixa-la após 379 e antes de 381 d.C.

Maraval chama nossa atenção ao levantar ainda outras questões concernentes às cartas 13 e 14: a paternidade espiritual. Em outras ocasiões Gregório de Nissa nomeia alguns como filho: Alexandre (Carta 8, 4), Cinérgio (Cartas 13, 3; 14, 9), Basílio (Carta 21, 2). Entretanto, Maraval (1990, p.196-197, nota 2) enfatiza que “isso não implica nada mais do que uma paternidade espiritual, de fato simples relações de Patronato”, discordando de Daniélou (1956) que defendeu a paternidade sanguínea de Gregório perante Cinérgio.

Na continuidade com os contatos da sua rede de sociabilidade, a fim de enviar seu recém-escrito *Contra Eunômio*, é que Gregório enviou a carta 15 para dois discípulos de Libânio, João e Maximiano, através da qual possuímos notícias de que o Nisseno enviou a cópia do primeiro livro do discurso *Contra Eunômio*. Estima-se a datação dessa carta entre 382-383 d.C., anos em que Gregório de Nissa

finalizou o primeiro livro de suas refutações ao Bispo Eunômio de Cízico, na qual ele nomeia de “refutação da heresia”(Carta 15,2).

Sendo João e Maximiano jovens cristãos, Gregório esperava inspirá-los nos estudos de retórica, zelando e defendendo o que considerava a autêntica doutrina. Portanto, Gregório queria divulgar seu discurso como defesa da fé e, enquanto um discurso eloquente, seria digno de se tornar um estudo de retórica (SILVAS, 2007, p.158). Nota-se também, pelo fragmento abaixo, o desejo de Gregório que o próprio Libânio leia o tratado:

Eu vos envio a **minuciosa obra** [...] e que ela seja para vós, que estais no vigor da juventude, um encorajamento para engajá-los na luta contra os adversários [...]. E se alguma parte dela parecer **digna dos ouvidos do sofista** escolham as passagens e mostrem-nas para ele (GRÉGOIRE DE NYSSE, Carta 15,3-4 datada entre 382-383 d.C.).

No que diz respeito ao estilo de Eunômio, rechaçado por Gregório no CE I, citamos:

[...] o que se percebe no tratado de Eunômio é a **perda de seu longo tempo**¹² ao redigir seu escrito, pois **falta-lhe bom gosto** no que se refere às figuras retóricas e na disposição das palavras, ainda que tente mostrar o caráter excessivo e vão de um zelo arrogante implantando para realizar tal empreendimento. Enfim, após ter coletado um conjunto confuso de expressões retiradas de certos livros, em seguida, apresenta **dados improvisados** e amontoados de forma dolorosa em uma quantidade imensa de palavras em torno de ideias incomuns, ele realizou uma obra, “fruto de um longo trabalho” que, talvez, seus discípulos cometam o erro de admirar, já que são privados da capacidade de discernir o que é bom, do que não é (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 13-14).

Outro conjunto de antíteses empregado por Gregório ao finalizar o exórdio é verdade (*ἀληθεία*) e enganação (*ἀπάτη*). Então, por meio da verdade de seu discurso, Gregório objetiva que sua audiência saiba separar a enganação da verdadeira *devoção* e, conseguinte, poderá apreciar a beleza de um discurso.

¹² Problematizamos o debate acerca do “longo período” que Eunômio levou para redigir *Apologia da Apologia* no Capítulo 1 desta Tese.

Portanto, a **enganação** deveria ser, talvez, mais fácil de ser percebida pela audiência, mesmo que ela seja exprimida com refinamento e de maneira elegante. Mas, quando procuramos a **verdade** pura e livre de qualquer revestimento de enganação, a beleza recebe um brilho próprio a partir do que se diz (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 19).

Nas primeiras seções da primeira parte do tratado, o Nisseno explica como estruturou a sua resposta a Eunômio, como observamos:

Eu estou prestes a me dedicar à consideração daquilo que foi argumentado por Eunômio [...]. No amontoado de suas palavras, supérfluas e similares a um fardo, nós entendemos que, de tudo que ele diz absolutamente nada é substancial no que concerne à realidade. Em minha opinião, querer tratar **ponto por ponto**, tudo o que compõe o seu escrito, é sinal de um empreendimento sério (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 20-21).

Conforme ressaltamos durante o tratamento documental desse tratado no primeiro capítulo, houve uma tentativa de manter-se fiel aos manuscritos quando Gregório reproduzia as falas de Eunômio em sua *Apologia da Apologia*, demarcadas no texto do *CE* com aspas¹³. Sendo assim, atendendo a um público que estava acostumado com esse tipo de escrita, Gregório inicia seu discurso combatendo, ponto por ponto, Eunômio. Logo, podemos perceber uma sequência de ideias combatidas durante essa longa contenda por meio de discursos.

Em seu *CE*, ao combater o *Apologia* de Eunômio, Basílio de Cesareia o denomina como “campeão da heresia”, como notamos no excerto abaixo:

Ele preparou para o seu público uma brilhante obra da blasfêmia sussurrada entre os dentes com a ambição de ter sido proclamado o autor e chefe de toda a heresia. Este é o personagem que nós nos propomos a refutar, **um campeão da heresia** (BASÍLIO DE CESAREIA, CE I, 1).

¹³ Lembramos o leitor que o discurso *Apologia de Apologia* não nos foi legado, como ocorreu com o *Apologia* de Eunômio. Logo, para fins descritivos, quando tratarmos de algum assunto que estaria contido no *Apologia da Apologia*, trata-se, na verdade, de passagens da obra *Contra Eunômio* de Gregório de Nissa, assinaladas como sendo de Eunômio. No primeiro capítulo discutimos sobre essa questão, bem como mostramos como os estudos de Vaggione (1987; 2000) com os fragmentos dispersos do *Apologia da Apologia* auxiliaram a demarcação do que seria a fala de Eunômio dentro do discurso de Gregório.

Gregório utiliza o mesmo recurso do irmão para combater Eunômio que se autodeclara “campeão da verdade” no *Apologia da Apologia*, respondendo, abertamente, a crítica de Basílio em seu *CE*.

Ele se vangloria de ser “**o campeão da verdade**” e reprova a “descrença” de seus adversários quando ele afirma que uma “aversão duradoura e difícil de entender levantou-se contra eles” (GREGÓRIO DE NISSA, *CE I*, 22).

No que diz respeito à estrutura do tratado, o Nisseno nos informa que irá reproduzir as falas de Eunômio para depois examiná-las. Assim, o mesmo nos esclarece como irá proceder:

Para mostrar que sua argumentação [de Eunômio] contra a doutrina da verdade é o ponto mais mentiroso e sem consistência, **eu citarei, de início**, literalmente, as suas declarações para que, em seguida, eu volte sobre o que ele disse examinando cada ponto separadamente (GREGÓRIO DE NISSA, *CE I*, 150).

Em sua tentativa constante de autoafirmação durante todo o tratado, Gregório rechaça Eunômio utilizando exemplos que considera notórios de sua própria vida. Assim sendo, por sua argumentação, cria uma necessidade de falar de si, de seus feitos, como pode ser observado no excerto abaixo, Gregório indica que foi professor de retórica, bem como que ensinava aos seus alunos a eloquência que Eunômio, em sua opinião, parece não saber.

Em efeito, seu discurso foi reservado à única voz de Eunômio ao proferir considerações injuriosas contra nós, como “aos proprietários de terras, funcionários imperiais, guardas que inspiram a crença e que espionam tudo e não permitem que ele permaneça em silêncio” e **outros insultos dirigidos àqueles que se opõem à sua heresia**. Em efeito, nas escolas, **ensinamos os alunos** para desenvolverem exercícios que facilitem suas expressão e reflexão ao se posicionarem em temas que representam ataques a uma pessoa. Mas, o mesmo autor menciona sem reflexões, com sua fala maldita, tomada de insultos caluniosos, proferindo injúrias que utilizam a combinação de elementos que, normalmente, são inconciliáveis, como: “soldado vestido de um manto negro, santo e maldito, homem pálido sob o efeito do amarelo, ganancioso pelo assassinato sob o efeito da acrimônia” e outras artimanhas desse gênero. Dessa maneira, ele produz um **excesso de imprudência com uma linguagem sem pudor** (GREGÓRIO DE NISSA, *CE I*, 22).

Nas seções 49 a 54, Gregório faz uma apresentação da personagem que vai refutar: Eunômio. Nas primeiras linhas, Gregório exalta o pai de Eunômio ao tratá-lo como “um homem excelente em todas as coisas, salvo ser pai de seu filho” (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 49, 91-93). Ao tratar da teologia política de Eunômio, percebemos a cautela de Gregório em não diminuir a sua própria imagem, atacando os “mistérios da devoção” recebidos por Eunômio. Nesse sentido, na visão de Gregório, Eunômio “recebeu os mistérios quando foi iniciado na *devoção*, todavia os profanou quando escreveu seu discurso” (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 54, 135-140).

Por esse exemplo referenciado, percebemos que, mesmo quando ataca Eunômio, seus discípulos a quem denomina eunomianos (Seção 55) e sua heresia, Gregório construiu a argumentação objetivando sua projeção e, diante disso, teve a cautela de não diminuir sua imagem em nenhum momento.

Ao narrar alguns aspectos da vida de Eunômio, Gregório enfatiza que ele não teve uma formação como a sua. Sendo assim, percebemos, mais uma vez, a tentativa de autoafirmação do Nisseno, como visualizamos a seguir:

Eunômio, depois de dar adeus ao arado do pai, foi morar com parentes para os quais exerceu serviços de taquigrafia e, em troca de subsistência, se ocupou da educação dos filhos dos parentes, **ressentindo-se pouco a pouco o desejo de ter tido uma formação retórica como a nossa** (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 50).

Apesar de ter uma teologia política própria, os passos que Gregório segue para refutar o *Apologia da Apologia* de Eunômio são bem parecidos com as categorias de contestação propostas por Basílio ao impugnar o primeiro discurso, *Apologia*, do mesmo autor. Tal fato não é coincidência, uma vez ambos compartilham a mesma *paideia*.

Nesse sentido, da mesma forma que Basílio contesta o nome do discurso de Eunômio, Gregório de Nissa faz o mesmo. Dessa forma, o Nisseno dedica as seções 60 a 68 para falar sobre o título do *Apologia*, que denomina de “título enganador” (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 60). Em seguida, dedica as seis seções seguintes (69

a 74) para criticar o título da *Apologia da Apologia*, conforme podemos visualizar no exemplo abaixo:

Ele redigiu **outra apologia**, de uma segunda apologia, pois a presente [Apologia da Apologia] não é uma reação aos erros passados, mas, sobretudo, uma confirmação das acusações (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 69, 81-85).

Destarte, Gregório pergunta ao seu leitor: “Como alguém pode ser tão facilmente convencido por meio de uma contradição?” (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 73). A acusação acerca do título da *Apologia da Apologia* tem longo espaço em seu discurso e, em linhas gerais, o Nisseno argumenta que:

Quando ele se defende das acusações do título de sua *Apologia*, recorre a uma **ação judiciária necessária** diante dos juízes e, quando tenta provar [por meio do seu primeiro discurso] que nada há para ser dito, reclama por uma ação judiciária e recusa os juízes como indignos. Observem com qual resistência este **intrépido campeão da verdade se opõe à mentira** (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 73-74).

Gregório, em nossa concepção, quer demonstrar sua eloquência e está preocupado com a recepção de seu discurso. Mais uma vez seus objetivos vão além da defesa do irmão e se coadunam com a nossa proposta. Sendo assim, na passagem a seguir, ele se autodenomina eloquente, além de antecipar a resposta para qualquer calúnia que possa vir a sofrer:

Em razão de minhas palavras [no tratado], ninguém esperava que eu escrevesse na grandiloquência sob o pretexto que, além da minha força, eu pudesse me gabar de coisas vãs. Eu não me permito cair em uma ambição infantil para medir-me tolamente com este homem em um jogo oratório ou uma competição de discursos (GREGÓRIO DE NISSA, CE I, 11).

Com essas exemplificações de passagens do *CE I* de Gregório de Nissa, esperamos ter elucidado a nossa proposta ao interligar o período pós-exílio do Nisseno, a produção de seu discurso e a tentativa de autoafirmação episcopal promovida por Gregório de Nissa neste tratado.

3.5. A Busca não cessa: a constante autoafirmação na procura da legitimidade

Enquanto os outros livros de seu tratado *Contra Eunômio* circulavam, Gregório de Nissa representou papel de destaque nos preparativos para o Concílio de Constantinopla de 381 d.C., reunião eclesiástica que reafirmou a fé nicena católica como ortodoxa. Entretanto, as interpretações e discrepâncias teológicas continuaram por todo o Império, como se pode notar a partir da necessidade do poder imperial em indicar nomes que professassem a verdadeira fé nicena e que fossem responsáveis em arbitrar e em regular assuntos teológicos. A partir desse ponto, é que Gregório de Nissa aparece como um dos pilares do que era considerado correto, segundo o poder imperial, nos assuntos teológicos.

Dotado dessa chancela imperial por meio da *constitutio* XVI,1,3 do Código Teodosiano¹⁴, Gregório proclamou para si, em seus testemunhos, um poder emanado do próprio Imperador.

Além da relação cidadina por meio do espaço territorial propriamente dito, como foi exemplificado pelo caso da divisão da Província da Capadócia, outro acontecimento na vida de Gregório de Nissa reflete essas relações de poder por meio das cidades, mais especificamente, entre bispados citadinos. Como ponto de partida reflexivo dessa disputa entre bispados e da relação entre bispado e proeminência cidadina problematizamos uma disputa entre os Bispos Gregório de Nissa e Heládio, então bispo da cidade de Cesareia em 381 d.C.

A partir do entendimento que a busca por autoafirmação e autopromoção de Gregório é inerente e fez parte de toda a sua vida, inclusive durante sua carreira profana, é consequente a tentativa do Nisseno em almejar manter e ampliar seu prestígio e poder conquistados. Logo, entendemos que essa constante busca por legitimidade faz parte do que significou a *ambitio* de um bispo no século IV d.C.

Assim sendo, problematizamos alguns exemplos que mostram esse alvitre de Gregório em equiparar-se, e até mesmo ampliar, o poder conquistado. Corroboramos a justificativa que, após a produção de seu discurso contendo sua

¹⁴ *Constitutio* citada na íntegra na *Introdução*, p.17-18, na qual se nota a nomeação de Gregório de Nissa para regular assuntos da fé nicena.

visão condenatória aos eunomianos, Gregório alcançou um espaço de poder, o qual lutará para permanecer.

3.5.1. Atuação Episcopal de Gregório de Nissa após 381 d.C.

No tocante ao cargo recebido por Gregório na ocasião da *constitutio* já mencionada, optamos pela descrição: “restaurador dos assuntos da fé nicena” baseados no fato da nomenclatura do cargo não aparecer na lei de número 3, do capítulo 1, do livro XVI do Código Teodosiano. Todavia, pudemos detectar em latim “*Nicaenae fidei*”. Na tradução francesa, de Maraval (1990, p.103), encontramos a seguinte descrição ao detentor do cargo: “*remettre en ordre les affaires communes*”; enquanto que na edição em língua inglesa, Silvas (2007, p.106) refere-se ao cargo da seguinte maneira: “*restoring order in Church*”. Na edição bilíngue grego-francês detectamos: “*μᾶλλον δὲ ἡ φροντίς τῆς τῶν κοινῶν διορθώσεως*”. Não encontramos um correspondente latino na tradução de Migne (1863) em nenhum dos três volumes que o estudioso dedicou a Gregório de Nissa (volumes 44, 45 e 46 da *Patrologiae Graecae*) uma vez que o mesmo não versou para o latim essa carta de Gregório.

A serviço desse cargo, Gregório viajou por várias cidades do Império Romano com o intuito de conter disputas teológicas entre nicenos e heterodoxos, principalmente contra Eunômio e seus discípulos. Nas cartas 1 e 2 Gregório utiliza o cargo recebido durante o Concílio de Constantinopla como legitimidade para suas viagens e ações que envolviam uma missão na Arábia, como demonstramos abaixo:

Eu recebi esse cargo do santo concílio para ir a essas regiões, a fim de restabelecer a ordem na igreja da Arábia. Como a Arábia faz fronteira com a região de Jerusalém, eu prometi aos chefes das santas igrejas de Jerusalém fazer uma correção da conturbada situação em que eles se encontravam, já que eles necessitavam de um mediador (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 2,12 datada após 381 d.C.).

A carta 17 é mais um exemplo de que Gregório se utiliza da função recebida no Concílio de 381 d.C. para que, segundo ele, a garantia da ortodoxia seja assegurada em sua jurisdição: a diocese do Ponto, da qual a importante cidade de

Nicomédia, capital da província da Bitínia faz parte. O Nisseno escreve aos padres dessa cidade, após a morte do então Bispo Patrício, para aconselhá-los, juntamente com a população da cidade¹⁵, a fazer a melhor escolha na próxima eleição episcopal. Essa missiva é um importante testemunho nos estudos sobre o papel do Bispo neste período, pois Gregório elenca, em sua opinião, todas as qualidades e deveres que um Bispo cristão deveria ter; consequentemente, Gregório espera que o Bispo eleito seja ortodoxo (Cartas 17, 1, 5, 6, 8, 16, 20 e 29).

A partir de dois estudos específicos sobre essa carta, do francês Daniélou em 1967 e do alemão Staats de 1973 – que por sua vez basearam-se essencialmente na *História Eclesiástica* de Sozomeno (VIII, 6,2-8) –, Maraval (1990, p.39-41) nos esclarece que esta missiva seria um ataque contra um candidato específico, o milanês Gerôncio, que foi eleito Bispo dessa cidade, sucessor de Patrício, por volta de 381 d.C. Gerôncio, ainda diácono, sai de Milão sob uma penitência imposta por seu Bispo Ambrósio e, por volta de 380 d.C., chegou a Constantinopla, cidade na qual angariou amizades influentes na corte, devido aos seus conhecimentos médicos. Após ser ordenado por Heládio de Cesareia, tornou-se seu candidato à sucessão do Bispo Patrício em Nicomédia¹⁶.

Maraval e Silvas concordam com a abordagem de Daniélou e Staats na medida em que as informações obtidas a partir de Sozomeno são corroboradas por vários trechos da carta 17 de Gregório, como verificamos:

Referência ao cargo obtido no já mencionado concílio: “De nós, nós apresentamos a nossa caridade, pois não temos negligenciado o dever de vigilância que nos foi incumbido” (Carta 17, 2).

Aconselhamento e estratégia retórica de persuasão: “Considerem, irmãos, quantos de nós têm se afligido nessa situação [...]. É por esse motivo que a ocasião necessita de um gerenciador sábio e forte, que tenha experiência em administrar essa lacuna” (Carta 17, 5).

¹⁵ Como já destacaram CHADWICK, 1980, p.1; BROWN, 1980, p.18; GRANT, 1980, p.23; SHEPHERD JR, 1980, p.31-32; ressaltamos a importância da participação popular na eleição e permanência de um Bispo. Sobre o assunto, lembramo-nos da carta 230, datada em 375 d.C., na qual Basílio também aborda a temática da eleição episcopal enviando esta carta aos magistrados de Nicópolis informando-nos, ou tentando se fazer valer, do papel secundário que as autoridades civis tinham perante as autoridades religiosas naquele caso.

¹⁶ Tal fato poderia ter originado o mal-estar entre Heládio e Gregório narrado pelo mesmo na carta 1 que discutimos adiante.

Gregório desaconselha a escolha de um estrangeiro – Gerônimo era milanês: “Quais bens ele deve possuir? [...] Mas este estrangeiro sem teto nem mesa seria mais rico do que aqueles que possuem tudo?” (Carta 17,14). “Quem seria melhor do que alguém que conhece a vossa história? [...]. Dever-vos-ia elevar, para a situação presente, à altura do renome da cidade, com a ajuda de Deus, um chefe que seja reconhecido pelo povo” (Carta 17,17-18).

Por essas informações, torna-se tácito que a datação dessa missiva seja após 381 d.C. Na tentativa de uma aproximação mais restrita, Maraval sugere por volta de 385 d.C. a partir da passagem 17,2: “Numerosas são as nossas ocupações com as igrejas, grande também é a fraqueza de nosso corpo – natural com o passar do tempo”.

3.5.2. Integração Territorial e disputa de bispados: Conflito com Heládio de Cesareia

Por meio do testemunho do próprio Gregório de Nissa, em sua Carta 1, percebemos que, após 381 d.C., o Nisseno ganhou visibilidade e passou a ter inserção na corte imperial, considerado homem de confiança e conselheiro espiritual do Imperador nos assuntos religiosos.

A datação de tal missiva varia de 381(após o Concílio de Constantinopla) a 383 d.C. e foi endereçada ao Bispo Flaviano, já empossado de seu cargo episcopal da cidade de Antioquia. Além de contar muitos detalhes logísticos dessas viagens (Carta 1,6-8: utilização de cavalos e de uma espécie de carruagem de quatro rodas; milhas percorridas a pé), Gregório narra ao amigo uma disputa com Heládio, Bispo da Metrópole Eclesiástica ao qual a cidade de Nissa estava incluída: a cidade de Cesareia. Cabe lembrar que, alguns anos antes, era o irmão de Gregório, Basílio, quem ocupava esse cargo¹⁷. Heládio foi um dos Bispos da Diocese do Ponto que, juntamente com Gregório, recebeu a incumbência de monitorar e reconduzir à ordem

¹⁷ Basílio esteve com o cargo episcopal da cidade metropolitana de Cesareia de 370 até a data de sua morte, finais de 378-379 d.C.

os assuntos teológicos. Sobre a temática dessa missiva, Maraval nos chama atenção para uma problemática hierárquica:

Mas confiar esse cargo a um simples bispo de uma pequena cidade ao mesmo tempo em que a um bispo de uma cidade metropolitana, da mesma província, traria as sementes dos conflitos que estavam por vir. E, de fato, a carta 1 mostra que as relações entre os bispos das cidades de Nissa e Cesareia estavam tensas (MARAVALL, 1990, p.38).

Dessa maneira, o conflito entre Gregório e Heládio nos mostra indícios de que a cidade de Nissa não era, até aquele momento, uma cidade com proeminências perante as outras cidades da província, ao menos na ótica de Heládio, bispo metropolitano. No excerto abaixo, exemplificamos a disputa de Gregório com o Bispo Heládio de Cesareia, bem como os argumentos do bispo da cidade de Nissa em colocar-se em uma posição análoga ao do Bispo Heládio, a partir do Concílio de Constantinopla de 381 d.C.:

Houve pessoas que nos contaram que o Bispo Heládio estava mal disposto conosco. Eu não acreditaria no que me disseram antes de examinar, por mim mesmo, a verdade dos fatos. Mas como todos, nos mesmos termos, me reportaram a mesma coisa e, os fatos correspondem a certos rumores, eu pensei que não era apropriado deixar sem remédio tal animosidade sem sentido. Foi por isso que eu enviei uma carta (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 1,4-5 datada entre 381-383 d.C., enviada ao Bispo Flaviano).

Em outro excerto da mesma carta, Gregório de Nissa respalda-se na decisão do Imperador no concílio:

Se a dignidade julga-se diante do sacerdócio, nos foi conferido de maneira igual e única pelo concílio, o privilégio, ou melhor, a responsabilidade de recolocar a ordem na fé comum de modo que neste caso, somos todos iguais (GREGÓRIO DE NISSA, Carta 1,31).

Por meio desse conflito entre Gregório de Nissa e Heládio de Cesareia, ambos nomeados para o mesmo cargo pelo Imperador Teodósio na *constitutio* em questão, as relações de poder entre as cidades de Cesareia e Nissa aparecem dentro da disputa por prestígio e poder desses bispos. Ao que parece, para os próprios pares de Gregório, cidadãos capadóciolos, a cidade de Nissa não era digna

de equiparar-se à metrópole Cesareia, entretanto, a inserção e *ambitio* de Gregório garantiram-lhe essa proeminência, ou, ao menos, conquistaram espaço para que o Nisseno pensasse que sim.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As temáticas que evocam aspectos político-religiosos são assuntos da contemporaneidade. Sejam os elementos híbridos de governo e religião no Oriente Médio, seja a atual proliferação de autoridades políticas oriundas de meios religiosos. Atualmente, o Brasil observa uma grande efervescência político-religiosa diante a criação de novos partidos políticos de cunho religiosos.

Respeitando os contextos aos quais pertencem, e certos de que nosso presente influencia nossas predileções e indagações, as esferas política e religiosa sempre se relacionaram intimamente: é o que podemos observar a partir da relação entre esses dois âmbitos durante o século IV d.C. Isto posto, as personagens que atuavam nesse cenário também podem ser compreendidas a partir da dinâmica entre o político e o religioso, por exemplo, as autoridades eclesiásticas, das quais destacam-se os bispos.

Os estudos acerca do papel do bispo na Antiguidade Tardia ainda são considerados temas atuais, apesar da grande quantidade de investigações sobre essa temática. A atuação episcopal desempenhada pelas personagens daquele contexto não deixa de ser reinventada pela historiografia, pois o bispo, como o próprio Gregório de Nissa (Carta 26) afirmou “é uma criatura difícil” de análise.

A partir do momento em que nos propomos a conhecer essa personagem tão marginalizada pela historiografia, a hipótese que intentamos desenvolver nessa Tese foi sendo construída. Para a fase de doutoramento, trouxemos a bagagem acumulada na qual tinha como centro o Bispo Basílio de Cesareia e, ironicamente, somente quando o deixamos de lado é que a compreensão do discurso *Contra Eunômio* de Gregório de Nissa nos satisfaz.

Dessa maneira, pudemos nos desvencilhar de um olhar direcionado a Gregório de Nissa no qual ele fazia parte de um debate discursivo que envolvia o seu irmão Basílio e Eunômio. De participante coadjuvante de um debate discursivo, nossa hipótese elencou Gregório de Nissa como protagonista de seu próprio embate com Eunômio. A partir disso percebemos que determinados aspectos que envolveram a produção de seu *Contra Eunômio – Livro I (CE I)* não estariam desprendidos dos acontecimentos da própria vida de Gregório.

Seus momentos de reveses direcionaram nosso olhar para a questão de sua autoafirmação, inerente a sua pessoa, seja na carreira profana ou religiosa. Sua ascendência familiar nos possibilitou entender melhor de onde vinha seu discurso, bem como, para quem ele foi dirigido. Logo, entender as relações sociais com as quais esse bispo mantinha contato foi imprescindível. Nesse ínterim, sua autoafirmação é voltada para si e refletida nos próprios pares eclesiásticos, sua família e pessoas proeminentes que não eram, necessariamente, cristãos: tais dados nos mostram que Gregório estava preocupado com a circulação e alcance de seu discurso e, conseqüentemente, isso denota uma tentativa de autopromoção de si por meio do discurso.

Sendo assim, por meio de um tratado que denota uma visão condenatória dirigida a um tipo específico de cristianismo, Gregório de Nissa, em nossa opinião, obteve sucesso em sua empreitada. Nessa proposta, vários fatores analisados nessa Tese corroboraram essa afirmação.

Na *Introdução* nosso intuito foi mostrar que as querelas político-doutrinárias eclodiram no século IV d.C. a partir de um longo processo que o próprio contexto possibilitou. A historiografia que colabora para o entendimento dos momentos persecutórios aos cristãos é restrita e não é consenso, ao menos em nosso país, que a análise desse período em momentos de Paz, Grande Perseguição e Perseguições mais brandas não colaboram para a dinâmica entre o político e o religioso naquele contexto. Sendo assim, em nossa opinião, a análise da interdição de ser cristão deveria estar acompanhada de um estudo sobre as próprias estratégias político-culturais daqueles governantes que utilizavam o elemento religioso como estratégias de seus governos.

O primeiro capítulo foi destinado para a documentação utilizada nesta Tese. Nele, teve lugar considerações pertinentes ao tratamento documental, transmissão do texto e tradição manuscrita. Além disso, tecemos algumas considerações sobre os gêneros dos documentos, pois consideramos esse tipo de compreensão integrante da análise do conteúdo da documentação.

Conforme mencionado acima, o estudo sobre as notícias biográficas de Gregório de Nissa não tinha sido apresentado pela historiografia de forma que atendesse os nossos propósitos, como ocorrem com os outros dois Capadócijs: Basílio de Cesareia e Gregório de Nazianzo. Por esse motivo, foi necessário compor

a trajetória político-religiosa do Nisseno para darmos encaminhamento ao estudo de nossa hipótese. Sendo assim, partimos das questões envolvendo o papel do bispo naquele momento para, posteriormente, nos debruçarmos mais especificamente sobre o Gregório, sua vida, seus espaços de atuação, tanto aquele proporcionado pela topografia da Capadócia, como aquele espaço metafórico, no qual os bispados, os bispos e as cidades disputavam suas forças.

Nesse momento foi essencial entendermos o que a cidade de Nissa significava nesse jogo político. Portanto, o conhecimento sobre as rotas imperiais e os elementos que envolveram a divisão da Província da Capadócia em 372 d.C. se mostraram pertinentes para os nossos objetivos. O conhecimento acerca da ascendência familiar de Gregório também teve seu local de importância no desenvolvimento de nossa hipótese, pois, ao conhecermos seu meio familiar, tivemos contato com informações que nos auxiliaram a elencá-lo como protagonista no embate discursivo que enfrentou com Eunômio.

Antes de partirmos para a compreensão do discurso *CE I*, ainda faltavam alguns elementos para compor nossa investigação. Sendo assim, procuramos uma bibliografia específica sobre exílio que nos auxiliasse a entender o que foram esses momentos de afastamentos sofridos por Gregório. Munidos desses subsídios tentamos mostrar a análise do discurso enquanto instrumento de autopromoção de Gregório. Por fim, no final do Capítulo 3 teve lugar temáticas que mostraram a atuação de Gregório após inserção na corte imperial, visto como um exemplo de ortodoxia a ser seguido e que denotavam o triunfo de seu alvitre.

Vale lembrar que o discurso possui uma temática teológica que não pode ser menosprezada e que se encontrava arraigada nesse cenário onde havia a confluência entre o político e o cultural. Nosso intento no terceiro capítulo não foi desvendar o conflito em termos de embate entre tipos de cristianismo. Nossa intenção foi analisar o *CE I* visto como um instrumento utilizado estrategicamente por Gregório para sua autopromoção em um momento específico de sua vida: após dois momentos de distanciamentos forçados de seu bispado na cidade de Nissa.

Os momentos de exílio de Gregório de Nissa são pouquíssimos estudados e, talvez por esse motivo, sabemos tão pouco sobre meandros mais específicos desses acontecimentos. O próprio exílio já contrasta a imagem de um Gregório de Nissa enfraquecido que viveu nas sombras do irmão Basílio e nas saias das

Macrinas de sua família. Diante da necessidade de retirá-lo do jogo político-religioso naquele momento podemos inferir que ele era mais importante do que a historiografia e os próprios documentos e testemunhos que nos foram legados nos permitem analisar historicamente. A pergunta que suscita diante desse cenário é: dentre três Padres Capadócijs, por que somente Gregório de Nissa foi exilado? Certamente não foi por estar nas sombras de ninguém.

A coleção de cartas do Nisseno é a menor dos três Padres Capadócijs, bem como são diminutas as suas notícias biográficas, detalhes de sua formação clássica e outros dados que encontramos de forma abundante sobre Basílio e o Nazianzeno. Partindo do pressuposto de que esses testemunhos e obras foram compilados no Medievo, podemos inferir que, naquele momento, talvez não fosse interessante preservar a imagem de Gregório de Nissa, um dos pilares do dogma mais importante do catolicismo, o dogma trinitário, e que tivesse contraído matrimônio. Ainda no âmbito da inferência, talvez por esse motivo, pouco sabemos acerca de sua esposa. Tal lacuna na trajetória político-religiosa de Gregório é demasiada grande a ponto da própria historiografia ter analisado e entendido que sua irmã Teosébia era, na verdade, sua esposa.

Na análise propriamente dita do *CE I*, pudemos perceber que Gregório faz uso da imagem que o Basílio obtinha naquele momento. Ao vangloriar os feitos do irmão, quando Basílio escreveu o discurso *Contra Eunômio*, Gregório em seu *CE I* tenta transferir para si todos os elogios tecidos ao irmão, além de tentar angariar a imagem positiva deixada pelo Cesareno, morto na ocasião da produção do discurso. Nas oportunidades que a construção argumentativa permite, Gregório introduz informações nas quais pode comparar-se com Eunômio, vangloriando-se e enaltecendo-se em detrimento do outro.

Portanto, visto como um instrumento de autopromoção, podemos considerar que o discurso *Contra Eunômio* cumpriu o papel que acreditamos ter sido o mote de Gregório ao escrevê-lo: possibilitou ao seu autor, o prestígio e reconhecimento notório no Concílio de Constantinopla de 381 d.C., bem como, foi referenciado pela chancela imperial como um exemplo de doutrina a ser seguido. A cidade de Nissa não havia surgido ainda na estrutura eclesiástica, antes de Gregório, cujo bispado foi fundado pelo então bispo metropolitano Basílio de Cesareia.

Nessa problemática é que a compreensão das disputas citadas das províncias orientais nos auxiliou a entender a própria correlação de forças entre os bispados e entre os bispados em relação às sedes episcopais. A Divisão da Província da Capadócia proposta por Valente e os estratagemas criados pelo bispo metropolitano Basílio tiveram papel inegável nesse íterim. Gregório incluiu a cidade de Nissa nessa disputa de forças, por meio da qual podemos entender que esses bispados também laboravam para a integração do Império Romano naquele momento, afinal, alguma unidade havia de ter para que as regiões se sentissem integrantes e integradoras de um *imperium*. E por que não pensar na atuação dos bispados e em suas correlações de forças com as cidades e espaços de atuação de outros bispos como elementos que também conferiam uma integração ao Império Romano? Não deixa de ser irônico pensar que o motivo apontado durante tanto tempo na historiografia para a “queda” do Império Romano, o cristianismo, poderia ser visto enquanto um multiplicador de conflitos que, ao afinal, pode ser entendido por um viés historiográfico como agregador do Império.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

Documentação Impressa

ARISTOTELES. *The Art of Rhetoric*. Trad. em inglês por John Henry Freese. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

BASILE DE CESARÉE. *Contre Eunome*. Introduction, Traduction et notes de Bernard Sesboüé. Tome I, nº299; Tome II, nº 305. Paris: Cerf, 1982-1983.

BASILE DE CESARÉE. *Lettres*. Texte établi et traduit par Yves Courtonne. Paris: Les Belles Lettres, 1957-1966, 3v.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004.

CODE THEODOSIEN – LIVRE XVI. Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438) – V. I. Texte latin: Theodor Mommsen – Traduction : Jean Rougé – Introduction et notes par Roland Delmaire (Université de Lille 3) avec la collaboration de François Richard (Université de Nancy 2) et d'une équipe du GDR 2135. Introduction, notes e index par Élisabeth Mangnou-Nortier. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.

EUNOME DE CYZIQUE. *Apologie*. Introduction, Traduction et notes de Bernard Sesboüé. Tome II, nº 305. Paris: Cerf, 1983.

GRÉGOIRE NAZIANZE, Saint. *Lettres*. Texté Établi et Traduit par Paul Gallay. Paris: Les Belles Lettres, 1964, 2v.

GRÉGOIRE DE NYSSE. *Contre Eunome I*. 1-146. Texte grec de W. Jaeger (GNO I,1) – Introduction, traduction et notes par Raymond Winling. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.

GRÉGOIRE DE NYSSE. *Contre Eunome I*. 147-691. Texte grec de W. Jaeger (GNO I,1) – Introduction, traduction et notes par Raymond Winling. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010.

GRÉGOIRE DE NYSSE. *Lettres*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Maraval. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.

GRÉGOIRE DE NYSSE. *Traité de la virginité*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de Michel Aubineau. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006, reimpressão de 1966.

GRÉGOIRE DE NYSSE. *Vie de sainte Macrine*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Maraval. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971.

GREGORII NYSENII OPERA. *Epistulas Continens*. Voluminis VIII. Fasciculus II. Ed. Georgius Pasquali. Florença: Berolini, 1925.

GREGORY OF NYSSA. *The Letters*. Introduction, Translation and Commentary by Anna M. Silvas. Leiden, Boston: Brill, 2007.

HERMÓGENES. *Sobre las Forma de Estilo*. Introducción, Traducción Y Notas de Consuelo Ruiz Montero. Madrid: Gredos, 1993.

Obras Gerais

ALLARD, Paul. *Saint Basile*. 7ª ed. Paris: J. Gabalda, 1929.

ALLEN, Pauline; CUNNINGHAM, Mary B. (orgs). *Preacher and Audience: studies in early Christian and Byzantine homiletics*. Boston: Brill, 1998.

ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia: Vida, Obra e doutrina dos Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1972.

ARMSTRONG, A.H. *The Way and the ways: Religious tolerance and intolerance in the fourth century a.D. Vigiliae Christianae*, Leiden, Boston: Brill, p.1-17, 1999.

Atlante Storico. A cura de Giuseppe Motta. Novara: Instituto Geografico DeAgostini, 1992.

Atlante Storico del Cristianesimo Antico. A cura de Angelo di Bernardino com la collaborazione di Gianluca Pila. Bologna: Centro Editoriale dehoniano. Universita di Bari, 2010.

AUBERT, Roger. Les nouvelles Frontières de l'historiographie ecclésiastique. *Revue d'Histoire Ecclesiastique*. Louvain, v 95, n.3, p.757-782, 2000.

AUBERT, J-J.; BLANCHARD, Philippe. Droit, Religion et Société dans le Code Théodosien. *Troisièmes Journées d'Etude sur le Code Théodosien*. Neuchâtel, 15-17 février 2007. Université de Neuchâtel, Genève, 2009.

AUWERS, Jean-Marie. Les Pères, lecteurs de l'Écriture Chronique d'exégèse patristique. *Revue d'histoire ecclésiastique*, v.98, n.1-2, p.107-125. Université Catholique de Louvain, Belgique : Louvain-la-neuve & Leuven, 2003.

BAJO, Fe. Concilios y Legislación Imperial. *Stvdia historica*. Historia antigua, Universidad de Salamanca, n.24, 2006, pp. 131-142.

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2002.

BARNES, Michel René. Eunomius of Cyzicus and Gregory of Nyssa: Two Traditions of Transcendent Causality. *Vigiliae Christianae*. Brill, vol. 52, n. 1, p.59-87, Feb. 1998.

BASLEZ, Marie-Françoise; ANDRÉ, Jean-Marie. *Voyager dans l'Antiquité*. Paris: Fayard, 1993.

_____. *Les persécutions dans l'Antiquité: victimes, héros, martyrs*. Paris: Fayard, 2007.

BAUER, Walter. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

BEAGON, Philip M. The Cappadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics. *Vigiliae Christianae*. Leiden, Brill, vol. 49, n. 2, p.165-179, may. 1995.

BERNARDI, Jean. *La predicacion des peres cappadociens*. Le predateur et son auditoire. Montpellier, France, 1968.

BERSTEIN. Serge. A Cultura Política. In: RIOUX, J-P.; SIRINELLI, J-F. *Para uma História Cultural*. Lisboa: Estampa, 1998.

BITTON-ASHKELONY, Brouria. *Encountering the sacred*. The debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. EUA :University of California Press, 2005.

BLAUDEAU, Philippe. *Exil et Relégation les tribulations du Sage, et du Saint durant l'Antiquité Romaine et Chrétienne* (Ier-VIe s.ap.J.-C.). Paris: De Boccard, 2008.

BONNAFOUS, Simone. Analyse de contenu. In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. (Ed.). *Dictionnaire D'Analyse du Discours*. Paris: Éditions du Seuil, 2002, p.39-41.

BOULNOIS, Marie-Odile. Les Peres de l'Église et l'hellénisme. Définitions et points de repère. In: PERROT, Arnaud. *Les Chrétiens et l'Hellenisme*. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive. Paris: Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure, 2012, p.13-20.

_____. Le cercle des glorifications mutuelles dans la Trinité selon Grégoire de Nysse: De l'innovation exégétique à la fécondité théologique », *Grégoire de Nysse: la Bible dans la construction de son discours*. Actes du colloque de Paris, 9-10 février 2007, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2008, p. 21-40.

BOWES, Kim. *Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*. Cambridge University Press, 2008.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. 2. ed. rev. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

BRAVO, Gonzalo. *Historia Del mundo antiguo*. Una introducción crítica. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

BROWN, Peter. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *The Journal of Roman Studies*. Society for the Promotion of Roman Studies, v. 61, p. 80-101, 1971.

_____. *O Fim do Mundo Clássico*. De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972.

_____. Response to Henry Chadwick. In: *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society*. Protocol of the 35th Colloquy, The Center of Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, ed. by E. C. Hobbs and W. Wuellner, Berkeley/CA: 1980, p.15-22.

_____. *Authority and the Sacred*. Aspects of the Christianisation of the Roman World. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. *Pouvoir et persuasion dans l'antiquité tardive*. Vers un Empire Chrétien. Paris: Seuil, 1998.

_____. *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. Hanover: University Press of New England, 2002.

CALLAHAN, John F. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology. *Dumbarton Oaks Papers*, Harvard University, v. 12, p. 29-57, 1958.

CAMERON, Averil. *The Later Roman Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

_____. *Christianity and the Rhetoric of Empire*. The development of Christian Discourse. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 1994.

CANDAU, J.M.; GASCÓ, F.; RAMÍREZ DE VERGER, A. (Eds.). *La conversión de Roma*. Cristianismo y Paganismo. Madrid: Ediciones Clásicas, 1990.

CARRIÉ, J.-M. Le Gouverneur Romain à L'époque Tardive. Les directions possibles de L'enquête. *Antiquité Tardive*, Paris v.6, p.17-30, 1998.

_____.; ROUSSELLE, A. *L'Empire Romain en mutation: des Sévères à Constantin 192-337*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

CARVALHO, Margarida Maria de. Gregório de Nazianzo e a Polêmica em Torno da Restauração Pagã de Juliano. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (orgs). *Repensando o Império Romano*. Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES, 2006, p. 267-284.

_____. *Paideia e Retórica no Século IV d.C.: A Construção da Imagem do Imperador Juliano Segundo Gregório Nazianzeno*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2010.

_____.; PAPA, Helena Amália. Duas vidas em uma só: o comprometimento político, administrativo e religioso de Gregório de Nazianzo e Basílio de Cesaréia no Império Romano (Séc. IV d.C.). In: ROSA, Claudia Beltrão da; et al. (Org.). *A busca do antigo*. Rio de Janeiro: Nau, 2011, p. 197-210.

CASSIN, Matthieu. Text and Context: The Importance of Scholarly Reading. Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium*. In: LUDLOW, Morwenna; DOUGLASS, Scot. *Reading the Church Fathers*. London: T&T Clark, 2011, p.109-131.

_____. *L'écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse*. Polémique littéraire et exégèse dans le Contre Eunome. Paris: Institut d'études augustinienes, 2012.

CHADWICK, Henry. *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society*. Protocol of the 35th Colloquy, The Center of Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, ed. by E. C. Hobbs and W. Wuellner, Berkeley/CA: 1980, p. 1-14.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural*. Entre Práticas e Representações. Lisboa: Difel, 1990.

COSTA, Ricardo da; ZIERER, Adriana. Vida de Macrina: santidade, virgindade e ascetismo feminino cristão na Ásia Menor do século IV. *Phoînix*. Rio de Janeiro, n.7, p.345-359, 2001.

COULIE, Bernard. Basile de Césarée et la Cappadoce au I^{er} s. *Byzantion*, Revue Internationale des Études Byzantines. Bruxelles, v.LVII, 1987.

COUTROT, Aline. Religião e Política. In: RÉMOND, René. (org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003, p.331-364.

DANIÉLOU, Jean. The Conception of History in the Christian. *The Journal of Religion*. The University of Chicago Press, Vol. 30, n. 3, p.171-179, jul. 1950.

_____. Le Mariage de Grégoire de Nysse et la Chronologie de sa Vie. *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques*. Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, v.2, p.71-78, 1956.

_____. Gregoire de Nysse à travers les lettres de Saint Basile et de Saint Grégoire de Nazianze. *Vigiliae Christianae*, Leiden, Boston: Brill, v. 19, n.1, p.31-41, 1965.

_____; MARROU, Henri-Irinée. *Nova História da Igreja*. Dos Primórdios a São Gregório Magno. V. I. 3^a ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

DELMAIRE, Roland. Les soldats de la garde impériale à l'époque théodosienne. Le Témoignage des sources religieuses. *Antiquité Tardive*. França, n.16, p.37-42, 2008.

_____. Exil, Relégation, Déportation dans la Législation du Bas-Empire. In: BLAUDEAU, Philippe. *Exil et Relégation les tribulations du Sage, et du Saint durant l'Antiquité Romaine et Chrétienne (Ier-VIe s.ap.J.-C.)*. Paris: De Boccard, 2008, p.115-132.

DEVOS, Paul. Grégoire de Nazianze témoin du mariage du Grégoire de Nysse. II Symposium Nazianzenum: Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981. ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL. Éd. par Justin Mossay. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh, p. 269-281, 1983.

DRAGON, Gilbert. Le christianisme dans la ville byzantine. *Dumbarton Oaks Papers*, v.31, p.1-25. Trustess for Harvard University, 1977.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

DUVICK, Brian. The Trinitarian Tracts of Gregory of Nyssa. *Proceedings of the Eighth Internacional Colloquim on Gregory of Nyssa* (Paderbon, 14-18 September, 1998). Leiden, Boston, Brill, 2000, p.581-591.

ELIOT, C. W.J. New Evidence for the Speed of the Roman Imperial Post, *Phoenix*, Canada,v.9, n.2, 1955, p.76-80.

ELLIS, Linda; KIDNER, Frank L. (Ed.). *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity*. Sacred and Profane. Aldersbot, England: Ashgate, 2004.

ENTRINGER, Giovanna. A intolerância religiosa na Igreja do século IV: a Controvérsia Ariana. In: SILVA, Gilvan Ventura. *Conflito Cultural e Intolerância Religiosa no Império Romano*. Vitória: GM Gráfica Editora, 2008. p. 59-71.

ESCRIBANO PAÑO, María Victoria. Intolerancia Religiosa y Marginación Geográfica en el S. IV d.c.: Los Exílios de Eunomio de Cízico. *Stud, hist, Hg antig.*, Salamanca, n.21, p.177-207, 2003.

_____. El Exilio del herético en el s. IV d.C. Fundamentos Jurídicos e Ideológicos. In: ACTAS DE LA REUNIÓN REALIZADA EM ZARAGOZA. Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo. (Zaragoza, 2-3 junio 2003). Éds. MARCO SIMÓN, F.; PINA POLO, F.; REMESAL RODRÍGUEZ. Barcelona: Universitat de Barcelona/Publicacions i Edicions, 2004, p.255-272.

_____. La Imagen del Herético en la *Constitutio* XVI,5,6 (381) del Codex Theodosianus. *Antig. Crist.*, Murcia, v.XXIII, p.475-498, 2006.

ESLER, Philip F. (ed.). *The Early Christian World*. V.I –II. London, New York: Routledge, 2000.

FARRAR, Frederic W. Why I am an Episcopalian. *The North American Review*, v.149, n.394. University of Northern Iowa, 1889.

FEISSEL, Denis. Praefatio Chartarum Publicarum: L'Intitulé des Actes de la Préfecture du Prétoire du IVe au VIe siècle. In: _____. *Documents, Droit, Diplomatie de L'Empire Romain Tardif*. Paris: Achcbyz, 2010, p.399- 428.

FIGUEIREDO, Daniel. *A Controvérsia Nestoriana e suas implicações político-administrativas nas cartas de Cirilo de Alexandria (séc. V d.C.)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais – Universidade Estadual Paulista – UNESP, Franca, São Paulo, 2012.

FOWDEN, G. Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435. *Journal of Theological Studies*, v. 29, p.53-78, 1978.

FRENCH, David. *Roman Roads and Milestones of Asia Menor*. Fasc. I: The Pilgrim's Road. British Institute of Archaeology at Ankara, 1981.

FRIGHETTO, Renan. *Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000.

_____. Política e poder na Antiguidade Tardia: uma abordagem possível. *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, p. 161-178, 2006.

_____. A longa Antiguidade Tardia: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico. *ATAS DA VII SEMANA DE STUDOS MEDIEVAIS*, Brasília, 3-6 novembro de 2009.

_____. *A Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações – Séculos II-VIII*. Curitiba: Juruá, 2012.

FUNARI, Pedro Paulo A. *Antiguidade clássica: a história e a cultura a partir dos documentos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

GADDIS, Michael. *There is no crime for those Who have christ*. Religious Violence in the Christian Roman Empire. Los Angeles, EUA: University of California Press, 2005.

GAIN, Benoît. *L'Église de Cappadoce au IV^e. Siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée, 330-379*. Rome: Orientalia Christiana Analecta, 1985.

GALVÃO-SOBRINHO, Carlos R. *The Rise of the Christian Bishop; Doctrine and Power in the Later Roman Empire, A.D. 318-380*. Tese (Doctor of Philosophy) – Faculty of the Graduate Scholl – Yale University, USA, 1999.

FIGUEIREDO, Daniel. *A Controvérsia Nestoriana e suas implicações político-administrativas nas cartas de Cirilo de Alexandria (séc. V d.C.)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais – Universidade Estadual Paulista – UNESP, Franca, São Paulo, 2012.

_____. Embodied Theologies: Christian Identity and Violence in Alexandria in the Early Arian Controversy. In: DRAKE, H. A. (ed.) *Violence in Late Antiquity*. Perceptions and Practices, Ashgate, Aldershot, 2006, p.321-331.

GARDNER, Percy. Countries and Cities in Ancient Art. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 9, p.47-81, 1888.

GAVRILYUK, Paul. *The suffering of impassible God*. The dialectics of Patristic Thought. Oxford Early Christian Studies, 2004.

GIESEN, B.; SUBER, D. *Religion and politics : cultural perspectives*. EUA: Brill, 2005.

GIET, Stanislas. Saint Basile et le Concile de Constantinople de 360. *The Journal of Theological Studies*, Oxford, n.VI, p.94-99, 1955.

GILLIARD, Frank D. Senatorial Bishops in the Fourth Century. *The Harvard Theological Review*. Cambridge University Press, Harvard Divinity School, v. 77, n. 2, p.153-175, 1984.

GOMES, Ângela de Castro. História, Historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda B.; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (orgs.). *Culturas Políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 21-44.

GRYSON, R. Les elections épiscopales en Occidente au IVe Siècle. *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, Louvain, v. LXV, 257-283, 1970.

_____. Les elections épiscopales en Orient au IVe Siècle. *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, Louvain, v. LXXIV, p.301-345, 1979.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Ordem, Integração e Fronteiras no Império Romano. Um ensaio. *Mare Nostrum*. São Paulo, v.1, p.113-127, 2010.

_____. Uma morfologia da História: as formas da História Antiga. *Politeia: Hist e Soc.*, Vitória da Conquista, v.3, n.1, p.41-61, 2003.

HALLEUX, A. de. "Hypostase" et "Personne" dans la formation du dogme trinitaire (375-381). *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, Louvain, v.LXXXIX, n.2, 1984.

HAMMAN, Abalbert G. *Os padres da Igreja*. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

HANSON, R. P. C. *The search for the Christian Doctrine of god*. The arian Controversy 318-381. Scotland: T&T Clark, 1997.

HARL, Marguerite (Ed.). *Écriture et Culture Philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*. Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969). Leiden: Brill, 1971.

HARRIES, Jill; WOOD, Ian. *The Theodosian Code*. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity. London: Duckworth, 1993.

_____. Resolving Disputes: The Frontiers of Law in Late Antiquity. In: MATHISEN, Ralph W. (Ed.). *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*. Oxford, UK: University Oxford Press, 2001, p.68-82.

_____. *Law & Empire in Late Antiquity*. Cambridge University Press, 2004.

HARRIS, William V. Literacy in Late Antiquity. *Ancient Literacy*, Cambridge/London: Harvard University Press, p.285-337, 1991.

HARTNEY, Aideenn M. Pagan and Christian Cities; *Nolo Episcopari* and the Transformation of the City. In _____. *John Chrysostom and the Transformation of the City*. London: Duckworth, 2004, p.1-32.

HAYNE, Léonie. Thecla and the Church Fathers. *Vigiliae Christianae*, Leiden, Boston: Brill, v. 48, n.3, p.209-218, 1994.

HIDALGO DE LA VEGA, María José. La Teología Política de Juliano Como expresión de la Cultura de su tiempo. In: _____. *El Intelectual, la Realeza y el Poder Político en el Imperio Romano*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 1995, p.221-249.

HUMFRESS, Caroline. *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

INSUELAS, J. B. L. *Curso de Patrologia: História da literatura antiga da Igreja*. Brada, 1943.

JAEGER, Werner. *Paideia. A formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JENKINS, Keith. *A História Repensada*. São Paulo: Contexto, 2005.

JOHNSON, Scott F. (Ed.) *Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*. England: Ashgate, 2006.

JONES; MARTINDALE; MORRIS. *The Prosopography of the later Roman Empire. AD 395-527*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

JONES, Arnold Hugh Martin. *Studies in Roman Government and Law*. Oxford: Basil Oxford, 1960.

_____. *The Decline of the ancient world*. London, New York: Longman, 1966.

JOSÉ, Natália Frazão. *A Construção da Imagem do Imperador Augusto nas obras de Veléio Patérculo, Plutarco e Suetônio*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais – Universidade Estadual Paulista – UNESP, Franca, São Paulo, 2012.

JUNOD, Eric. Remarques sur la composition de la “Philocalie” d’origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*. Paris, v. 52, n. 2, p.149-156, 1972.

KANNENGIESSER, Charles. Arius and the Arians. In: _____. *Arius and Athanasius. Two Alexandrian Theologians*. Inglaterra: Variorum, 1991.

KARRAS, Valerie A. A Re-evaluation of Marriage, Celibacy, and Irony in Gregory of Nyssa's On Virginité. *Journal of Early Christian Studies*. Johns Hopkins University Press, vol.13, n.1, p.111-121, Spring 2005.

KOPECEK, Thomas A. The Social Class of the Cappadocian Fathers. *Church History*. American Society of Church History, v. 42, n. 4, p.453-466, 1973.

LADNER, Gerhart B. The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa. *Dumbarton Oaks Papers*, v. 12, p.59-94, 1958.

LAIRD, Martin. Gregory of Nyssa and the mysticism of darkness: a reconsideration. *The Journal of Religion*, v.79, n.4, p.592-616, 1999.

LALLEMAND, A. Le safra net lê cinnsmome dans des Homélie sur lê Cantique des Catiques de Grégoire de Nysse. *L'Antiquité Classique*. Bruxelles, v. 71, p.121-130, 2002.

LEMERLE, Paul. *História de Bizâncio*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LEPELLEY, Claude (Éd.). *La fin de la cite Antique et le debut de la Cite medievale*. Bari: Edipuglia, 1996.

_____. Le Patronat Épiscopal aux IV et V Siècles: continuités et Ruptures avec le Patronat Classique. In: REBILLARD, E.; SOTINEL, C. *L'Evêque dans la cité du IV au V Siècle*. Image et Autorité. École Française de Rome, 1998, p.17-33.

LEVINE, Philip. Two Early Latin versions of St. Gregory Of Nyssa's, *Harvard Studies in Classical Philology*, Harvard University, v. 63, p.473-492, 1958.

LIÉBAERT, Jacques. *Os Padres da Igreja*. V. I. Séculos I-IV. Trad. Nadyr de Salles Penteado. São Paulo: Loyola, 2000.

LIEBESCHUETZ, J.H.W.G. *Barbarians and Bishops*. Army, Church, and, State in the Age of Arcadius and Chrysostom. Oxford: Oxford University Press, 1990.

_____. *From Diocetian to the Arab Conquest: change in the Late Roma Empire*. EUA: Brookfield, 1999.

LEVILLAIN, Plhilippe. Os protagonistas: da biografia. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003, p.141-184.

LUDLOW, Morwenna. *Gregory of Nyssa, Ancient and (Post)modern*. Oxford University Press, 2007.

MACGUIRE, Martin R.P. Letters and Letter Carriers in Christian Antiquity. *The Classical World*, v. 53, n.5, p.148+150-153, 1960.

_____. Letters and Letter Carriers in Christian Antiquity (Continued). *The Classical World*, v. 53, n.6, p.184-185+199-200, 1960.

MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. O Senado Romano e a Corte Imperial no Baixo Império: uma revisão. *Phoinix* (UFRJ). Rio de Janeiro, v. 6, p. 90-105, 2000.

MACMULLEN, Ramsey. Response to Henry Chadwick. In: *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society*. Protocol of the 35th Colloquy, The Center of Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, ed. by E. C. Hobbs and W. Wuellner, Berkeley/CA: 1980, p.25-29.

_____. *Changes in the Roman Empire*. Essays in the Ordinary. Princeton, New York: Princeton University Press, 1990.

MAGALHÃES, Júlio César. Arianistas. In: FUNARI, P.P.A. (org.). *As Religiões que o Mundo esqueceu*. Como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses. São Paulo: Contexto, 2009, p.87-101.

MALATIAN, Teresa. Cartas. Narrador, registro e arquivo. In: PINSKY, C.B.; LUCA, T.R. (orgs.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009.

MAINGUENEAU, Dominique. Intertextualité. In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. (Ed.). *Dictionnaire D'Analyse du Discours*. Paris: Éditions du Seuil, 2002, p.327-329.

MARAVAL, P. Retour sur quelques dates concernant Basile de Cesarée et Grégoire de Nysse. *Revue d'Histoire Ecclesiastique*. Louvain, v. 99, n.1, p. 153-157, 2004.

MARQUES, Luís Henrique. *As hagiografias como instrumentos de difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha visigótica*. 2009. Tese. (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis, São Paulo, 2009.

MARROU, Henri-Irenée. *Decadence Romaine ou Antiquité Tardive?* Paris: Éditions du Seuil, 1977.

_____. *L'Eglise de l'Antiquité Tardive 303-364*. Paris: Éditions du Du Luil, 1985.

MASPERO, Giulio. *Trinity and Man*. Gregory of Nyssa's *Ad Ablabium*. Leiden, Boston: Brill, 2007.

MATHISEN, Ralph W. *Law, Society and Authority in Late Antiquity*. Oxford University Press, 2001.

MAZARINO, Santo. *O Fim do Mundo Antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MEREDITH, Anthony. The three Cappadocians on Beneficence: A Key to Their Audience. In: CUNNINGHAM, M.B.; ALLEN, P. (ed.). *Preacher and audience*. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1998.

_____. *Gregory of Nyssa*. London, New York: Routledge, 2003.

MÉTIVIER, Sophie. *La Cappadoce (IVe.-VIe. siècle)*. Une histoire provinciale de l'Empire Romain d'Orient. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005.

MILES, Richard (org). *Constructing Identities in Late Antiquity*. London, New York: Routledge, 1999.

MIERNOWSKI, Jan. Les limites de la rhétorique. *Journal of the History of Rhetoric*, University Califórnia Press, v. 20, n. 4, p.316-326, 2002.

MONDONI, Danilo. *História da Igreja na Antiguidade*. São Paulo: Loyola, 2001.

MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico (orgs.). *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008.

MORRISON, Karl Frederick. Rome and the city of God. An essay on the Constitutional Relationships of Empire and Church in the Fourth Century. *Transactions of the American Philosophical Society*, v.54, n.1. EUA : American Philosophical Society, 1964.

MOUSOURAKIS, George. *A Legal History of Rome*. London: Routledge, 2007.

MOORE, William; WILSON, Henry Austin (Tr.). *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Second Series, v.5, Gregory of Nyssa, Dogmatic Treatises. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995.

NATHAN, Geoffrey S. *The Family in Late Antiquity*. The rise of Christianity and the endurance of tradition. London, New York: Routledge, 2000.

NEWMAN, John Henry. *The Arians of the Fourth Century*. London, UK: Lumley, 1871.

NORTON, Peter. *Episcopal Elections 250-600*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

OLIVEIRA, Julio César Magalhães de. Poder, Religião e Violência popular no Império Romano Tardio: Os motins de Calama de Junho de 408 d.C. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 48/49, p. 165-192, 2008.

_____. O conceito de Antiguidade Tardia e as transformações da cidade antiga: o caso da África do Norte. *Revista de E. F. e H. da Antiguidade*, Campinas, n.24, p.125-137, jul.2007/ jun.2008.

OÑATIBIA, Ignacio. *Patrologia*. Hasta el concílio de Nicea. V. I. Madrid: La editorial Católica, S.A., 1985.

PACOMIO, Luciano (Ed.). *Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.

PAPA, Helena Amália. *A Contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (Séc.: IV d.C.): uma análise político-religiosa*. São Paulo: Annablume/ FAPESP, 2013.

PFISTER, J. Emile. A Biographical Note: The Brothers and Sisters of St. Gregory of Nyssa. *Vigiliae Christianae*, Leiden, Boston: Brill, v. 18, n.2, p.108-113, 1964.

PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1982.

PIRATELI, Marcos Roberto. Gênese, desenvolvimento e dogmatização do Credo na Igreja Antiga. In: MELO, José Joaquim Pereira; PIRATELI, Marcos Roberto (Orgs.). *Ensaio sobre o Cristianismo na Antiguidade*. História, Filosofia e educação. Maringá: EDUEM, 2006, p.167-202.

POUCHET, J-R. La date de l'élection épiscopale de Saint Basile et celle de sa mort. *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, Louvain, v. LXXXVII, n.1, p.5-33, 1992.

RAMELLI, Ilaria. Theosebia: A Presbyter of the Catholic Church. *Journal of Feminist Studies in Religion*, Indiana University Press, v. 26, n. 2, p.79-102, 2010.

RAMÓN TEJA. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*. Protagonistas del cristianismo antigo. Madrid: Trotta, 1999.

RAPP, Claudia. The Elite Status of Bishops in Late Antiquity in Ecclesiastical, Spiritual, and Social Contexts. *Arethusa*. The Johns Hopkins University Press, v.33, p.379-399, 2000.

_____. *Holy Bishops in Late Antiquity*. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. Berkley, Los Angeles: University of California Press, 2005.

RÉMOND, René. Do político. In: RÉMOND, René. (org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003, p.441-454.

REBILLARD, Eric. Augustin et le Rituel Épistolaire de l'Élite Sociale et Culturelle de son Temps. Éléments pour une analyse processuelle des relations de l'évêque et de la cité dans l'Antiquité Tardive. In: REBILLARD, E.; SOTINEL, C. *L'Evêque dans la cité du IV au V Siècle*. Image et Autorité. École Française de Rome, 1998, p.127-152.

RICH, John (Ed.). *The City in Late Antiquity*. London: Routledge, 2001.

RUBENSTEIN, Richard E. *Quando Jesus se tornou Deus*. A luta épica sobre a Divindade de Cristo nos últimos dias de Roma. Rio de Janeiro: Fies, 2001.

SCHAFF, P.; WACE, H. *The seven Ecumenical Councils*. A select Library of the Christian Church. EUA: Hendrickson Publishers, 2004.

SEITZ, R.W. Lives of Fathers. *Modern Philology*. The University of Chicago Press, v.26, n.3, p.295-305, 1929.

SHEPHERD JR., Massey H. Response to Henry Chadwick. In: *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society*. Protocol of the 35th Colloquy, The Center of Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, ed. by E. C. Hobbs and W. Wuellner, Berkeley/CA: 1980, p.30-34.

SILVA, Andréia C. L. Frazão da. (org.). *Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: Comunicação, 2008.

SILVA, Érica C. Moraes da. *Conflito político-cultural na Antiguidade Tardia: o 'Levante das Estátuas' em Antioquia de Orontes (387 d.C.)*. 2012. Tese (Doutorado em História) – FHDSS/ UNESP, Campus Franca, 2012.

SILVA, Gilvan Ventura da. *Reis, Santos e Feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basílica. (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.

_____. Violência e intolerância religiosa no Baixo Império: os levantes de Constantinopla sob o Governo de Constâncio II (337-361). *PHOÏNIX*, Rio de Janeiro, n.9, p.128-149, 2003.

_____. A Relação Estado/Igreja no Império Romano. (séculos III e IV). In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (orgs). *Repensando o Império Romano*. Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES, 2006, p. 241-266.

_____. O fim do mundo antigo: uma discussão historiográfica. *Mirabilia*. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval. n.1, p.57-71, Dez. 2011. Disponível em: <<http://www.revistamirabilia.com/nova/images/numeros/01_2001/05.pdf>>. Último acesso em Mar. 2012.

SOTINEL, Claire. Le Personnel Épiscopal. Enquête sur la puissance de l'Évêque dans la cité. In: REBILLARD, E.; SOTINEL, C. *L'Évêque dans la cité du IV au V Siècle*. Image et Autorité. École Française de Rome, 1998, p.105-126.

_____. Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive. *Revue de l'histoire des religions*. Paris, v.222, n.4, p.411-434, 2005.

SOUZA, Dominique M. R. de. *Ações judiciais de Plínio, o jovem, no Tribunal dos Centúviro e na Corte Senatorial (séculos I-II d.C.)*. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais – Universidade Estadual Paulista – UNESP, Franca, São Paulo, 2013.

SPANNEUT, Michel. *Os Padres da Igreja. Séculos IV-VIII*. V. II. São Paulo: Loyola, 2002.

SPINELLI, Miguel. *Helenização e Recriação de Sentidos*. A Filosofia na Época da Expansão do Cristianismo – Séculos II, III e IV. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

STERK, Andréa. *Renouncing the world yet leading the church The Monk-Bishop in Late Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

TEJA, Ramon. Iglesia y Poder: El Mito de Constantino y el Papado Romano. *Actas y Comunicaciones*. Revista eletrônica do Instituto de Historia Antigua y Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Vol. 2, 2006, p. 1-12.

_____. Las «villas» de Hispania y Capadocia en el siglo IV y su entorno economico-social. In: ACTA DEL XII CONGRESO ARQUEOLÓGICO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA, Madrid, 1971, pp.611-624.

_____. El Deporte em la Capadocia Romana. *Zephyrvs*. Revista de prehistoria y arqueología, Universidad de Salamanca, tomo XXV, n.197, p.479-495, 1974.

_____. *Organizacion economica y social de Capadocia en el siglo IV, segun los Padres Capadocios*. Universidad de Salamanca, 1974.

The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa. Ed. MATEO-SECO, Luis Francisco; MASPERO, Giulio. Trad. De Seth Cherney. Leiden, Boston: Brill, 2010.

TORRES, Juana. *Los Padres de la Iglesia*. La sabiduría de sus textos. Madrid: Ediciones Del Orto, 2000.

VAGGIONE, Richard Paul. *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

VAN DAM, Raymond. *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

_____. *Kingdom of Snow*. Roman Rule and Greek Culture in Cappadocia. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.

VAN NUFFELEN, Peter. Arius, Athanase et les autres: dimensions juridiques et politiques du retour d'exil ai IVe siècle. In: BLAUDEAU, Philippe. *Exil et Relégation les tribulations du Sage, et du Saint durant l'Antiquité Romaine et Chrétienne (Ier-VIe s.ap.J.-C.)*. Paris: De Boccard, 2008, p.147-175.

VEYNE, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien*. Paris: Albin Michel, 2007.

WALLACE-HADRIL, Andrew (Ed.). *Patronage in Ancient Society*. London, New York: Routledge, 1990.

WARD-PERKINS, Bryan. The Cities. In: CAMERON, Averil; GARNSEY, Peter. (Org.). *The Late Empire, AD 337-425*. The Cambridge Ancient History. V. XIII. Cambridge/UK: Cambridge University Press, 2008, p. 371-410.

_____. *A Queda de Roma e o fim da civilização*. Lisboa: Alétheia, 2005.

WICKHAM, L. R. The date os Eunomius ´Apology: a reconsideration. *The Journal of Theological studies*, Oxford, n.XX, p.231-240, 1969.

WOLFSON, Harry A. Philosophical Implication of Arianism and Apollinarism. *Dumbarton Oaks*. Trustees for Harvard University, v. 12, p.3-28, 1958.

APÊNDICES

APÊNDICE 1

Catálogo de Cartas dos Padres Capadócius

O catálogo abaixo¹, contendo parte da documentação indireta de nossa Tese, apresenta as cartas que selecionamos para a presente pesquisa. Ele encontra-se dividido em três partes: no primeiro, elencamos as cartas de Gregório de Nissa, depois as de Basílio de Cesareia e, por último, as missivas de Gregório de Nazianzo. A catalogação aqui apresentada, além de nos auxiliar na organização e sistematização dos dados diante a gama de documentos que estamos utilizando, igualmente nos proporciona a realização da intertextualidade a partir da relação entre temáticas e temporalidades complementares. Os dados dispostos nesse sistema possuem o intuito de nos assessorar na comparação de informações, datações e temáticas, a fim de corroborar a análise do discurso alvo, o *Contra Eunômio* de Gregório de Nissa.

Sobre as colunas, nota-se que, na primeira, mantivemos a numeração da tradição manuscrita. As epístolas de Gregório de Nissa seguem a numeração proposta por Pasquali, em 1925, as quais não estão dispostas cronologicamente. A tardia compilação dos manuscritos epistolares do Nisseno não possibilitou a revisão da numeração das cartas, pois, naquela ocasião, sua disposição já se encontrava feita a partir dos fragmentos e manuscritos desde os tempos medievais e citadas na tradição epistolar dos outros capadócius e em outros nomes da patrologia.

As numerações das correspondências de Basílio de Cesareia e de Gregório de Nazianzo foram feitas pelos religiosos beneditinos, conferido aos nomes de Dom Garnier e Dom Maran a autoria. As cartas de ambos foram dispostas cronologicamente no século XVII e XVIII, portanto, houve uma revisão da disposição dos manuscritos, nos quais, a tradição manteve a disposição conjunta dos testemunhos desses dois Bispos cristãos, tendo em vista, que a troca de cartas entre eles é numerosa.

Na coluna concernente ao destinatário, quando não foi possível sabermos para quem a missiva foi enviada, indicamos as prováveis remessas.

¹ Catálogo sistematizado a partir dos Apêndices apresentados por SOUZA, 2010; 2013; FIGUEIREDO, 2012 a partir da orientação da Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho.

No tocante à datação das cartas, na quarta coluna, podemos perceber quanto a periodização da correspondência de Gregório de Nissa é incerta quando comparada ao dos outros dois Capadócius. Na maioria das vezes, somente pode-se determinar se tal epístola foi escrita, antes ou depois, de determinado evento, principalmente concílios. Nota-se que a predominância é o ocorrido em Constantinopla em 381 d.C. Ainda referente à data das cartas, também podemos ressaltar o pequeno intervalo de tempo das missivas do Nisseno que foram preservadas. Mais uma vez a discrepância perante os outros Capadócius é grande.

Na coluna sobre a temática abordada, procuramos elencar aqueles assuntos que, para nós, são importantes para a construção da trajetória político-religiosa de Gregório.

Cartas de Gregório de Nissa			
Autor/ Remetente	Destinatário/ Público-alvo	Datação d.C.	Temáticas
Gregório de Nissa	Bispo Flaviano	Entre 381-383	Participação de Gregório no Concílio de Constantinopla de 381. Nomeação pelo Imperador Teodósio. Conflito com Heládio de Cesareia.
Gregório de Nissa	Possibilidades: Censitor, nome próprio um monge. Censitor, um magistrado	Após 381	Missão imperial para resolver disputas entre nicenos e arianos na Província da Arábia. Peregrinação a lugares santos – Jerusalém.
Gregório de Nissa	Às monjas Eustácia, Ambrósia e Basilissa	382	Monacato feminino. Provavelmente, Gregório conheceu-as em Jerusalém, durante a sua missão (carta 2). Cristologia nicena <i>versus</i> ariana.
Gregório de Nissa	Eusébio	Entre 387-390	Instituição de festas cristãs – Natal. Solstício de inverno. Equinócio da primavera.
Gregório de Nissa	Àqueles que desacreditam em sua ortodoxia, principalmente para os bispos de Sebástia	379	Refutação às ideias ariana-eunomianas. Neo-nicenos ou velhos nicenos: Marcelo de Ancira.
Gregório de Nissa	Bispo Ablábio	378	Retorno à Nissa após exílio.
Gregório de Nissa	Prefeito Hério	Por volta de 380	Influência de Gregório na esfera administrativo-imperial. Defesa de certo jovem, chamado Sinésio, que está sendo processado. Carta de recomendação – patronato.
Gregório de Nissa	Antioquiano	Por volta de 390	Carta de recomendação – patronato. Pede proteção e assistência durante uma viagem para Alexandria. discípulo.
Gregório de Nissa	Sofista Estagírio	Entre 378-381 (antes do Concílio)	Troca de cartas entre cristãos e não cristãos. Evento (festa?) em Nissa.
Gregório de Nissa	Otreio, Bispo de Melitene	Entre após exílio 378-381 antes do Concílio)	Descrição da natureza da cidade de Nissa. Geografia local.
Gregório de Nissa	Eupátrio não cristão	Sem datação Após 372 - Ordenação	Descrição da natureza da Província da Capadócia.
Gregório de Nissa	Eupátrio Cristão		
		(após o Concílio de Antioquia)	

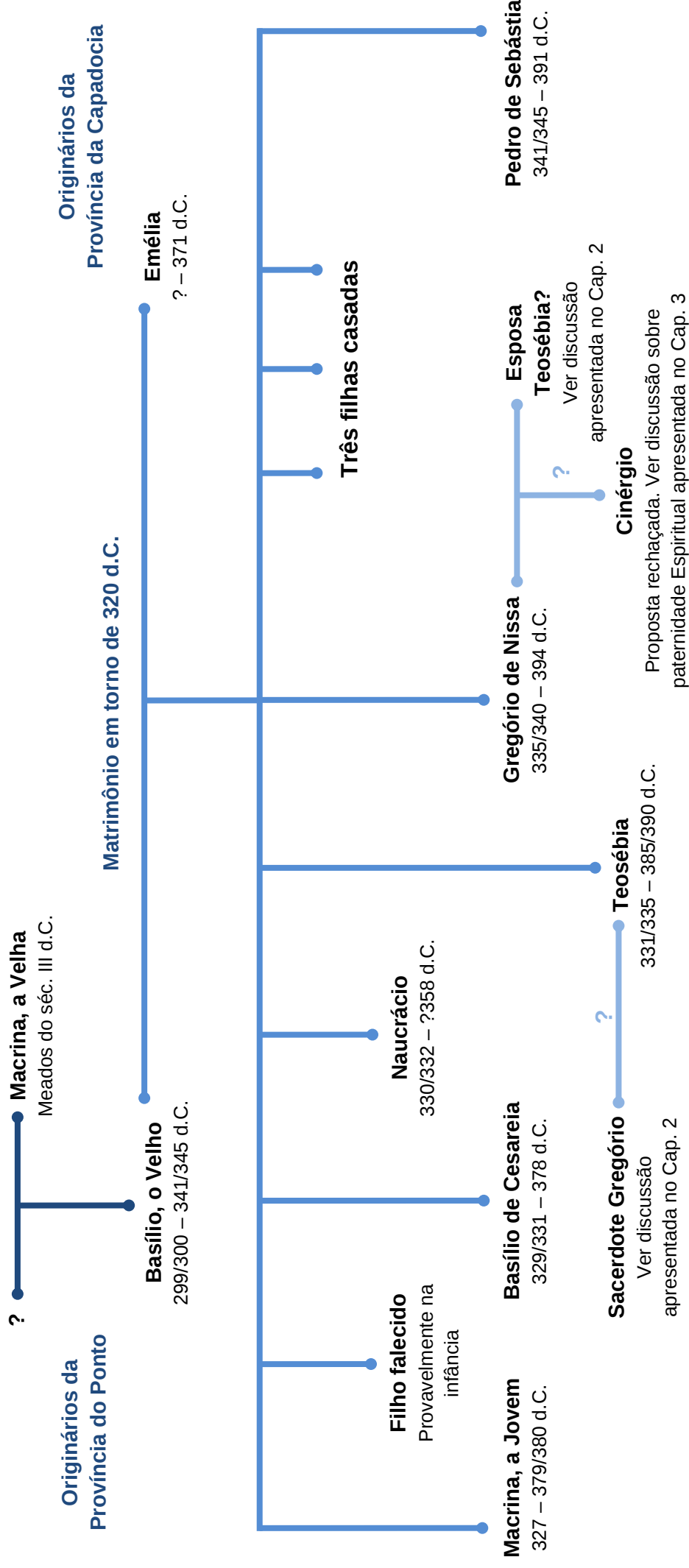
Gregório de Nissa	Estratégio	Sem datação Após 376 - Exílio	Troca de cartas anterior. Calúnias, reprovações, injustiças sofridas.
Gregório de Nissa	Aos padres de Nicomédia	Por volta de 385	Missão imperial para resolver conflitos decorrentes de um episcopal na cidade de Nicomédia. Eleição episcopal. Possível relação com carta 1: conflito com Heládio de C
Gregório de Nissa	Otreio, Bispo de Melitene (mesmo da carta 10)	Durante exílio Entre 376-378	Exílio na cidade de Sebástia. Perseguições que sofre de inimigos.
Gregório de Nissa	A certo João (provavelmente um monge)	Após a morte de Macrina Finais de 379	Monacato feminino. Macrina, a Jovem, sua irmã. Datação da norte de Macrina. Viagem de Gregório à Ibora Sínodo de Sebástia Prisão de Gregório em Sebástia
Gregório de Nissa	Escolástico Adélfio	Sem datação Após 372 - Ordenação	Descrição épica e metafórica da geografia e natureza da da Capadócia. Arquitetura do período.
Gregório de Nissa	Ablábio (diferente da carta 6)	Sem datação	Monasticismo
Gregório de Nissa	Aos Bispos	Após 380 d.C.	Conflitos em eleições episcopais. Eleição em Sebástia. Prisão em Sebástia.
Gregório de Nissa	---	Sem datação Após 372 - Ordenação	Pequeno bilhete de recomendação.
Gregório de Nissa	Ao herético Heracliano	Por volta de 381	Apologia ao ortodoxismo. Carta dogmática. Ataques ao arianismo-eunomiano e homoiano
Gregório de Nissa	Anfilóquio, Bispo de Icônio	Por volta de 382	Bispo como <i>patronus</i> da cidade. Arquitetura de igrejas
Estagírio	Gregório de Nissa	Entre 382-383	Troca anterior de cartas: circulação. <i>Discurso Contra Eunômio.</i>
Gregório de Nissa	Estagírio		
Gregório de Nissa	Estagírio	Após 379	Missão/ Viagem para Arábia Concílio de Antioquia de 379
Gregório de Nissa	Pedro, seu irmão	Por volta de 380-381	Discurso <i>Contra Eunômio.</i> Refutação das calúnias contra o irmão Basílio. Refutação da doutrina ariana-eunomiana.
Pedro, seu irmão	Gregório de Nissa	Por volta de 380- 381 Logo após a anterior	

Remetente	Público-alvo	d.C.	Temáticas
Basílio de Cesareia	Gregório de Nazianzo	Após 360	Dados biográficos de Gregório de Nissa.
Basílio de Cesareia	Leôncio, o sofista	Por volta de 365	Envio do <i>Contra Eunômio</i> para avaliação e divulgação.
Basílio de Cesareia	Gregório de Nissa	Por volta de 369-370	Ensinamentos a Gregório. Carta dogmática: substância e hipóstase.
Basílio de Cesareia	Gregório de Nissa	371	Simplicidade e ingenuidade como defeitos de Gregório de Nissa.
Basílio de Cesareia	Gregório, o Velho (Pai do Nazianzeno)		Dados biográficos de Gregório de Nissa. Referência à carreira de retor do irmão.
Basílio de Cesareia	A Martiniano (Magistrado municipal)	371	Divisão da Província Capadócia. Relação Bispo-Magistrado municipal. Carta de recomendação. Defesa do ortodoxismo em nome da não fragmentação do cargo. Cargo Episcopal de Gregório na cidade de Nissa.
Basílio de Cesareia	A Abúrgio (Magistrado municipal)		
Basílio de Cesareia	A Sofrônio (Mestre de ofícios)		
Basílio de Cesareia	A Sofrônio (Mestre de ofícios)	372	Pedido de recomendação: intercessão junto ao Imperador Valente. Carta de recomendação - <i>amicitia</i>
Basílio de Cesareia	Ao Senado de Tiana		Negociações de Basílio com o senado. Autodeclaração de “artesão da paz”.
Basílio de Cesareia	Eusébio, Bispo de Samosata		Negociações e estratégias político-religiosas a partir da relação de <i>amicitia</i> : ordenação de Gregório em Nissa e Nazianzeno. Episcopado de Gregório em Samosata e o cargo episcopal de Sásima. Segunda Capadócia.
Basílio de Cesareia	Eusébio, bispo de Samosata		Simplicidade e Ingenuidade como defeitos de Gregório de Nissa.
Basílio de Cesareia	Aos cidadãos de Neocesareia	375	Informação sobre habitação de Gregório nesse momento.
Basílio de Cesareia	Padre Doroteu		Inexperiência de Gregório de Nissa nos assuntos eclesiais.
Basílio de Cesareia	Ao funcionário Demóstenes, em nome dos outros bispos		Deposição e exílio de Gregório de Nissa.
Basílio de Cesareia	Anfilóquio, Bispo de Icônio	Por volta de 375-376	Contra fé eunomiana. Exílio de Gregório de Nissa.
Basílio de Cesareia			
Basílio de Cesareia	Eusébio, Bispo de		Pede encaminhamento da carta para o vicário da Trácia – recomendação. Exílio de Gregório de Nissa.

Cartas de Gregório de Nazianzo				
Nº	Autor/ Remetente	Destinatário/ Público-alvo	Datação d.C.	Temáticas
11	Gregório de Nazianzo	Gregório de Nissa	Entre 362-371	Cautela de Gregório de Nissa em entrar na vida religiosa.
72	Gregório de Nazianzo	Gregório de Nissa	375	Deposição de Gregório do episcopado de Nissa a partir de um sínodo com bispos arianos, sob proteção de um alto magistrado: Demóstenes, vicário do Ponto. Exílio de Gregório de Nissa Envio de consolação pelos sofrimentos.
73	Gregório de Nazianzo	Gregório de Nissa		
74	Gregório de Nazianzo	Gregório de Nissa		
76	Gregório de Nazianzo	Gregório de Nissa	Final de 378	Morte de Basílio de Cesareia.
81	Gregório de Nazianzo	Gregório de Nissa	Por volta de 381	Missão nas cidades de Jerusalém e Ibora.
197	Gregório de Nazianzo	Gregório de Nissa	Entre 385-390	Morte de Teosébia.
Total de cartas da coleção de Gregório de Nazianzo selecionadas: 7 cartas (todas de sua autoria)				

APÊNDICE 2

A Família de Gregório de Nissa²

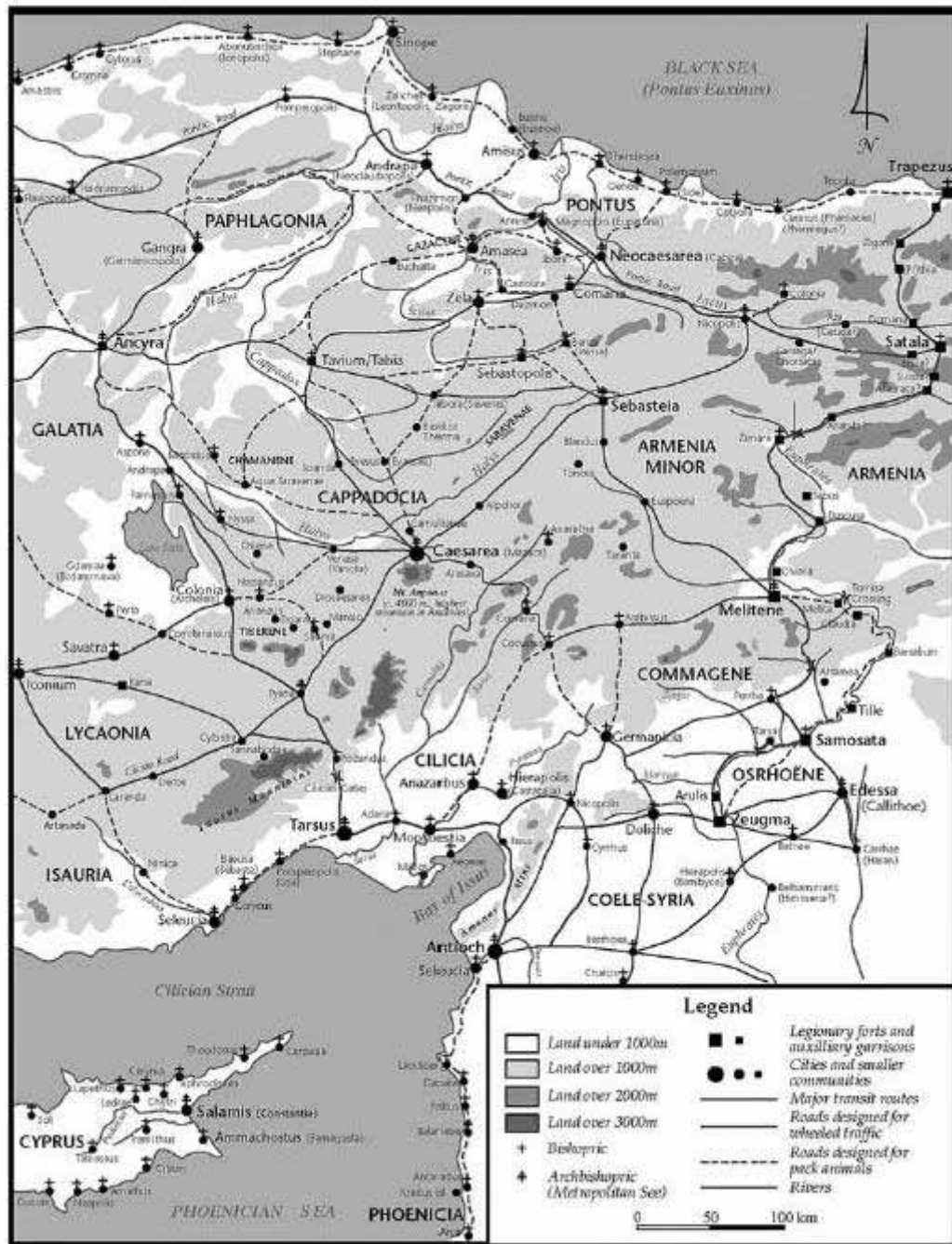


² Organograma confeccionado a partir da proposta apresentada por Michel Aubineau publicada em: GRÉGOIRE DE NYSSE. *Traité de la virginité*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de Michel Aubineau. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006, reimpressão de 1966, p.71.

ANEXOS

ANEXO 1

Mapa da Anatólia Central no tempo dos Padres Capadócijs

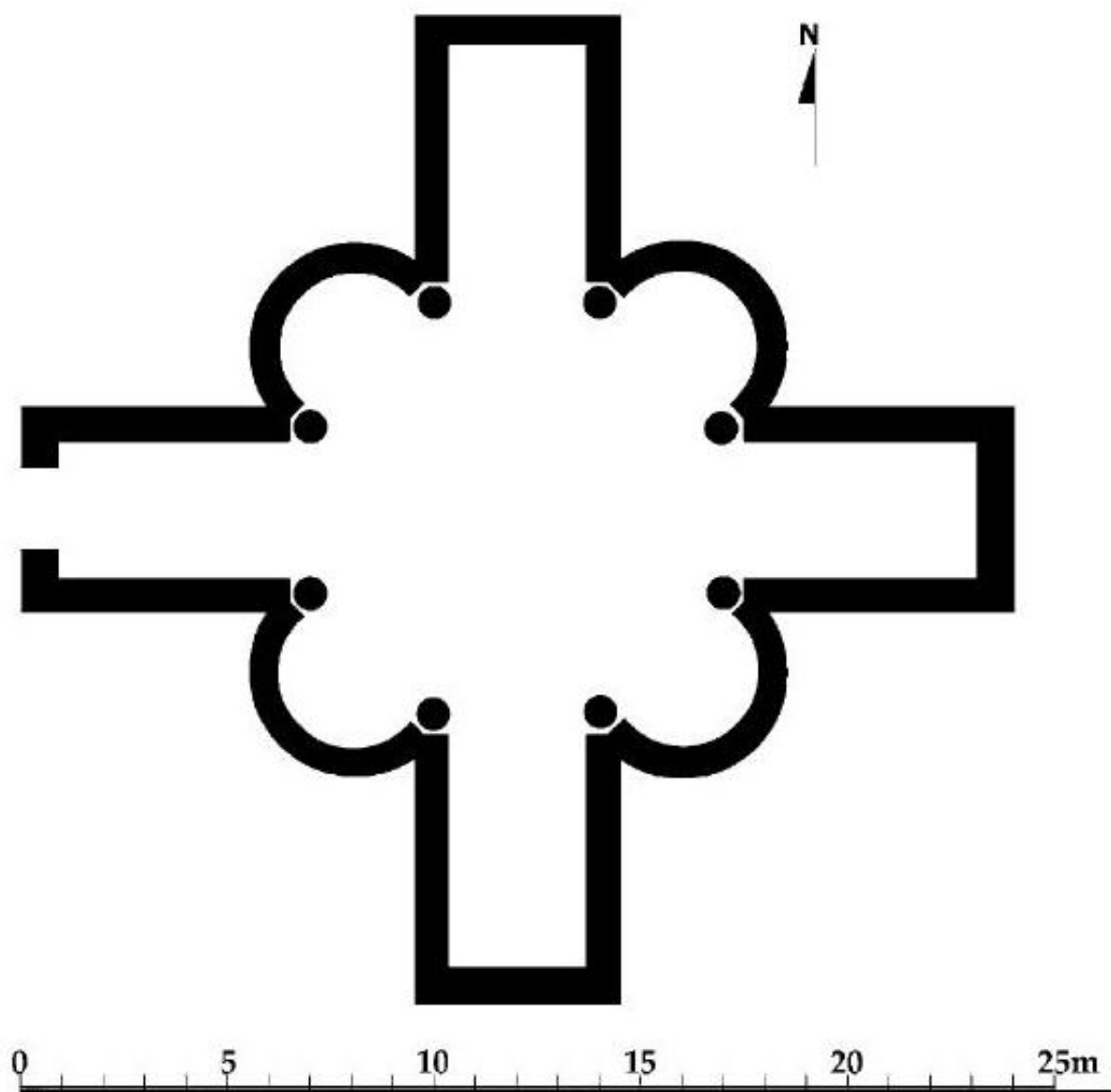


FONTE: GREGORY OF NYSSA. *The Letters*. Introduction, Translation and Commentary by Anna M. Silvas. Leiden, Boston: Brill, 2007, p.xx.

ANEXO 2

Arquitetura citada na Carta 25 de Gregório de Nissa

Planta do solo do Santuário Octogonal



Fonte: GRÉGOIRE DE NYSSE. *Lettres*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Maraval. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990, p.241.; GREGORY OF NYSSA. *The Letters*. Introduction, Translation and Commentary by Anna M. Silvas. Leiden, Boston: Brill, 2007, p.197. Ambas publicações se inspiraram na edição de cartas de Pasquali (1925).

ANEXO 3

Mapa da Ásia Menor – Séculos III-IV d.C.



FONTE: *Atlante Storico del Cristianesimo Antico*. A cura de Angelo di Bernardino com la collaborazione di Gianluca Pila. Bologna: Centro Editoriale dehoniano. Università di Bari, 2010, p.36.

ANEXO 4

Mapa da Ásia Menor – Destaque para as Províncias da Diocese do Ponto



Legend

Roman Empire

Culture and Religion

Bishoprics ca. 600

- Patriarchate
- Autocephalous
- Metropolitan
- Bishopric

Roads and Transportation

Roman Roads

- Major Road
- Major Road (Uncertain)
- Minor Road
- Minor Road (Uncertain)

FONTE: Montagem da autora. Digital Atlas of Roman and Medieval Civilizations. Beta. Edited by Michael McCormick, Ece Turnator, Brendam Maione-Downing, Giovanni Zambotti, et al.

ANEXO 5

Mapa do Império Romano Destaque para a Província Continental - Capadócia

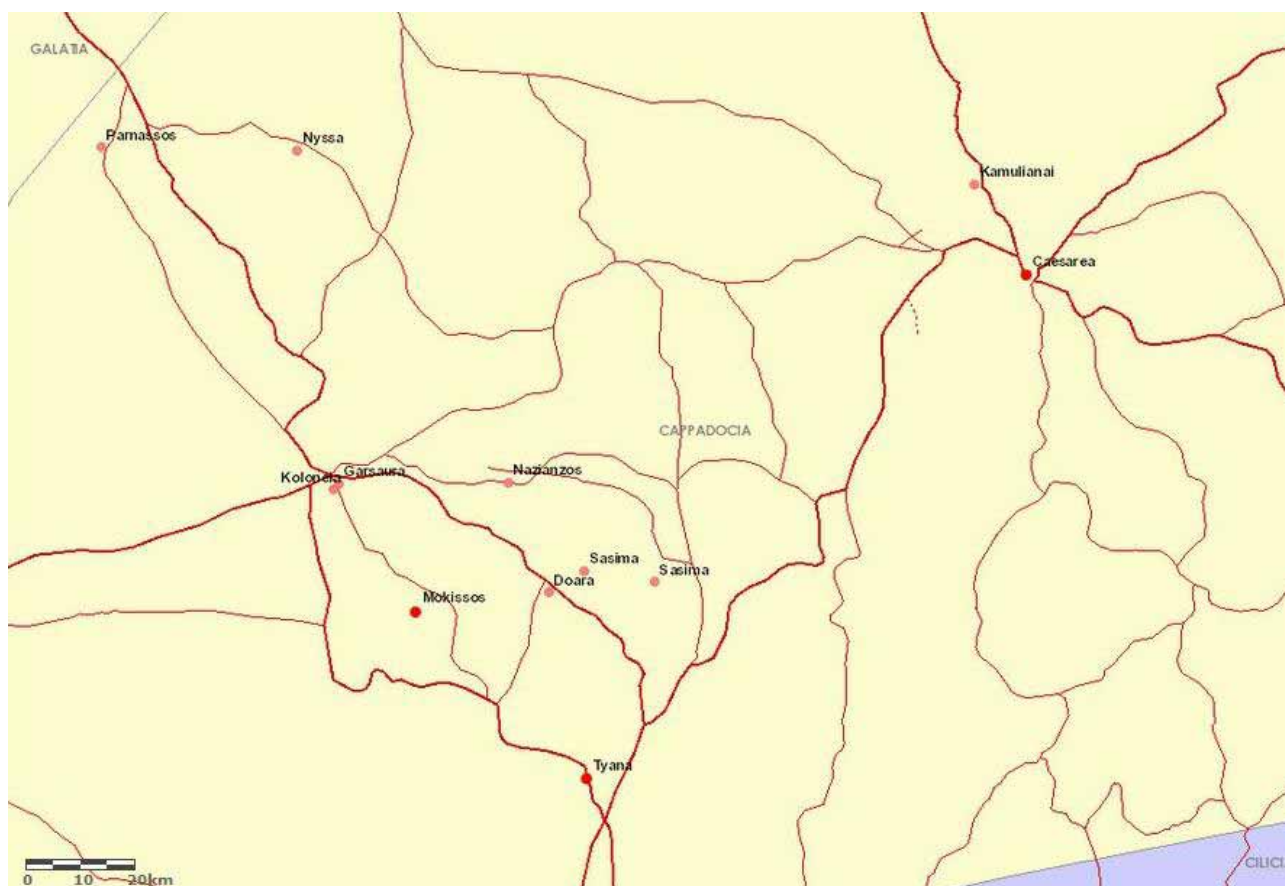


FONTE: Montagem da autora. Digital Atlas of Roman and Medieval Civilizations. Beta. Edited by Michael McCornick, Ece Turnator, Brendam Maione-Downing, Giovanni Zambotti, et al.

Legend	
DARMC	
Roman Empire	
Roads and Transportation	
Roman Roads	
	Major Road
	Major Road (Uncertain)
	Minor Road
	Minor Road (Uncertain)
Roman Provinces	
Provinces (ca. AD 303-324)	
	AFRICA
	ASIANA
	BRITANNIAE
	GALLIAE
	HISPANIAE
	ITALIA
	MOESIAE
	ORIENS
	PANNONIAE
	PONTICA
	THRACIA
	VIENNENSIS

ANEXO 6

Mapa da Capadócia Destaque para as cidades de Cesareia, Tiana, Nissa e Sásima

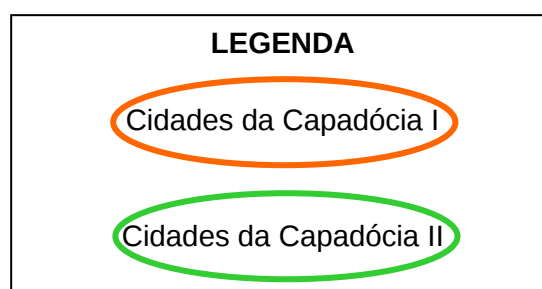
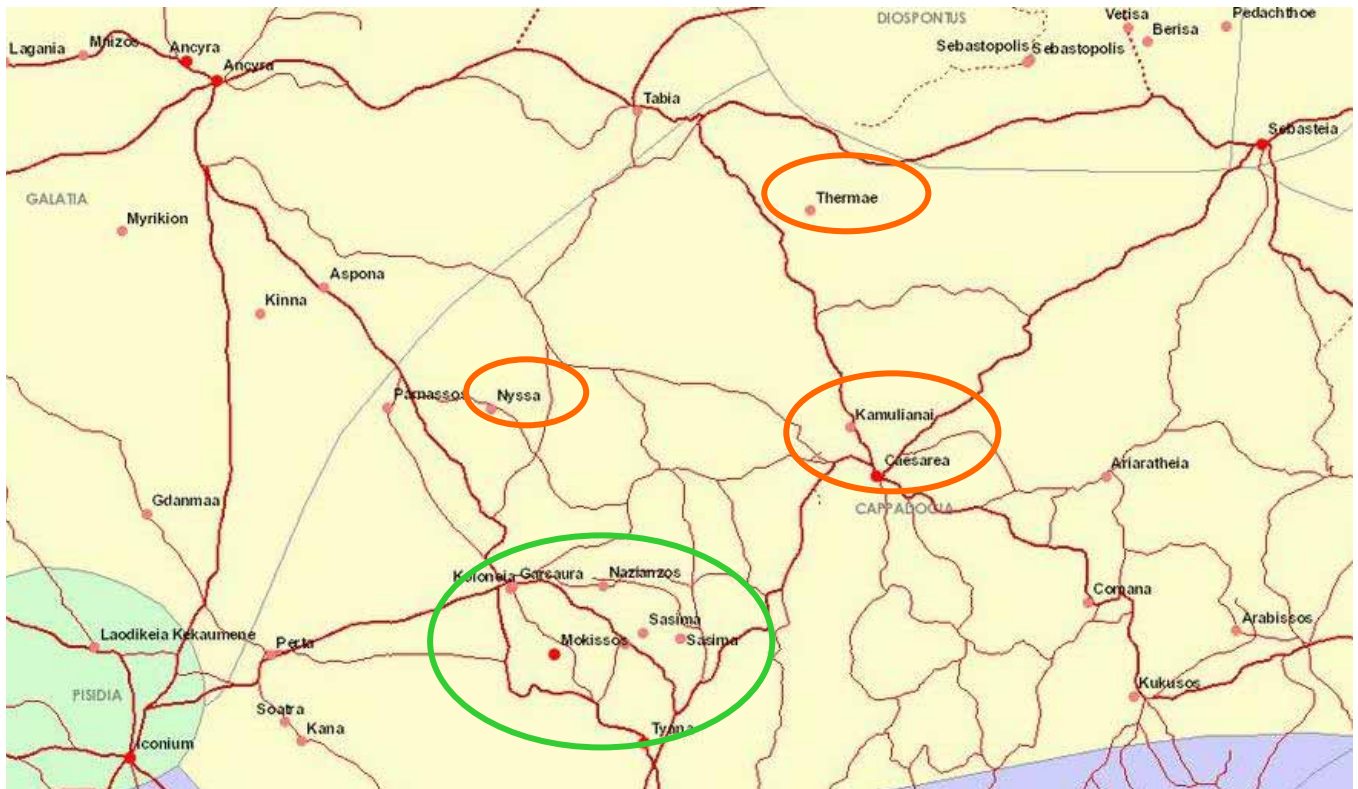


FONTE: Montagem da autora. Digital Atlas of Roman and Medieval Civilizations. Beta. Edited by Michael McCornick, Ece Turnator, Brendam Maione-Downing, Giovanni Zambotti, et al.



ANEXO 7

Mapa da Capadócia Destaque para as cidades após a Divisão da Capadócia



FONTE: Montagem da autora a partir de:

Digital Atlas of Roman and Medieval Civilizations. Beta. Edited by Michael McCornick, Ece Turnator, Brendam Maione-Downing, Giovanni Zambotti, et al.

MÉTIVIER, Sophie. *La Cappadoce (IVe.-VIe. siècle)*. Une histoire provinciale de l'Empire Romain d'Orient. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005, p.68.

ANEXO 8

Mapa da Capadócia Destaque para as rotas interligando a cidade de Nissa



FONTE: Montagem da autora. Digital Atlas of Roman and Medieval Civilizations. Beta. Edited by Michael McCornick, Ece Turnator, Brendam Maione-Downing, Giovanni Zambotti, et al.

ANEXO 9

Mapa da Capadócia

Destaque para as rotas interligando a cidade de Nissa



FONTE: Montagem da autora. Digital Atlas of Roman and Medieval Civilizations. Beta. Edited by Michael McCornick, Ece Turnator, Brendam Maione-Downing, Giovanni Zambotti, et al.