

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

LARISSA RODRIGUES ALVES

**AS TRANSFORMAÇÕES NAS RELAÇÕES DE AMIZADE DO IMPERADOR
JULIANO SEGUNDO SUAS IDEIAS NEOPLATÔNICAS (SÉC. IV D.C.)**

FRANCA

2022

LARISSA RODRIGUES ALVES

**AS TRANSFORMAÇÕES NAS RELAÇÕES DE AMIZADE DO IMPERADOR
JULIANO SEGUNDO SUAS IDEIAS NEOPLATÔNICAS (SÉC. IV D.C.)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” como pré-requisito para a obtenção do título de Mestra em História e Cultura. Sob a supervisão da Prof.^a Dr.^a Margarida Maria de Carvalho (Departamento de História e Pós-graduação em História da UNESP/Franca).

FRANCA

2022

A474t	Alves, Larissa Rodrigues As transformações nas relações de amizade do imperador Juliano segundo suas ideias neoplatônicas (séc. IV d.C.) / Larissa Rodrigues Alves. -- Franca, 2022 207 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca Orientadora: Margarida Maria de Carvalho 1. Antiguidade Tardia. 2. Imperador Juliano. 3. Basileia. 4. Neoplatonismo. 5. Amizade. I. Título.
-------	--

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

LARISSA RODRIGUES ALVES

**AS TRANSFORMAÇÕES NAS RELAÇÕES DE AMIZADE DO IMPERADOR
JULIANO SEGUNDO SUAS IDEIAS NEOPLATÔNICAS (SÉC. IV D.C.)**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” como pré-requisito para a
obtenção do título de Mestra em História. Área de concentração: História e Cultura.**

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____

Prof.^a Dr.^a Margarida Maria de Carvalho (UNESP/Franca)

1º Examinador: _____

Prof. Dr. Renan Frighetto (UFPR/Curitiba)

2º Examinadora: _____

Prof.^a Dr.^a Helena Amália Papa (UNIMONTES/Montes Claros)

AGRADECIMENTOS

Ao longo de toda a minha trajetória no Mestrado, contei com uma série de críticas e apontamentos recebidos durante as apresentações de trabalho, participações em eventos, desenvolvimento e publicação de artigos, reuniões de orientação, além de encontros com outros alunos e professores que foram fundamentais para o desenvolvimento desta Dissertação. Obtive apoios financeiros, psicológicos e emocionais sem os quais eu não teria sido capaz de finalizar este trabalho. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer pelos dois meses que recebi a Bolsa de Mestrado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), processo número 88887.511135/2020-00 – Código de Financiamento 001 –, entre os meses de agosto e setembro de 2020. Após este período, fui contemplada com a Bolsa de Mestrado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo número 2020/05378-5, vigente de outubro de 2020 à julho de 2022. A presença dessas duas instituições em minha vida me possibilitou uma dedicação exclusiva a esta pesquisa durante os meses em que delas desfrutei. Eu não poderia deixar de mencionar o suporte recebido da UNESP/Franca em todos os sentidos possíveis.

Em segundo lugar, agradeço à minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Margarida Maria de Carvalho, uma exímia profissional e alguém por quem tenho muito carinho. Eu não teria palavras o suficiente para lhe transmitir todo o significado dos últimos sete anos de orientação. Começamos as nossas reuniões no primeiro ano de minha Graduação, obtivemos a Bolsa de Iniciação Científica da FAPESP em 2019, processo número 2018/23790-0, e fomos capazes de continuar o belíssimo estudo levado a cabo anteriormente. Transmito a você, querida Margô, o mais alto grau de respeito em consideração à sua trajetória acadêmica e à pessoa maravilhosa que é. Gratidão por ter tido a oportunidade de compartilhar mais esta conquista contigo.

Em especial, sou muito grata ao Prof. Dr. Renan Frighetto e à Prof.^a Dr.^a Helena Amália Papa por suas excelentes colocações na minha Banca de Qualificação de Mestrado. As suas contribuições para a confecção desta análise não poderiam ser descritas em tão poucas linhas. Ademais, reconheço o grande valor dos encontros entre os orientandos e pós-doutorandas partícipes do Grupo do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (G. LEIR/UNESP – Franca) e do Laboratório de Arqueologia (Lab.Arque – UNESP/Franca). Portanto, estendo a minha gratidão às meninas e ao menino da Margô: Janira Feliciano Pohlmann, Natália Frazão José, Viviana Lo Monaco, Bárbara Alexandre Aniceto, Letícia Aga Pereira Passos, Isabela Casellato Torres, Monique Cerri, Mariane Cerri, Thaís de Almeida Rodrigues, Júlio César Caetano Costa e Ana Carolina Picoli Sotocorno. Não seria possível deixar de mencionar os

membros da minha família, todos extremamente solícitos no percurso dessa jornada: meu pai, Eduardo, minha mãe, Raquel, minha avó materna, Célia, e minha irmã mais velha, Vanessa.

Todos os homens sonham, mas não da mesma forma. Os que sonham de noite, nos recessos poeirentos das suas mentes, acordam de manhã para verem que tudo, afinal, não passava de vaidade. Mas os que sonham acordados, esses são homens perigosos, pois realizam os seus sonhos de olhos abertos, tornando-os possíveis.

Thomas Edward Lawrence, *Os Sete Pilares da Sabedoria*.

RESUMO

No século IV d.C., o imperador possuía um papel central no governo do Império e precisava lidar com diferentes pessoas, principalmente com as elites romanas. Por isso, a compreensão da amizade na Antiguidade Tardia é fundamental para pensarmos as relações sociais e de poder deste período. Ao imperador Juliano foram dedicados inúmeros estudos ao longo dos anos. Contudo, até a nossa Iniciação Científica, nenhuma destas pesquisas tinha colocado em discussão a temática da amizade. Nesse sentido, desejamos dar continuidade a esta tarefa durante o Mestrado. Analisando quarenta e oito das setenta e três epístolas de Juliano, durante a Iniciação Científica, fomos capazes de observar dois tipos de amizades descritos por este governante, associando-os aos vocábulos *phília* e *amicitia*, cada qual ligado ao seu respectivo universo cultural. Em nosso Mestrado, levantamos a hipótese de que as relações de amizade de Juliano sofreram alterações entre o momento em que ele atuou como César e quando governou como imperador. Queremos dizer com isto que ele começou a negligenciar o tipo de amizade associado à *amicitia*, no arco temporal de 355 e 363 d.C. Tais mudanças guardam relação com o seu aprofundamento nos estudos filosóficos, caracterizados por um neoplatonismo teúrgico da corrente de Jâmblico e pelos mistérios orientais. Consequentemente, a maneira como este imperador governava e concebia sua *basileía* também sofreu alterações. Para realizarmos nossa investigação, utilizaremos cinquenta e sete epístolas (incluindo as quarenta e oito da nossa Monografia) e cinco discursos de Juliano – a partir das traduções em grego/francês, grego/inglês e espanhol –, que são os seguintes: *Carta para Temístio, o filósofo*, *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*; *Hino à Mãe dos Deuses*, *Os Césares* e *Hino a Hélios Rei*.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; imperador Juliano; *basileía*; neoplatonismo; amizade.

ABSTRACT

In the 4th century AD, the emperor had a central role in the government of the Empire and had to deal with different people, especially the Roman elites. Therefore, the understanding of friendship in Late Antiquity is essential to think about the social and power relations of this period. Numerous studies have been devoted to Emperor Julian over the years. However, until our Scientific Initiation, none of these researches had brought up the topic of friendship. In this sense, we wish to continue this task during the Master's. Analyzing forty-eight of Julian's seventy-three epistles, during the Scientific Initiation, we were able to observe two types of friendships described by this ruler, associating them with the words *philia* and *amicitia*, each one linked to its respective cultural universe. In our Master's, we hypothesized that Julian's friendships changed between the time he acted as Caesar and when he ruled as emperor. By this we mean that he began to neglect the kind of friendship associated with *amicitia*, in the time arc of 355 and 363 AD. Such changes are related to his deepening in philosophical studies, characterized by a theurgical neoplatonism of the Iamblichus current and by the oriental mysteries. Consequently, the way in which this emperor ruled and conceived his *basileia* also underwent changes. To carry out our investigation, we will use fifty-seven epistles (including the forty-eight of our Monography) and five speeches by Julian – from the translations in Greek/French, Greek/English and Spanish –, which are the following: *Letter to Themistius, the philosopher, Consolation to himself upon the departure of the excellent Sallust; Hymn to the Mother of the Gods, The Caesars and Hymn to King Helios*.

Keywords: Late Antiquity; Emperor Julian; *basileia*; Neoplatonism; Friendship.

RESUMEN

En el siglo IV d.C., el emperador tenía un papel central en el gobierno del Imperio y tenía que tratar con diferentes personas, especialmente con las élites romanas. Por tanto, la comprensión de la amistad en la Antigüedad Tardía es fundamental para pensar las relaciones sociales y de poder de este período. Se han dedicado numerosos estudios al emperador Juliano a lo largo de los años. Sin embargo, hasta nuestra Iniciación Científica, ninguna de estas investigaciones había planteado el tema de la amistad. En este sentido, deseamos continuar con esta tarea durante el Máster. Analizando cuarenta y ocho de las setenta y tres epístolas de Juliano, durante la Iniciación Científica, pudimos observar dos tipos de amistades descritas por este gobernante, asociándolas con las palabras *philía* y *amicitia*, cada una ligada a su respectivo universo cultural. En nuestro Máster, planteamos la hipótesis de que las amistades de Juliano cambiaron entre el momento en que actuó como César y cuando gobernó como emperador. Con esto queremos decir que comenzó a descuidar el tipo de amistad asociada con la *amicitia*, en el arco de tiempo de 355 y 363 d.C. Tales cambios están relacionados con su profundización en los estudios filosóficos, caracterizados por un neoplatonismo teúrgico de la corriente de Jámblico y por los misterios orientales. En consecuencia, la forma en que este emperador gobernaba y concebía su *basileía* también sufrió cambios. Para llevar a cabo nuestra investigación, utilizaremos cincuenta y siete epístolas (incluidas las cuarenta y ocho de nuestra Monografía) y cinco discursos de Juliano – de las traducciones al griego/francés, griego/inglés y español –, que son los siguientes: *Carta a Temistio, el filósofo*, *Consolación a sí mismo por la marcha del excelente Salustio*; *Himno a la Madre de los Dioses*, *Los Césares* e *Himno a Helios Rei*.

Palabras clave: Antigüedad Tardía; emperador Juliano; *basileía*; neoplatonismo; amistad.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I – TRATAMENTO DOCUMENTAL: EPISTOLOGRAFIA, DISCURSO DE CONSOLAÇÃO E HINOS JULIÂNICOS.....	23
1. 1. As missivas do imperador Juliano.....	24
1. 2. <i>Carta para Temístio, o filósofo</i>	32
1. 3. <i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio</i>	41
1. 4. <i>Hino à Mãe dos Deuses</i>	48
1. 5. <i>Os Césares</i>	52
1. 6. <i>Hino a Hélios Rei</i>	56
CAPÍTULO II - CONTEXTUALIZAÇÃO POLÍTICO-CULTURAL DO IMPERADOR JULIANO	60
2. 1. O século IV: os cristianismos, o helenismo e as medidas governamentais do imperador Juliano	60
2. 2. <i>A paideia</i> do século IV: educação, cultura e grupo de pertencimento	70
2. 3. As correntes neoplatônicas, a teurgia de Jâmblico e os mistérios orientais .	78
CAPÍTULO III - CATALOGAÇÃO E ANÁLISE DE VOCÁBULOS GREGOS.....	95
3. 1. Catálogo	99
3. 2. Tabela de vocábulos gregos.....	122
CAPÍTULO IV – AS TRANSFORMAÇÕES NAS RELAÇÕES DE AMIZADE DE JULIANO E O SEU IDEAL DE BASILEÍA	133
4. 1. O conceito de amizade de Juliano: entre a <i>philía</i> e a <i>amicitia</i>	133
4. 2. Os amigos de Juliano: modificações entre o cesarato e o governo do Império	145
4. 3. <i>Basileía</i> : tolerância e justiça	152
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	165
BIBLIOGRAFIA	168
Documentações textuais	168
Obras de referência	169
Obras gerais	169
APÊNDICES	188
APÊNDICE A – CRONOLOGIA DA VIDA DE JULIANO	188

APÊNDICE B – CARTAS, DATAÇÃO, LOCALIZAÇÃO E ELEMENTOS PROSOPOGRÁFICOS.....	192
---	------------

ANEXOS	204
ANEXO A – O IMPÉRIO ROMANO NO SÉCULO IV	204
ANEXO B – MAPA DA GÁLIA NO SÉCULO IV	205
ANEXO C – ESTÁTUA DE MÁRMORE DO IMPERADOR JULIANO	206
ANEXO D – ÁRVORE GENEALÓGICA DO IMPERADOR JULIANO	207

INTRODUÇÃO

Flávio Cláudio Juliano, personagem central da nossa investigação, nasceu em 331 e faleceu em 363¹. Possuidor de uma vida conturbada, entre o massacre² da sua família e os períodos de isolamento, foi o último imperador da dinastia constantiniana. Tornou-se César do seu primo, Constâncio II (317 – 361), entre os anos de 355 e 360, proclamado Augusto pelas tropas militares da Gália no final de 360 e declarado único governante do Império Romano em 361. Recebeu uma educação cristã ariana³, mas era um helênico⁴ em seu íntimo. Pleiteia-se que o responsável pelo seu interesse quanto à cultura helênica tenha sido Mardônio, educador de sua infância e encarregado da educação de sua mãe, Basilina (? – 332). Jean Martin (2007) argumentou, em um artigo publicado originalmente em 1998, que esse professor poderia ter sido Nícocles⁵, uma das pessoas que lecionaram para Juliano na cidade de Constantinopla, ao alegar um erro de tradução. Não concordamos com Martin, uma vez que, como nos informou Joseph Bidez (2012), o nosso personagem já demonstrava conhecer os clássicos gregos desde o seu exílio em *Macellum*, período anterior ao encontro com Nícocles. A apostasia de Juliano só se tornaria pública após a sua proclamação como Augusto. Ele foi moldado pela *paideía* grega e fortemente influenciado pelos escritos de Homero (VIII a.C.), Platão (428/427 – 348/347 a.C.), Aristóteles (384 – 322 a.C.), entre outros grandes nomes da Antiguidade Clássica (BIDEZ, 2012).

Existe todo um arcabouço documental para a reconstrução da história do imperador Juliano. Além dos seus próprios textos, deparamo-nos com os escritos literários greco-latinos e orientais, as leis, os objetos arqueológicos, a epigrafia e a iconografia. Lamentamos a perda de algumas dessas documentações e aquelas que chegaram aos nossos dias de forma fragmentária, como o seu discurso *Contra os galileus*. Encontramos obras da antiguidade que fizeram uso de outras produções do mesmo período ou de épocas anteriores para compor as suas redações.

¹ Todas as datas as quais nos referimos remetem ao período depois de Cristo, salvo quando devidamente assinalado.

² Evento denominado como massacre de 337.

³ O cristianismo do século IV foi marcado por contendas internas, sobretudo quanto ao dogma trinitário. Os cristãos arianos, apoiados por Constâncio II, acreditavam que o pai, o filho e o espírito santo não eram compostos pela mesma substância. Já o credo niceno, que hoje reconhecemos como ortodoxo, professava a consubstancialidade entre essas três entidades (PAPA, 2013).

⁴ Para Juliano, três elementos caracterizavam um helênico: o uso da língua grega, o conhecimento da cultura e da sociedade gregas e o culto da religião helênica (BOUFFARTIGUE, 1992). Enfatizamos o uso dos termos *não cristão* ou *helênico* em detrimento de *pagão*, assim como *helenismo* em lugar de *paganismo*. Isto porque esse termo – *paganus* – no século IV dizia respeito às pessoas que não gozavam das honras e dos prestígios ligados ao serviço imperial. Foi somente a partir de 370 que ele começou a ser utilizado por cristãos latinos em um sentido religioso e, mesmo assim, os cristãos de origem grega preferiam o termo *hellēnes* (BROWN, 2012).

⁵ Alguns dos personagens históricos mencionados nesta Dissertação têm o seu ano de nascimento e morte incertos e, portanto, não possuem arco temporal definido.

Podemos dividir os registros acerca do imperador neoplatônico entre aqueles elaborados em grego ou latim, contemporâneos ou posteriores a ele, helênicos ou cristãos. Seguem os nomes de alguns dentre os muitos personagens importantes nas pesquisas concernentes a Juliano: Oribásio de Pérgamo (320 – 403), Eunápio de Sárdis (347 – 414), João Malalas (491 – 578), Cláudio Mamertino, Amiano Marcelino (325/330 – 391), Himério de Atenas, Libânio (314 – 394), Temístio (317 – 387), Saturnino Segundo Salústio, Gregório de Nazianzo (329 – 389), João Crisóstomo (347 – 407), Basílio de Cesareia (330 – 379), Filostórgio (368 – 439), Sócrates Escolástico (380 – ?), Teodoreto de Ciro (393 – 458/466), Cirilo de Alexandria (375 – 444), Sozomeno (375 – 447), Zósimo, Ambrósio de Milão (340 – 397), Agostinho de Hipona (354 – 430), Paulo Orósio (385 – 420) e Efrém de Nísibis (306 – 373) (ALONSO-NUÑEZ, 1971).

Desde a nossa Iniciação Científica⁶, analisamos o conceito de amizade do imperador Juliano e o que, para ele, constituiria um bom amigo. Neste momento, possuímos como foco o estudo das relações de amizade mantidas por ele. Temos por hipótese que os laços preservados por esse personagem sofreram alterações ao longo da sua vida. Acreditamos que essas variações estejam intimamente conectadas à sua dedicação aos estudos neoplatônicos, intensificados ulteriormente à sua nomeação como César e com ápice no seu governo enquanto imperador. O neoplatonismo praticado por ele estava inserido na corrente filosófica de Jâmblico (245 – 325), de cunho teúrgico e em ligação com a prática dos mistérios orientais. De maneira sincrônica, quando falamos de filosofia em Juliano, referimo-nos também à *paideía* que constituiu a sua educação e formação enquanto indivíduo. Consideramos que a mudança nas relações de amizade mantidas por ele se refletiu na sua concepção de *basileía*, isto é, na forma como ele deveria governar e quais pessoas estariam ao seu lado nessa tarefa.

As documentações com as quais trabalhamos são constituídas por um total de cinquenta e sete epístolas, das quais quarenta e oito foram usadas em nossa Monografia, e por cinco discursos de Juliano. Das missivas, trabalhamos com as de número 4, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17b, 19, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 40, 41, 46, 54, 58, 59, 60, 61c, 73, 75b, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89a, 89b, 96, 97, 98, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 136b, 152, 153⁷. Dois dos discursos aos quais recorreremos foram escritos durante os seus encargos como César – *Carta para Temístio, o filósofo* e *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio* – e três na qualidade de imperador – *Hino à Mãe dos Deuses, Os Césares* e *Hino a Hélios Rei*. Usufruímos das traduções em grego/francês de Bidez, Gabriel

⁶ Processo FAPESP de número 2018/23790-0.

⁷ Seguiremos, para a escrita desta Dissertação, a classificação e numeração das cartas realizadas por Bidez-Cumont.

Rocheft e Christian Lacombrade (Les Belles Lettres), em grego/inglês de Wilmer Cave Wright (Loeb Classical Library) e em espanhol de José García Blanco e Pilar Jiménez Gazapo (Editorial Gredos).

Justificamos a escolha de trabalhar com as epístolas na medida em que elas representam uma faceta íntima de Juliano, normalmente não exposta nos seus discursos, ao menos não explicitamente. Elas ainda nos auxiliam na reconstituição das suas redes de sociabilidades, bem como nos permitem observar mudanças nos seus pensamentos em um determinado arco temporal, algo que não ocorre com os discursos que são, de certo modo, mais pontuais. A *Carta para Temístio, o filósofo* contém os principais ideais do César acerca da *basileia*. Percebemos mudanças nesse quesito se associarmos o discurso e o seu período de escrita com as cartas redigidas pelo imperador, especialmente aquelas ligadas a algumas das suas leis e às suas medidas político-religiosas. Esse discurso é um importante ponto de partida para discutirmos essa questão, aliado à sátira *Os Césares*, na qual nos deparamos com o ideal de *basileia* de um Juliano que já atuava no comando do Império. A *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio* é testemunha de um dos laços mais profundos mantidos pelo nosso personagem ao longo da sua vida e, portanto, indispensável para esta pesquisa. Os seus hinos contêm importantes informações sobre a sua filosofia neoplatônica e a prática dos mistérios orientais. Temos a consciência de que os tópicos supracitados estão presentes em todo o corpus documental do imperador, porém, devido à inevitabilidade de um recorte documental, estes foram os textos selecionados.

Recorremos a dois pressupostos teóricos: o conceito de representação e o de história política. No primeiro caso, Roger Chartier afirmou que “A história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objecto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler.” (CHARTIER, 2002, p. 16-17). Este autor nos lembrou que não existem discursos neutros e que a representação pode estar ligada a algo que existiu e não existe mais ou ser estabelecida simbolicamente. Atinamos que os discursos de Juliano refletem um certo contexto, tanto histórico – o Império Romano do século IV – quanto pessoal. Em conjunto, é preciso lidar com uma vasta historiografia que o representou sob variados prismas. Afinal, Juliano foi um príncipe filósofo, um herói da cultura helênica na Antiguidade Tardia, um perseguidor dos cristãos, um mito? Ou apenas um homem? Simultaneamente, o livro organizado por René Rémond (2003), *Por uma História Política*, inspira-nos a conceber o *político* como a estruturação de uma sociedade, composta pela mescla de representações da mesma. Não podemos nos esquecer de que o século IV foi caracterizado por uma combinação cultural extremamente heterogênea. É impossível

cogitarmos falar das práticas políticas e do ideal de *basileia* de Juliano sem refletirmos sobre questões culturais, religiosas, filosóficas e tantas outras que compuseram este arco temporal.

Destacamos um capítulo em especial dessa obra, redigido por Jean-François Sirinelli, que se aprofundou no tema dos intelectuais franceses do século XX. Dos pontos elencados por esse autor, interessa-nos aqueles que demonstram a importância do estudo prosopográfico e das redes de sociabilidades na pesquisa desses personagens, afinal, é exequível denominarmos Juliano e grande parte dos seus correspondentes como intelectuais⁸. Falar de um grupo de intelectuais e do seu microcosmo requer que pensemos nas ideias, na cultura e nas mais variadas afinidades que os aproximaram, sem deixarmos de lado a afeição existente entre essas pessoas. As estruturas dessas redes de sociabilidades eram complexas, mas não podem ser ignoradas ou subestimadas. Outro quesito a ser abordado é o papel social e político-cultural do grupo estudado (SIRINELLI, 2003).

Outrossim, é primordial para esta Dissertação definirmos o que entendemos por Antiguidade Tardia. Esse conceito foi desenvolvido por muitos pesquisadores, tais como Peter Brown (1971) e Henri-Irénée Marrou (1977). Cada um deles definiu, à sua maneira, o recorte temporal e as características do arco nomeado como Antiguidade Tardia. A partir dessas leituras, delimitamos que essa época se reporta de meados do século III ao final do século VII. Ela foi marcada por continuidades e rupturas e nos encaminha ao discernimento de que os diversos setores que compunham a sociedade romana do século IV não podem ser estudados separada ou isoladamente. Em termos metodológicos, apoiamo-nos na *Análise de conteúdo*, sobretudo na abordagem do tipo categorial (BARDIN, 2011), e na *História das Emoções. Problemas e métodos* (ROSENWEIN, 2011). Conquanto, não nos debruçaremos nos detalhes que compõem essas obras neste momento. Esse quesito será tratado com minuciosidade no Capítulo III desta Dissertação. Não obstante, gostaríamos de elencar alguns pontos sobre a linha da História das Emoções em virtude dos estudos embrionários que ela possui no Brasil.

Sabemos que essa linha de pesquisa floresceu significativamente nas últimas décadas. O propósito dos estudos realizados sob essa perspectiva é o de pensar como as emoções foram sentidas e expressadas no passado. Ao mesmo tempo, procura-se por mudanças na concepção desses sentimentos entre o passado e o presente. Preocupação do nosso tempo, nos últimos vinte

⁸ Quanto ao uso do vocábulo *intelectual* na Antiguidade Tardia, referenciamos a definição contida no livro *Intelectuais, poder e política na Roma Antiga*: “No caso dos escritores, cujas obras compõem o que hoje se considera uma “tradição clássica”, o conceito de “intelectual” revela-se particularmente interessante por ser mais abrangente que os rótulos de poeta, filósofo, historiador e orador, tradicionalmente aplicados a esses escritores. Essa tendência a compartimentar a atividade intelectual, a colocar fronteiras entre as esferas do conhecimento, é muito mais um fenômeno contemporâneo do que propriamente uma característica do pensamento antigo.” (ARAÚJO; ROSA; JOLY, 2010, p. 14).

e cinco anos a nossa cultura passou a se importar consideravelmente com as emoções, não se restringindo ao campo da história. Essa é uma temática presente na psicologia, na neuropsicologia, na filosofia, na sociologia e até mesmo no jornalismo. De certa forma, esse campo de pesquisa tem por alicerce o questionamento acerca do que é uma emoção. Afinal, o que faz com que os gestos e as palavras sejam compreendidos como emoções? São sentimentos inatos ou aprendidos ao longo da vida? Racionais ou irracionais? Do ponto de vista dos estudos históricos, temos o conhecimento de que cada sociedade do passado definiu as emoções à sua própria maneira, o que muitas vezes pode soar estranho aos nossos ouvidos. O que hoje chamamos de emoções foram definidas diversamente em períodos distintos. A título de exemplo, os romanos, ao contrário de nós, consideravam a benevolência como um sentimento (ROSENWEIN; CRISTIANI, 2018).

A obra de Pierre Ansart (2019), originalmente publicada em língua francesa no ano de 1983, articulou os sentimentos à vida política na contemporaneidade. A despeito de não se tratar de um livro inserido na pesquisa da antiguidade, a sua relevância se deve ao fato de ter sido uma das primeiras composições com tal intuito. Talvez as palavras desse autor possam expressar mais explicitamente o nosso posicionamento quanto à importância das emoções nos estudos históricos:

A ciência positivista escolheu eliminar de seu foco as experiências cotidianas, para reter da *realidade* política apenas aquilo que pode ser objeto de uma tradução racionalizante. Porém, ao preço de um fracasso: a impossibilidade de compreender a experiência concreta dos agentes da história, tal como eles a experimentam ou sofrem (ANSART, 2019, p. 7).

Também é importante destacarmos estudos como *The Emotions: Social, Cultural and Biological Dimensions*, editado por Rom Harré e W. Gerrod Parrott, em 1996. Nessa coletânea, deparamo-nos com capítulos que analisam diferentes emoções, desde a antiguidade até a contemporaneidade. Os seus autores nos mostraram como as emoções, enquanto respostas biológicas e expressões de julgamento, são submetidas a regras e convenções. Dentro de cada cultura, esses sentimentos seguem uma moral específica e um sistema normativo. As emoções sob a perspectiva dessa obra podem agir, para exemplificar, como controle social (constrangimento, vergonha, culpa) (HARRÉ; PARROTT, 1996).

Avançando para um livro pertencente especificamente à História Antiga, dispomos daquele redigido por Robert A. Kaster (2005), denominado *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*. O seu conteúdo procurou compreender a interação existente entre as emoções e a ética presente nos estratos mais abastados da sociedade romana, isto é, nas ordens senatorial

e equestre, incluindo suas respectivas famílias, na transição entre a República e o Principado. Aqui, houve uma perspectiva de que os sentimentos e o jeito como eles são expressados reforçam as normas adotadas pela cultura romana no arco temporal em questão. Citemos alguns dos principais questionamentos de Kaster e que foram esmiuçados ao longo da sua escrita:

Como (na visão romana) o comportamento virtuoso é moldado pelas emoções, especialmente aquelas movidas pela autoconsciência e pela consideração de (e para) os outros? Como, em particular, as várias formas romanas de medo, consternação, indignação e repulsa apoiam ou restringem diferentes tipos de comportamento eticamente significativos? Quais são os domínios específicos das várias emoções nas quais nos concentraremos e como elas se cruzam, sobrepõem-se ou se complementam? E como a sua interação cria uma economia de desprazer, um sistema que faz com que os sentimentos negativos circulem de forma construtiva? (KASTER, 2005, p. 4).

Dois anos depois da publicação de Kaster, detectamos aquela executada por Margaret R. Graver, *Stoicism and Emotion*, lançada em 2007. Aparentemente, o título citado apresenta uma contradição: *Stoicism*, no inglês contemporâneo, significa *sem emoção*, em contraste com a palavra *Emotion*. A autora nos explicou que isso se dá porque temos uma visão de que os estoicos da Grécia Antiga defendiam a supressão dos sentimentos. Consequentemente, historiadores da História das Emoções têm olhado com suspeita e, às vezes, até mesmo com hostilidade para os estoicos. O que Graver tentou demonstrar para os seus leitores foi que os fundadores do estoicismo não desejavam suprimir ou negar os sentimentos naturais humanos. A discussão central, nesses escritos antigos, trata-se de questionar quais seriam os verdadeiros sentimentos naturais do homem e aqueles que são dispensáveis para que ele possa ser livre de falsas crenças (GRAVER, 2007).

No ano de 2008, ocorreu a defesa da Tese de Barbara Sidwell, nomeada *The Portrayal and Role of Anger in the Res Gestae of Ammianus Marcellinus*. Essa autora teve por hipótese de que a raiva, nos escritos de Amiano Marcelino, transmite-nos muito mais acerca da educação, dos valores, da religião e da personalidade do próprio autor de sua documentação do que a respeito das pessoas sobre as quais ele escreveu. Sidwell ainda teve por objetivo aprofundar o entendimento do papel do sentimento da raiva na vida individual e coletiva dos personagens históricos citados por Amiano, assim como a maneira pela qual o autor se apropria dessa emoção para influenciar os seus leitores e tornar a sua narrativa mais vívida (SIDWELL, 2008).

Alguns anos depois, em 2012, ocorreu a publicação da obra *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, editada por Angelos Chaniotis. Esse editor nos informou que todo fenômeno histórico, bem como cada

documentação textual ou cultura material analisados pelo historiador, está direta ou indiretamente conectado às emoções. Isso se dá seja porque esse acontecimento é determinado por elas, seja por almejar despertar emoções ou por estimular memórias afetivas. Logo, a questão não é se o historiador deve ou não estudar esses sentimentos, pois, conforme Chaniotis, essa tarefa está implícita em seu trabalho e não se trata de uma escolha (CHANIOTIS, 2012).

Em 2016, defrontamo-nos com a obra editada por Ruth A. Caston e Kaster. Ao contrário dos estudos citados anteriormente, como aqueles que se preocupam com o medo ou com a raiva, esta obra foi dedicada ao que os editores chamaram de emoções positivas. Normalmente, elas são pouco trabalhadas na antiguidade se comparadas às emoções consideradas negativas, tais quais aquelas a que nos referenciamos. O que emergiu desses estudos foi a interação que essas emoções positivas conseguiam manter com outras emoções, tanto positivas quanto negativas, algo que não ocorria quando pensamos nas emoções negativas que geralmente interagiam apenas entre si (CASTON; KASTER, 2016).

Por fim, em 2020, ocorreu a difusão da obra de Rosenwein, intitulada *Anger. The Conflicted History of an Emotion*. Ao longo do livro, a autora procurou compreender os diálogos entre os pensamentos e as teorias que falam acerca da raiva e como ela é expressada por meio de comportamentos na vida cotidiana. Os seus estudos abarcam o sentimento da raiva em diferentes comunidades emocionais. Podemos mencionar a rejeição de tal emoção no budismo e no estoicismo, a raiva como um vício e, ocasionalmente, como uma virtude em Aristóteles e nos seus herdeiros, além da noção de que a raiva é um sentimento natural sob a ótica de tradições médicas (ROSENWEIN, 2020).

Embora tenhamos acesso a obras internacionais na linha da História das Emoções, como as citadas anteriormente, apenas a de Sidwell lidou com a Antiguidade Tardia. No Brasil, conhecemos duas historiadoras que trabalham com a referida metodologia: Margarida Maria de Carvalho e Luciane Munhoz de Omena, sendo que apenas a primeira realiza pesquisas no período da Antiguidade Tardia. Carvalho (2020c), em seu capítulo de livro, analisou os sentimentos de Juliano na rota da sua morte, a saber: a raiva, a ironia e a frustração. O período citado, entre julho de 362 e março de 363, foi caracterizado na vida dele por uma estadia turbulenta em Antioquia que lhe causou grandes ressentimentos para com os antioquianos. Em resposta aos conflitos vivenciados nessa região, o nosso personagem redigiu as cartas 84, 89a e 89b, ademais da sátira intitulada *Misopógon*, documentações textuais usadas pela autora em questão. Já Omena (2020) explanou sobre como a morte era experimentada socialmente, utilizando-se da cultura material, isto é, do mausoléu de Augusto. A morte na antiguidade representava um tipo de poluição e havia toda uma regulamentação referente aos enterros, ao

estatuto social dos mortos e aos rituais fúnebres. Sentimentos como os de perda e medo foram trabalhados por essa autora no período do Principado Romano.

Quando pensamos especificamente em Juliano, deparamo-nos com incontáveis referências bibliográficas direta ou indiretamente conectadas a ele. Somos capazes de afirmar que, com exceção dos trabalhos levados a cabo por Carvalho (2020a, 2020c), nenhuma dessas produções acadêmicas lidou com a História das Emoções. Seria impossível para nós detalharmos cada um dos textos aos quais tivemos acesso nesta Introdução. Todos eles encontram-se diluídos na nossa Dissertação, devidamente indicados. No entanto, acreditamos ser importante citarmos ao menos os nomes das publicações que versaram sobre Juliano entre 2011 e 2021. Tivemos acesso a livros autorais, obras organizadas, capítulos de livros, artigos e frutos de Mestrado, Doutorado e apresentações em eventos, publicados nacional e internacionalmente. Lembramos que, quando nos reportamos aos lançamentos no exterior, tratamos especificamente de redações escritas em inglês, francês, espanhol e italiano.

A começar pela produção estrangeira, em ordem cronológica de lançamento, apontamos os seguintes livros: *Emperor and Author: the writings of Julian the Apostate*, organizado por Nicholas Baker-Brian e Shaun Tougher (2012); *Sons of hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome* (ELM, 2012); *L'ombre de l'empereur Julien. Le destin des écrits de Julien chez les auteurs païens et chrétiens du IV^e au VI^e siècle* (CÉLÉRIER, 2013); *Themistius, Julian, and Greek Political Theory under Rome. Texts, Translations, and Studies of Four Key Works* (SWAIN, 2013a); *L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione*, organizado por Arnaldo Marcone (2015); *Giuliano. L'Imperatore filosofo e sacerdote che tentò la restaurazione del paganesimo* (MARCONE, 2019). Em complemento, observamos os capítulos de livros *Philanthropie et royauté chez Julien: deux concepts pour une meilleure compréhension de ses pratiques militaires* (CARVALHO, 2016b); *Politique et culture dans l'Antiquité tardive: l'empereur Julien et le Contre Julien de Grégoire de Nazianze* (CARVALHO, 2017).

Quanto aos artigos identificados, nomeamos: *Juliano el Apóstata: Estudio de las Cartas escritas entre los años 355 y 360* (REDONDO MOYANO, 2012); *Encuentros, desencuentros y reencuentros con Juliano: el Emperador Apóstata y sus secuelas a lo largo de la Historia* (MORENO PAMPLIEGA, 2012); *Flavius Claudius Julian's rhetorical speeches: stylistic and computational approach* (ALEXANDROPOULOS, 2013); *Reclutamiento y 'Annona' militares en le periodo de Juliano (355 a 363 d.C.)* (CARVALHO, 2013c); *The Longevity of Falsehood: Julian's Political Purpose and the Historical Tradition* (VANDERSPOEL, 2013); *Julian the Emperor. A Consolation to Himself upon the Departure of the Excellent Sallust: Rhetorical*

Approach (ALEXANDROPOULOS, 2014a); *Rhetorical approach of Flavius Claudius Julian's Letters* (ALEXANDROPOULOS, 2014b); *Ética y religión en los escritos del Emperador Juliano* (MORENO PAMPLIEGA, 2015); *La figura del filosofo nel IV secolo d.C. Considerazioni sulla Lettera a Temistio di Giuliano Imperatore* (CHIARADONNA, 2015a); *Julian the Apostate: The Emperor who "Brought Piety as it Were Back from Exile"* (SCAIFE, 2017); *Juliano II y la recuperación del romanismo clásico* (CABALLERO ESPERICUETA, 2017). Por fim, esses foram os frutos de Mestrado, Doutorado e publicações de trabalhos apresentados em eventos: *Revisiting mythology in the 4th century AD: the testimony of Saloustios* (FASSA, 2012); *Companion to the Gods, friend to the Empire: the experiences and education of the Emperor Julian and how it influenced his reign* (LILLY, 2014); *Killing Julian: the death of an emperor and the Religious History of the Later Roman Empire* (ROGACZEWSKI, 2014); *"Lo impenetrable e irrevelable". Una aproximación a la noción de mito en Juliano el apóstata* (SILVA ÁLVAREZ, 2017).

Em âmbito nacional, não poderíamos deixar de assinalar a predominância das obras de Carvalho: *Amiano Marcelino e os construtos identitários nos relatos sobre os Imperadores Militares: Juliano, Joviano e Valentiniano I (361 – 375 d.C.)* (CARVALHO; GONÇALVES, 2012); *O Imperador Juliano entre a Filosofia Neoplatônica e a Arte Militar* (CARVALHO, 2013a); *O Significado do Contra nos discursos político-religiosos da Antiguidade Tardia: o Contra os Galileus do Imperador Juliano – 361-363 d.C.* (CARVALHO; FIGUEIREDO, 2013b); *Considerações sobre memória e morte do Imperador Juliano nos testemunhos de Libânio e Amiano Marcelino (século IV d.C.)* (CARVALHO; OMENA, 2016a); ***Imperator e bouleutes*** *na Antiguidade Tardia: os conflitos entre César Galo, Juliano, Teodósio e a elite municipal antioquena (século IV d.C.)* (CARVALHO; SILVA, Érica Cristhyane Moraes da, 2017); *História, presságios memoráveis e a morte do Imperador Juliano na obra de Amiano Marcelino (390-392 d.C.)* (CARVALHO, 2020a); *Os iluministas e a apropriação da imagem e do discurso do Imperador Juliano contra a religião* (CARVALHO; SILVA, Márcia Pereira da, 2020b); *Sentimentos controversos do Imperador Juliano na rota da morte: raiva, ironia e frustração (362/363 d.C.)* (CARVALHO, 2020c). Isso para não mencionarmos as demais produções da referida autora, em coautoria ou não. Outros dois textos nos foram acessíveis: *Deus pode ser invejoso ou ciumento? Um debate sobre os atributos divinos entre o imperador Juliano e Cirilo de Alexandria* (BOULNOIS, 2017), capítulo de livro originalmente redigido em francês, e a Dissertação intitulada *Apostasia Solar. Juliano (361 – 363 d.C.) e a Retomada do Culto Solar* (MIRANDA, 2016).

Apesar da abundância dos escritos dedicados a Juliano ou que falam dele, desde o ano da sua morte até os dias de hoje, é estranho notarmos a carência de trabalhos detalhados e minuciosos. A título de exemplo, por ter sido um imperador helênico em uma dinastia predominantemente cristã, num período de expansão do cristianismo e das suas vertentes, Juliano foi constantemente analisado mediante uma dicotomia entre o paganismo e o cristianismo. Nosso personagem foi apresentado com frequência como um ator coadjuvante na história eclesiástica e no tocante aos estudos reservados a Gregório de Nazianzo, Basílio de Cesareia e outros. Deveras, o bispo nazianzeno foi aquele responsável pela construção da imagem de Juliano como apóstata (CARVALHO, 2010a, p. 1-7).

No decurso da nossa Iniciação Científica e da escrita do nosso Projeto de Mestrado, em nenhum momento cruzamos com qualquer texto cujo mote fosse o estudo da amizade em Juliano. Felizmente, quando ampliamos as nossas pesquisas bibliográficas para o italiano, encontramos na biblioteca pessoal da nossa orientadora a referência em um sumário fotocopiado de um texto fundamental para a presente Dissertação. Foi indispensável a aquisição física do livro onde se encontra esse texto, pois ele se mostrou inacessível por quaisquer outros meios. Referimo-nos ao capítulo escrito por Rosanna Guido (1998), chamado *La nozione di φιλία in Giuliano Imperatore*, publicado nos atos de colóquio do evento *Giuliano Imperatore: le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari*. O estudo realizado por essa autora é crucial. Em primeiro lugar, o seu texto incluiu comentários de todo o corpus documental de Juliano, apresentando-nos um quadro geral que seria impossível alcançarmos no pouquíssimo tempo do qual dispomos em nosso Mestrado. Em segundo lugar, as suas afirmações quanto aos alicerces constituintes do sentimento de amizade em Juliano podem ser identificadas com aquelas já desenvolvidas por nós em nossa Monografia. Guido reiterou que a ideia que nosso personagem tinha de um bom amigo e das relações de amizade mantidas por ele foram os mesmos por toda a sua vida. Nesse ponto, concordamos com a autora. Todavia, vamos além. Ainda que Juliano tivesse uma ideia fixa daquilo que constituiria um vínculo de amizade, as pessoas com quem ele se relacionou não foram sempre as mesmas. As diferentes circunstâncias vividas por ele fizeram com que se aproximasse ou se afastasse de determinadas pessoas. Iremos nos aprofundar nesse ponto no Capítulo IV da nossa Dissertação, analisando cuidadosamente o texto de Guido e as nossas documentações.

Duas obras pertencentes à linha da História das Emoções são primordiais para o desenvolvimento desta pesquisa: *Friendship in the Classical World*, de David Konstan (1997), e *Reading Roman friendship*, de Craig A. Williams (2012). Por meio desses textos temos acesso às definições de dois vocábulos que denominavam as relações de amizade nas línguas grega e latina,

respectivamente, a *philía* e a *amicitia*. Os autores desses livros questionaram a visão predominante na historiografia de que as relações de amizade na antiguidade se resumiam a meros vínculos de interesse. Konstan, cuja pesquisa se ocupou da *philía*, passou por documentações pertencentes ao arco temporal do século VIII a.C. ao século IV. Do seu ponto de vista, os laços de amizade na concepção grega se baseavam na afeição e numa noção de equidade e reciprocidade entre os amigos. Williams teve por alvo o estudo da *amicitia* e consultou as documentações textuais e a cultura material, sobretudo os epitáfios. Faz-se perceptível as mutações sofridas pelas relações de *amicitia* quando apresentadas nos textos ou nas inscrições materiais. O autor também abordou uma linha historiográfica que tendeu a pensar a amizade e a patronagem⁹ em termos excludentes. Concordamos com Williams no sentido em que as relações de patronagem na antiguidade não eliminavam a possibilidade da existência simultânea de laços de amizade. Ao contrário, ela seria fruto dos vínculos amicais e os interesses pessoais não eram a questão de maior relevância para o início ou para a manutenção desses laços.

Com as exposições de Konstan (1997) e Williams (2012), concluímos que a amizade era um vínculo respaldado pela afeição e pela reciprocidade. Ela não era definida pelos laços sanguíneos ou comunitários, portanto, não era inata ou atribuída e se tratava de uma escolha. Podemos elencar tanto na definição grega quanto na latina algumas qualidades fundamentais que um amigo deveria possuir, como a afeição, a benevolência, a lealdade e a franqueza. Todavia, a *philía* partia da premissa de que deveria haver uma equidade entre as qualidades e as virtudes dos membros dessa relação. No caso do nosso personagem, os filósofos, os sofistas e os retóricos eram aqueles considerados como seus pares. Já quando refletimos sobre a *amicitia*, notamos que o conceito latino permitia a existência de disparidades. Por ora, limitarmos-nos a essas reflexões e retomaremos esse debate no Capítulo IV desta Dissertação.

Enquanto último ponto a ser tratado nesta Introdução, temos por intuito apresentar a composição da nossa investigação. Constituem-na a Introdução, quatro capítulos, Considerações finais, Apêndices e Anexos. No Capítulo I, procederemos ao tratamento documental dos textos que selecionamos. Isso inclui o estudo dos comentários dos seus tradutores, data e local de produção, conteúdo geral da obra analisada e menções a pesquisas específicas para as epístolas e os discursos. Estruturamos o Capítulo II em torno do contexto político-cultural do imperador Juliano e as suas medidas governamentais. Focaremos em pontos determinantes no pensamento do nosso personagem e fundamentais para o Capítulo IV: a *paideía*, o neoplatonismo, os mistérios orientais e a cultura helênica no século IV. No que tange

⁹ Entendemos a patronagem como a indicação de pessoas para cargos públicos ou eclesiásticos, realizadas por cidadãos romanos com grande influência regional ou dentro do Império como um todo, tanto em questões administrativas e associadas ao governo quanto em assuntos cristãos.

a esses pontos, traçaremos alguns comentários gerais, porém, apontaremos as suas peculiaridades na figura de Juliano. O Capítulo III será composto por um catálogo com as passagens nas quais o César ou imperador cita relações de amizade, virtudes ou sentimentos por ele valorizados. Esse capítulo compreende, igualmente, uma tabela de vocábulos gregos derivada das passagens selecionadas. Tal quadro possui a frequência, tradução e etimologia dos termos de suma importância para a nossa investigação. Notoriamente, não poderíamos deixar de realizar uma pequena introdução para apresentar esse trabalho minucioso que comporá o Capítulo III. No último capítulo da nossa Dissertação, procederemos com a demonstração da hipótese que propusemos.

Dois apêndices constam neste nosso trabalho: o apêndice A – que consiste numa cronologia da vida de Juliano, com as principais datas e eventos biográficos que temos conhecimento, bem como as datas propostas para a redação dos seus discursos – e o apêndice B – com a numeração, datação, localização e elementos prosopográficos das cartas utilizadas. Desfrutamos dos Anexos A, B, C e D. Os dois primeiros retratam mapas do território romano no século IV e da região da Gália. Os dois últimos exprimem uma estátua do imperador Juliano e a sua árvore genealógica. Dito isto, damos início ao Capítulo I.

CAPÍTULO I – TRATAMENTO DOCUMENTAL: EPISTOLOGRAFIA, DISCURSO DE CONSOLAÇÃO E HINOS JULIÂNICOS

O intuito deste capítulo é realizar o tratamento documental das epístolas e dos discursos com os quais trabalhamos. Buscamos estabelecer um diálogo entre as documentações em questão e as nossas referências bibliográficas. Por isso, incluímos reflexões acerca do que era uma carta no século IV, dos manuais epistolográficos que influenciaram esse período, o antagonismo entre a ideia de uma missiva considerada pública ou privada, a configuração de um texto de consolação ou de um hino. Estão presentes pontos particularmente associados aos destinatários dos discursos e aos seus elementos prosopográficos. Não poderíamos deixar de reportar aspectos gerais citados por historiadores, filólogos e demais especialistas. Nesse quesito, gostaríamos de ressaltar que é nítido o desequilíbrio nos estudos dessas documentações ao longo dos anos.

Há um número considerável de textos que tiveram por mote a compreensão da *Carta para Temístio*, o filósofo e do discurso *Os Césares* enquanto os hinos (*Hino à Mãe dos Deuses* e *Hino a Hélios Rei*) foram consideravelmente negligenciados. Malgrado o número de autores que versaram quanto a esses dois últimos discursos, não detectamos inovações significativas

quando comparamos as arguições apresentadas. Foram produzidas, na última década, algumas obras que focaram nos ideais neoplatônicos e teúrgicos de Juliano, nas quais se inserem esses hinos, mas eles são vagamente citados e incluídos em uma temática que considera o seu corpus documental como um todo. Tampouco tivemos um acesso expressivo a materiais compostos pela *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*. Quanto às epístolas de Juliano, elas raramente foram exploradas individual ou coletivamente. O que podemos averiguar por meio da nossa pesquisa bibliográfica é que houve um foco muito grande naqueles textos associados à política religiosa do nosso personagem e à sua relação de conflito com os cristãos. As demais produções do César ou imperador receberam atenções pontuais e não configuram um debate entre autores propriamente dito. Dessa forma, justificamos a clara assimetria nos subtópicos da exposição deste tratamento documental.

1. 1. As missivas do imperador Juliano

Antes de partirmos para a análise documental exclusivamente das missivas do nosso personagem, atentemo-nos a alguns detalhes quanto à epistolografia da Antiguidade Tardia. Jean-Luc Fournet fez uso dos papiros tardo-antigos redigidos em grego, provenientes dos séculos IV a VII, sob a intenção de averiguar quais os aspectos físicos e estruturais de uma carta nesse arco temporal e por quais mudanças elas passaram ao longo dos anos. Essas alterações refletem uma transformação na natureza e na função das missivas. A bibliografia acerca da epistolografia grega é prolífera. Entretanto, negligenciou-se o estudo dos seus aspectos materiais em detrimento das características da forma e dos tópicos que a compunham, particularmente das cartas escritas entre os séculos IV e VII. Em termos de elementos formais, a escrita da missiva poderia seguir ou não o sentido da fibra do papiro, ou seja, o papiro seria usado vertical ou horizontalmente. Além da escolha particular de um indivíduo ou da extensão da carta poderem interferir nesse ato, alguns padrões eram seguidos a depender do período observado. Até o século IV, as epístolas seguiam um modelo de uso vertical – as fibras permaneciam na horizontal, no formato de linhas –. Já no século VII, elas reproduziam um molde horizontal – fibras na posição vertical e perpendiculares ao texto – (FOURNET, 2009, p. 24-29).

Graficamente, o formato vertical da carta no século IV estava associado aos seus componentes estruturais. Em comparação com aquelas do século VII, o seu conteúdo era mais extenso devido ao prescrito, à saudação, às fórmulas complexas e aos tratamentos sofisticados e infinitamente variáveis que desapareceram com o passar do tempo. Concomitantemente, a

partir do século IV, a retórica se associou às ideias de *philía*¹⁰ e *philanthrōpía*¹¹ na redação das cartas. Por isso, encontramos prólogos extensos e complexos que falam da benevolência do destinatário. Outra modificação que se consolidou no século IV foi a forte influência da literatura clássica nas cartas privadas, contando com a indicação de citações de autores, tais como Homero, nos manuais de epistolografia tardo-antigos. Estes últimos, devido ao amplo uso da retórica, proliferaram substancialmente na Antiguidade Tardia (FOURNET, 2009, p. 29-59). Somos capazes de afirmar que Juliano escolhia quando utilizar ou não os aspectos formais citados por Fournet. Por exemplo, se o prescrito e a saudação desapareceram paulatinamente do século IV ao VII, algumas das cartas analisadas por nós não têm esses elementos. Quanto aos prólogos dedicados à benevolência do recebedor, podemos ou não os encontrar a depender da epístola em questão. As citações e referências a autores clássicos são encontradas em toda a obra de Juliano, não somente nas suas missivas.

Em termos de estudos acerca da teoria e da prática epistolográfica antiga, entre as décadas de 1950 e 1980 houve uma renovação no interesse dos estudiosos por essa temática. Mas essas investigações encontravam-se espalhadas e não tínhamos um tratamento sistemático dessa teoria nas pesquisas realizadas na língua inglesa. Os grandes tratados epistolográficos da antiguidade ainda não tinham sido traduzidos para um idioma moderno e não existia um empreendimento no sentido de contextualizar essa teoria dentro do estudo da retórica e do currículo escolar da antiguidade. O livro de Abraham Malherbe foi uma tentativa de suprir essas necessidades no final da década de 1980. Em conjunto com a contextualização da teoria epistolográfica antiga, ele apresentou a tradução dos textos de autores como Demétrio (século I a.C.), Cícero (106 – 43 a.C.), Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.), Pseudo-Demétrio, Filóstrato de Lemnos (século III), Gregório de Nazianzo, Caio Júlio Victor (século IV) e Pseudo-Libânio (MALHERBE, 1988, p. 1-2).

A despeito da teoria epistolográfica antiga ter pertencido ao domínio dos rétores, ela não fazia parte, originalmente, dos seus sistemas teóricos e foi desenvolvida aos poucos nessa esfera. O primeiro rétor a falar sobre a confecção de cartas dentro do sistema teórico da retórica foi Caio Júlio Victor, no século IV. As técnicas para a redação das missivas são expostas extensamente nos escritos do Pseudo-Demétrio e do Pseudo-Libânio, contudo, essas obras não se inserem em um sistema propriamente retórico. Esses manuais preservaram e refletiram práticas e tradições, bem como influenciaram a escrita das cartas ao serem utilizados nas escolas. O seu intuito não era expor normas e formas rígidas, e sim apresentar uma estrutura

¹⁰ Traduzida comumente como “amizade”. Entraremos em maiores detalhes acerca deste vocábulo no Capítulo IV.

¹¹ Descrita como “humanidade”. Esta palavra encontra-se pormenorizada no subtópico 1.2. deste capítulo.

que permitisse a criatividade daquele que a seguisse. Não temos conhecimento da extensão do ensino epistolográfico no currículo escolar. Não obstante, ele se baseava em cartas modelos e provavelmente ocorria num estágio secundário da educação. Nele, meninos entre doze e quinze anos eram instruídos pelo *grammaticus*. Inicialmente, o professor se preocupava mais com a forma do que com o estilo das epístolas, tópico que só era trabalhado no final do ensino secundário com a inserção dos exercícios preliminares de retórica. No tocante aos manuais traduzidos por Malherbe, é provável que eles não tenham sido usados nesse tipo de ensino, porém, no treinamento dos escritores de cartas profissionais, familiarizados com um estilo retórico e oficial (MALHERBE, 1988, p. 2-7).

As cartas na antiguidade serviam como um meio de comunicação e um código de reconhecimento e regência das relações sociais. Destinar uma missiva a alguém era uma marca da *philía*, uma prática que pedia o contra-dom da resposta. O conteúdo de uma epístola reflete aspectos da vida de um determinado período, ademais dos ideais morais e culturais de uma dada sociedade. No caso do século IV, um corpo social no qual a cultura – *paideía* – era um critério de acesso ao poder e a eloquência um meio para alcançá-lo. Uma epístola poderia exercer uma pressão política ou representar uma forma de resistência. Contudo, simultaneamente ao seu papel de elo entre dois polos de poder, a carta possui um caráter privado e abre espaço para a manifestação da individualidade e da personalidade do seu autor. Esse tipo de correspondência, ao jogar com a ambiguidade entre o público e o privado, lembra-nos constantemente que existiam regras a serem respeitadas (CABOURET, 2002, p. 16-25). Gostaríamos de explicitar que temos conhecimento de que pensarmos nas cartas da antiguidade em termos de público e privado é complexo. Portanto, quando nos remetermos a esses termos, não estamos nos referindo ao fato de uma missiva ter sido ou não lida pelo público em geral, mas sim à intenção do seu autor no ato da redação em ter ou não a sua epístola lida por outras pessoas que não o seu destinatário. Dito isso,

A correspondência era um meio de regular as relações sociais, de compensar pelas regras estritamente estabelecidas de comunicação entre os homens e pela tensão e violência que o funcionamento de um governo centralizador e de uma sociedade hierárquica e heterogênea (étnica, cultural e religiosamente) pudesse causar. Ao introduzir nesses escritos normas de decência verbal, sinais de decência moral, esse tipo de comunicação garantiu um equilíbrio entre o poder central e os notáveis locais ligados às tradições e à eminência da cultura grega. Nesse sentido, a correspondência foi um fator unificador para as elites do Império (CABOURET, 2002, p. 26-27).

Exemplificamos na passagem abaixo, contida na *Carta 30* enviada para Teodoro, o quanto a escrita epistolográfica era importante para o imperador Juliano e o seu sentimento em relação às respostas recebidas dos seus destinatários:

A chegada da tua carta naturalmente me encheu de alegria. Como podemos permanecer insensíveis, de fato, quando descobrimos que um camarada, que o amigo mais querido está são e salvo? Então, depois de ter retirado o laço que envolvia a tua carta, eu a reli várias vezes e desisti de te descrever quais foram as minhas impressões; senti-me cheio de serenidade e alegria e, como se ela tivesse me oferecido uma imagem do teu nobre caráter, levei-a aos meus lábios (JULIANO, *Carta 30*).

Muitas são as documentações da antiguidade compostas por cartas. Alguns conjuntos são extremamente extensos, como as cerca de mil quinhentas e quarenta e quatro cartas de Libânio que chegaram às nossas mãos. Proporcionalmente, em comparação com essas coleções, as cartas dos imperadores romanos não são numerosas. Sobreviveram até hoje as de Trajano e Marco Aurélio. Em paralelo, detemos as missivas de Juliano, um corpus documental amplo e diverso quanto ao seu conteúdo e aos seus destinatários. Os assuntos e os estilos dessas cartas são os mais variados possíveis e incluem notícias compartilhadas com os seus amigos, pedidos pessoais, comunicações formais do imperador para os cidadãos de cidades específicas, leis, mensagens que tratam de temas administrativos e religiosos, entre outros. Além da demanda desse tipo de comunicação como governante do Império, Juliano tinha ainda duas motivações para a escrita das suas epístolas: a valorização deste gênero na *paideia* e o seu uso entre os adeptos do helenismo. Nestes dois últimos casos, as missivas assumiam um caráter de pertencimento a um grupo particular (TRAPP, 2012, p. 105-107).

Portanto, Juliano foi o único imperador romano a nos deixar uma correspondência abundante, variada e, em partes, confidencial. Tão múltiplos quanto os assuntos e os destinatários dessas cartas são os seus aspectos formais. Algumas missivas são diretas, outras iniciadas com citações, umas terminam sem despedida e as demais possuem o uso de diferentes fórmulas de encerramento. Nosso personagem chama os seus destinatários de amigos, camaradas, irmãos, além de usar títulos cerimoniosos, como sua bondade, sua sabedoria, sua magnanimidade. Bidez chamou a atenção para a clareza e a rapidez na escrita dessas missivas, para a perspicácia e as qualidades de espírito que numerosos biógrafos atribuíram ao protagonista da nossa investigação. Mesmo que foquemos nas suas relações de amizade e nos vocábulos associados a elas, ressaltamos que as cartas de Juliano são repletas de sentimentos (BIDEZ, 2004, p. i-xvii).

No que tange à escrita dessas epístolas, algumas foram feitas pelas suas próprias mãos ou por ele ditadas e redigidas pelos funcionários do Império. É do nosso conhecimento que Juliano passou por escolas retóricas e teve contato com as regras do gênero epistolográfico. Até nas cartas mais curtas se recomendava que o seu conteúdo devia se adaptar aos gostos e às ideias dos seus destinatários, assim como tinham que ser breves e claras. O que as missivas com as quais trabalhamos nos mostram, nitidamente, é que o nosso objeto de estudo esteve longe de seguir essas sugestões, uma vez que grafava tais escritos de um jeito improvisado. Considerando apenas o tamanho das suas missivas, percebemos que elas muitas vezes não eram curtas e continham inúmeras divagações e citações de autores antigos. As suas cartas também são caracterizadas por sentimentos vivos, pensamentos sinceros e seriedade. Não que essas qualidades não fossem valorizadas pelos ensinamentos epistolográficos do século IV, porém, o seu uso em Juliano possui um tom natural. Essas missivas são muito diferentes do estilo oficial e, ao escrever para os seus amigos, ele os considera de igual para igual. Não somos capazes de classificar as suas missivas em relação aos diversos gêneros epistolográficos existentes, posto que elas não seguiam essas recomendações e as categorias se misturam. Outrossim, não é possível classificá-las de acordo com os destinatários, pois raros são os que receberam mais de duas epístolas (BIDEZ, 2004, p. i-xvii).

Em comparação com a profusão de biografias que versam sobre o imperador Juliano, as cartas do nosso personagem por si só nos dizem muito no que concerne aos acontecimentos da sua vida. As missivas escritas na Gália¹² expressam diferentes facetas da intimidade do César, o seu interesse pela filosofia neoplatônica da corrente de Jâmblico, o seu sentimento de amizade, o seu posicionamento quanto ao papel dos sonhos nos eventos vindouros e as suas opiniões do ponto de vista militar (ALONSO-NUÑES, 1972, p. 55-60).

Quanto aos pensamentos de Juliano sobre os sonhos, mencionamos a *Carta 14*, escrita para Oribásio, na qual ele descreve um sonho que teve próximo à data da sua proclamação pelo exército como Augusto:

Sonhei que, plantada em um vasto triclinio, uma árvore muito alta se inclinava para o chão. Das suas raízes surgiu outro broto, ainda pequeno e jovem, e todo florido. Eu estava cheio de angústia, temendo que aquela planta frágil fosse arrancada com a grande. No entanto, quando estava bem perto, vi a grande árvore esticada no chão, enquanto a pequena permanecia de pé, mas se erguia do chão. Diante disso, minha ansiedade redobrou: “que pena para esta linda árvore!”, eu disse, “sua própria descendência está em perigo de morrer”. Então, alguém completamente desconhecido me disse: “dá uma boa olhada e

¹² Das cinquenta e sete epístolas que analisamos, dez delas foram escritas por Juliano na condição de César, o que não significa que elas sejam menos ricas em conteúdo se contrastadas com as quarenta e sete redigidas como imperador.

recupera-te. Como a raiz permanece no solo, o pequeno broto sobrevive intacto e só ficará mais forte.” (JULIANO, *Carta 14*).

Do ponto de vista militar, é importante expormos parte da *Carta 17b*, destinada a Constâncio II, logo após a nomeação de Juliano como Augusto:

Nomeado César por ti e lançado no meio do horrível estrondo das batalhas, contentando-me com o poder que me foi delegado, e enviando-te, como um servidor fiel, relatos frequentes dos sucessos que ocorreram à vontade, eu cansei os teus ouvidos, sem nunca, entretanto, atribuir nada à minha coragem diante dos perigos; e, contudo, inúmeros exemplos o atestam, durante as operações em que os bárbaros¹³ foram derrotados e dispersados por todos os lados, sempre fui o primeiro a lutar, sempre fui o último a buscar descanso. Mas – digo-o sem ofender-te – se, na tua opinião, há uma revolução acontecendo hoje, é porque o soldado, consumindo inutilmente a sua vida em meio a guerras frequentes e duras, acabou realizando um projeto antigo; ele estremeceu de impaciência por ter apenas um subordinado como chefe e por se ver diante de um César impotente para recompensar os seus suores prolongados e as suas vitórias incessantes. A essa cólera dos soldados, que não obtiveram adiantamento nem salário anual, foi acrescentada inesperadamente uma nova queixa: a ordem de partir para as longínquas regiões do Oriente, habituados a um clima glacial, aqueles a quem vamos separar dos seus filhos e das suas esposas para permanecerem lá, pobres e nus. Com uma exasperação que nunca havíamos visto, à noite, eles se reuniram e sitiaram o palácio, saudando Juliano Augusto com os seus gritos repetidos. Fui tomado de horror, confesso; eu fiquei longe; enquanto pude, recuei, buscando salvação em silêncio e retiro. Então, como não me foi concedida nenhuma trégua, dei um passo à frente, tendo que me proteger, se assim posso dizer, com o único baluarte do meu peito desarmado, e me mostrei ao olhar de todos, acreditando acalmar o tumulto com a minha autoridade ou com algumas palavras conciliatórias. Seus espíritos se aqueceram de maneira extraordinária. Eles chegaram a tal ponto que, ao me ver tentando superar sua teimosia com as minhas orações, agrediram-me de perto e ameaçaram-me de morte. Enfim derrotado, e dizendo a mim mesmo que se eu morresse outro talvez se dispusesse a se deixar proclamar Imperador no meu lugar, desisti, na esperança de apaziguar a violência armada (JULIANO, *Carta 17b*).

Podemos observar mais nitidamente as preferências pessoais de Juliano nas suas cartas redigidas na Ilíria e em Constantinopla, momento em que a sua apostasia já havia se tornado pública e que a ameaça de Constâncio II não mais existia. Além da admiração pelos filósofos e rétores presente nas cartas escritas na Gália, naquelas formuladas na Ilíria ou em Constantinopla presenciamos o seu apreço pelos médicos e professores. Houve, nesse período, uma intenção de transição pacífica na proposta de restauração helênica feita por Juliano. As epístolas registradas na travessia pela Ásia Menor marcam o seu desejo de se cercar de filósofos e

¹³ Denominamos como bárbaros aqueles que não compartilhavam da cultura e dos costumes romanos, quer dizer, os estrangeiros. Para Juliano, existiam dois tipos de bárbaros: aqueles que se adaptavam aos hábitos dos romanos, viviam dentro dessa sociedade e combatiam pelo seu exército e aqueles que não eram adaptáveis, contra os quais ele lutou nas fronteiras do Império.

apontam para certos interesses religiosos, exemplificativamente os cultos dedicados à Deméter e à Cibele. Já as missivas de Antioquia sinalizam as suas medidas religiosas e um forte espírito de justiça. Nota-se um enrijecimento das ideias político-religiosas do imperador, que se distanciam da tolerância proposta previamente (ALONSO-NUÑES, 1972, p. 55-60). Retomaremos este último apontamento no Capítulo IV desta Dissertação.

Como dissemos, as cartas tinham grande importância para o nosso personagem. Afinal, Elena Redondo Moyano (2012, p. 208-210) nos lembrou muito bem que, na epístola do imperador destinada a Proerésio (*Carta 31*), Juliano afirma ter guardado uma cópia das missivas que enviou, certamente junto às respostas recebidas. Ele tinha o conhecimento de que as suas epístolas poderiam ser divulgadas publicamente sem o seu consentimento, o que podemos averiguar na passagem abaixo, contida na *Carta 80* dirigida ao seu tio materno homônimo:

No que diz respeito, no entanto, às cartas que ele afirma que tu tornaste públicas depois de tê-las recebido de mim, parece-me ridículo levá-las ao tribunal. Pois eu chamo os deuses para testemunhar, eu nunca escrevi para ti ou qualquer outro homem uma palavra que eu não esteja disposto a publicar para todos verem (JULIANO, *Carta 80*).

Do mesmo modo, podemos referenciar a carta de número 40 enviada para Felipe:

Então, cartas do imperador para pessoas particulares podem muito bem levar à sua exibição para se gabar e fazer falsos pretextos quando chegam às mãos de pessoas sem senso de propriedade, que as carregam como anéis selo e as mostram aos inexperientes (JULIANO, *Carta 40*).

Portanto, mesmo que tivessem sido destinadas a um indivíduo em particular e tratassem de temas privados, outras pessoas poderiam ler as epístolas de Juliano. Notemos que aquelas confeccionadas pelo César tinham as suas especificidades. De fato, elas foram compostas como cartas privadas, quer dizer, não destinadas à publicação. Todavia, o nosso objeto sabia que, devido à vigilância de Constâncio II, elas provavelmente seriam lidas por outras pessoas, podendo até mesmo levantar suspeitas sobre o César e os seus destinatários. Na *Carta 40*, citada acima, depois da sua proclamação pelo exército como Augusto e da morte do seu primo, Juliano disse ter evitado escrever para os seus amigos até se tornar o único governante do Império na tentativa de protegê-los das possíveis acusações de Constâncio II (REDONDO MOYANO, 2012, p. 208-210). Observemos a referida passagem:

Pelos deuses, quando eu ainda era apenas César, escrevi para ti, e mais de uma vez, eu acho. Frequentemente, eu queria fazer isso, mas fui impedido às vezes por um motivo, às vezes por outro; então, minha elevação ao Império deu origem a uma amizade lupina entre o abençoado Constâncio e eu. Tive o

cuidado de não escrever a ninguém além dos Alpes, por medo de causar-lhe um assunto desagradável (JULIANO, *Carta 40*).

Desse modo, os assuntos das cartas produzidas na Gália foram restringidos. Ademais, esse foi um fator decisivo para que o César construísse nessas missivas a imagem de si mesmo que gostaria de divulgar. Ressaltamos que as dez cartas que possuímos dessa época foram escritas depois de 357, ano em que havia obtido significativas vitórias militares na Gália e que, embora sob a supervisão dos homens de confiança do seu primo, já não estava na presença física de Constâncio II, que se encontrava em marcha para o Oriente. Por outro lado, destacamos que os destinatários dessas cartas eram todos helênicos e pessoas com as quais Juliano conviveu ao longo dos seus anos de estudo antes da sua proclamação como César. Redondo Moyano argumentou que, ao escrever para rétores, filósofos e intelectuais, o nosso personagem pretendia mostrar-se como um homem interessado pela cultura, e não pelo poder. Logo, projetava uma imagem de si mesmo através da palavra – naquele momento uma das suas poucas armas – para afastar acusações de traição ou usurpação. Concordamos com a autora quanto a esse ponto, pois, ademais de dificultar qualquer suspeita, Juliano conseguiria proteger aqueles que lhe eram mais caros. Entretanto, discordamos dela no momento em que sugeriu a existência de um projeto elaborado por ele, a fim de tomar o poder do seu primo (REDONDO MOYANO, 2012, p. 217-230).

Pensamos que o César provavelmente tinha apoiadores locais, sobretudo helênicos e que desejavam o seu governo como imperador. Porém, não compreendemos como poderia haver um plano friamente calculado da parte de Juliano, uma vez que em 357, com a vitória de Estrasburgo, ele havia sido proclamado Augusto pelo exército da Gália e tinha recusado a nomeação. Por que esperar três anos para assumir um Império que ele poderia ter tomado antes? Se ele chegou a ser chamado de Augusto foi por ter tido apoiadores locais. Naquele ano, ele ainda tinha Salústio (século IV d.C.) do seu lado e as suas reformas financeiras e administrativas na Gália mostravam-se promissoras. Não pretendemos argumentar que Juliano teve um papel passivo na sua proclamação de 360, como deixa transparecer na *Carta 17b* supracitada. Sem embargo, consideramos que o sucedido esteve mais relacionado com uma oportunidade momentânea do que com um projeto de longa data.

O nosso alvo sempre foi um estudioso, mesmo depois que assumiu os seus encargos como César ou o governo do Império. As suas epístolas nos mostram como a sua cultura e as suas ações às vezes se opõem ou se sustentam. Naquelas escritas enquanto César, percebemos muitas citações dos autores clássicos e essas menções diminuem consideravelmente nas cartas seguintes. Como vimos, poderíamos alegar que tal ato foi uma tentativa de desviar a

desconfiança de Constâncio II. Contudo, é plausível que a redução dessa prática se justifique pela presença física dos filósofos e letrados para quem Juliano escreveu previamente na sua corte imperial. As temáticas das missivas do César e imperador foram alteradas ao longo dos anos e entre os temas expostos estão aqueles ligados à restauração do helenismo, a admoestações, felicitações e proclamações. Nesse sentido, para Pierre-Louis Malosse, a literatura clássica em si não foi a base persuasiva de Juliano, mas sim a história política do Império, os mitos e os provérbios (MALOSSE, 1993, p. 348-349).

Nas epístolas, que marcam diferentes etapas da sua vida, nota-se que a inevitabilidade da ação o impede de se dedicar à escrita das cartas e aos estudos como ele gostaria. Enquanto César, um dos poucos momentos nos quais Juliano poderia se dedicar a esse exercício era durante o inverno, em Paris¹⁴. Por outro lado, as suas ações favoreceram a cultura. Em suas missivas, reparamos a aquisição de livros e a permissão para que rétores e filósofos usassem o *cursus publicus*¹⁵ (MALOSSE, 1993, p. 350-353). Se os encargos do nosso personagem o afastavam do aprendizado, ele soube usar o poder a seu favor e da cultura. Por essa razão, a ação deveria levar em conta a prática da cultura, quer dizer, os empreendimentos para Juliano não poderiam ser concebidos sem termos em vista a *paideía*, fosse para os seus fins ou para os seus meios. Ela não dependia do acaso e não se baseava em paixões.

Em síntese, é necessário que tenhamos alguns pormenores em mente para trabalharmos com as missivas do César e imperador em questão: os aspectos formais e os conteúdos de uma carta no século IV, os manuais epistolográficos que circularam nesse período e a prática epistolográfica ligada à *paideía*. É evidente o dever de ponderarmos quanto à manifestação particular desses itens na figura de Juliano. Com as informações deste subtópico em mãos, partimos para o tratamento documental do primeiro discurso por nós selecionado.

1. 2. Carta para Temístio, o filósofo

O primeiro item que nos chama a atenção no tratamento documental da *Carta para Temístio, o filósofo* é o vasto debate em torno da sua datação. García Blanco (1982b) afirmou que, apesar de alguns tradutores datarem esse discurso no período em que Juliano foi César, a maioria situa a sua escrita em novembro de 361, após a morte de Constâncio II e pouco depois

¹⁴ Foi no governo do imperador Juliano que a cidade de Lutécia passou a ser chamada de Paris. A mudança dos nomes das cidades na região da Gália era recorrente e estava relacionada à influência dos bárbaros daquele local (CASELLA, 2009).

¹⁵ O *cursus publicus* pode ser definido como o serviço público romano cuja função principal era o transporte de pessoas e objetos ligados ao governo do Império ou com a autorização do imperador.

da escrita da *Carta ao senado e ao povo de Atenas*. Rochefort (2003b) concordou com a datação proposta por Bidez de que o discurso foi redigido entre meados de novembro e onze de dezembro de 361. Ele ainda informou que essa data é a mais comumente aceita. Wright (1913b) declarou que esse texto foi escrito depois de Juliano ter se tornado imperador. No entanto, dentre os tradutores com os quais lidamos, ela foi a única a afirmar que nada indica que ele não pudesse ter sido elaborado antes desse período e que alguns autores defendem a data de 355¹⁶.

Isso posto, quando olhamos para as pesquisas acadêmicas, verificamos que a afirmação dos tradutores de que a data de 361 é amplamente aceita não condiz com a realidade. Os textos aos quais tivemos acesso e que debateram ou citaram essa questão datam o discurso entre o final de 355 e o início de 356. Scott Bradbury rebateu a proposta de Bidez. De acordo com este autor, o argumento mais forte do historiador e filólogo belga para ao ano de 361 foi a afirmação do principal manuscrito onde se encontram os trabalhos de Juliano, o *Vossianus*, de que a *Carta para Temístio, o filósofo* foi escrita por nosso personagem na qualidade de imperador. Porém, Bradbury citou inúmeros casos de outros manuscritos contendo esses mesmos trabalhos e que se enganaram com a datação dos textos de Juliano. O segundo manuscrito mais importante, o *Marcianus*, a título de exemplo, afirma que *Os Césares* foi redigido em 356. Entretanto, sabemos que a data correta para a confecção desse discurso remete ao período entre 15 e 17 de dezembro de 362, já como imperador (BRADBURY, 1987, p. 242-243).

O autor suprarreferido baseou-se, para a datação entre 355 e 356, na passagem onde Juliano menciona que Temístio o elogiou por ter abandonado a filosofia contemplativa pela vida ativa e política de um filósofo. A linha de raciocínio é a de que não seria adequado para Temístio que ele se referisse dessa forma a Juliano posteriormente aos seus quase seis anos atuando como César na Gália. Há o argumento filológico de que o nosso objeto de estudo se refere, nesse discurso, à divindade no singular (*ho théōs*), quando sabemos que em todos os seus escritos como imperador ele usa o plural (*hoi théōi*) ao citar os deuses e que só nos seus textos como César ele utiliza o singular. A apostasia de Juliano se tornou pública a partir do momento em que a morte de Constâncio II foi anunciada e a menção aos deuses no plural é feita na *Carta 26*, escrita para Máximo de Éfeso (310 – 372) em novembro de 361. Outro ponto em questão seria a incoerência de Juliano ao afirmar que Temístio não era um orador público, visto que entre 358 e 359 Constâncio II o havia indicado como procônsul da cidade de Constantinopla. O historiador ainda observou que o nosso alvo não diria ser inadequado para a

¹⁶ Infelizmente, Wright não explicitou os autores aos quais estaria se referindo.

vida pública depois de uma série de vitórias militares e sucessos administrativos na região da Gália (BRADBURY, 1987, p. 236-238).

Jean Bouffartigue, assim como Bradbury, apresentou-nos os argumentos que sustentam a escrita da *Carta para Temístio, o filósofo* no período do cesarato de Juliano. Diante do conteúdo expresso nesse discurso, temos a percepção dos ideais de Temístio que o César busca refutar. Com isso em mente, Bouffartigue demonstrou que, no momento em que Temístio alude às vantagens de se ter um filósofo no poder, ele se alinha com as ideias escritas no seu panegírico dedicado a Constâncio II no ano de 355. Em conformidade com Bradbury, a presença da confrontação entre a vida contemplativa e a vida ativa só faz sentido se, no momento da escrita do discurso, Juliano estivesse iniciando as suas atividades públicas como César. A afirmação de que ele não possui talento político para governar ou a formação necessária para tal, ajusta-se a um momento de comedimento da sua parte no tempo em que se encontrava subordinado a Constâncio II. De fato, ele não possuía a experiência que viria a adquirir como César até assumir o governo do Império. Não há nenhuma referência no texto de Juliano aos seus sucessos ao longo do cesarato e à sua postura como um bom militar e administrador. Por fim, Bouffartigue mencionou que o nosso personagem sempre se refere à divindade no singular e não no plural, ao contrário do que faz em seus discursos escritos enquanto imperador. Há uma menção a um ser supremo que pode ser relacionado tanto com os ensinamentos neoplatônicos quanto com o cristianismo, forma muito parecida com aquela que Juliano utilizou nos seus panegíricos dedicados ao imperador Constâncio II e à imperatriz Eusébia (? – 360) (BOUFFARTIGUE, 2006, p. 118-124).

Riccardo Chiaradonna (2015a; 2015b) e Simon Swain (2013b) foram autores que concordaram com Bradbury e Bouffartigue. Dito isso, admitimos que a *Carta para Temístio, o filósofo* foi escrita entre o final de 355 e o início de 356. Um ponto de relevância a ser citado é a existência de uma tradução em árabe de um texto atribuído a Temístio e que foi relacionado à nossa documentação de diferentes formas por três autores. Swain expôs que a composição árabe se trata da carta escrita pelo filósofo para Juliano e que este a respondeu com o seu discurso. Contudo, esse ela possui um estilo diferente das demais produções de Temístio e, por isso, autores como Bidez repudiam essa tradução e consideram-na apócrifa. Todavia, Swain defendeu a autenticidade do documento e apontou semelhanças entre a redação árabe e outros escritos de Temístio. Não obstante, o historiador não excluiu a possibilidade de que a tradução tenha sofrido acréscimos, decréscimos e alterações na passagem do grego para o árabe ou na sua transmissão até os nossos dias. Igualmente, ele buscou analisar as contribuições desse

documento para os discursos políticos do século IV, em termos de escritos acerca da *basileía*, ao considerar o contexto literário e intelectual dessa obra (SWAIN, 2013c, p. 22-32).

Quanto ao conteúdo do texto árabe, a abertura do tratado apresenta temas associados ao funcionamento do corpo humano, à força da razão, à necessidade do artesanato, do comércio e da vida em comum. Apenas posteriormente a carta cita a *basileía*. Isso porque, para Temístio, de acordo com Swain, o comércio e os mais diversos tipos de trabalhos levavam à vida cívica que, por sua vez, conduzia inevitavelmente à existência das leis e de um governante. Continuando nessa linha de raciocínio e sob a influência de Platão, Temístio consideraria que a alma deve ser governada pela razão e o Império pelo filósofo. Este representava o homem mais virtuoso dentre os cidadãos e alguém capaz de lidar com os próprios problemas e com aqueles causados por outrem. O tema da economia citado na primeira parte da carta remete à ideia de que o principal objetivo do imperador deve ser garantir que as pessoas tenham uma vida próspera (SWAIN, 2013c, 22-32).

Diferentemente de Swain, John W. Watt acreditou que a produção árabe abordou a resposta que Temístio teria escrito para Juliano, e não o contrário. Esse autor nos informou que, do ponto de vista do filósofo, não fazia sentido responder a carta do César para reafirmar os mesmos ideais expressos anteriormente. Sabemos, por meio das obras escritas por ele após o governo de Juliano, que o seu ponto de vista sobre a *basileía* permaneceu o mesmo. Visto que não chegariam a um acordo, não seria racional perpetuar tal debate. Sem embargo, a falta de resposta por parte de Temístio seria uma admissão de derrota. Embasando-se nos conceitos compartilhados entre o filósofo e Juliano, Watt expressou que o documento provavelmente foi uma resposta redigida de forma a encorajar o César, do ponto de vista filosófico, a participar da vida pública. A ausência no texto árabe da *philanthrōpía* e do imperador como a encarnação da lei representaria a tentativa de Temístio de adaptar as suas expectativas aos ideais juliânicos. Afinal, Watt reforça que a *Carta para Temístio, o filósofo* não poderia permanecer sem uma resposta por parte do filósofo, independentemente do ano em que o documento foi redigido (WATT, 2012, p. 94-98).

John Vanderspoel ponderou, anteriormente a Swain e Watt, que o texto árabe não se trata daquele ao qual Juliano teria respondido ou da resposta de Temístio para o discurso do nosso personagem. Tratar-se-ia do panegírico dedicado ao imperador neoplatônico e que foi citado por Libânio. Concordamos com Vanderspoel na medida em que o tema da *basileía* presente na tradução era um tópico comum nos panegíricos escritos por Temístio. O conteúdo dessa obra não implica uma relação direta com a *Carta para Temístio, o filósofo*. Apesar de ter escrito ou não o panegírico em honra a Juliano por um senso de obrigação, a alusão a essa

redação permite que questionemos até que ponto esses personagens mantinham ou não uma relação ruim (VANDERSPOEL, 1995, p. 127-130).

Expostas as perquirições quanto à datação da nossa documentação e à existência da produção árabe, faz-se necessário abordarmos determinados aspectos gerais da vida de Temístio, bem como os seus principais ideais político-filosóficos. Lawrence J. Daly nos indicou que o filósofo nasceu por volta de 317, proveniente de uma família que possuía muitas terras na região da Paflagônia, localizada entre a cidade da Bitúnia e do Ponto, atualmente no norte da Anatólia central. Seu pai, Eugênio, foi um agricultor. Paralelamente, dedicava-se aos estudos da filosofia e da literatura clássica e chegou a ser professor de filosofia em Constantinopla, o que lhe proporcionou a admiração de pessoas como Libânio ou do futuro imperador Juliano. Temístio foi educado na mesma escola de retórica frequentada por seu pai e terminou a sua formação em filosofia no ano de 337, na cidade de Constantinopla, à sombra da tutela de Eugênio. Foi apenas em 344 que Temístio iniciou a sua carreira como professor de filosofia. A partir de então, rapidamente ganhou fama ao publicar paráfrases de Aristóteles, uma didática já aplicada anteriormente por seu pai, com o intuito de tornar esse clássico mais acessível (DALY, 1970, p. 10-22).

Como educador no centro administrativo do Império, o filósofo recebia uma *annona* garantida aos cidadãos dessa cidade, porém, recusava-se a receber o pagamento oferecido ao cargo que ocupava. Ao contrário, esse homem chegou a dar o suporte financeiro necessário aos seus alunos menos favorecidos. Tal ato rendeu-lhe denúncias contra a sua integridade profissional. Contudo, essa prática ia ao encontro do propósito fundamental da filosofia que Eugênio havia ensinado a ele: fazer com que o ser humano praticasse e reconhecesse o bem. A educação, do ponto de vista de Temístio, possuía uma finalidade moral e a sua prática não poderia ser separada dos princípios morais por ele valorizados. A educação era necessária para o desenvolvimento do ser humano enquanto ser racional e, por isso, esperava-se dos alunos que Temístio auxiliava que eles se tornassem homens justos, com senso de dever e temperança (DALY, 1970, p. 10-22).

O início da sua carreira política se deu com a sua nomeação para o senado de Constantinopla no ano de 355, realizada por Constâncio II. Assim como havia feito na sua carreira pedagógica, Temístio aceitou o cargo e recusou o salário que o acompanhava. No ano de 357, ele realizou uma viagem para a cidade de Roma, momento que representou um ponto de inflexão na sua carreira política. Entre 358 e 359, ele foi apontado por Constâncio II como procônsul de Constantinopla. Algumas das suas medidas nesse cargo envolveram a restauração da cota de milho do centro administrativo do Império e o recrutamento de senadores, cujo

número saltou de duzentos para cerca de dois mil membros. Seguidamente à morte de Constâncio II, surpreendentemente, a sua carreira não avançou, mesmo que ele tenha admirado o interesse de Juliano pela filosofia e que este o apreciase como filósofo e o considerasse um amigo. O auge da carreira de Temístio só ocorreria entre 383 e 384, no governo de Teodósio I (347 – 395), época na qual ocupou o cargo de *princeps senatus*, em Constantinopla (DALY, 1970, p. 34-69).

O educador ainda lecionou nas cidades de Ancira e Nicomédia. No desenrolar da sua carreira política, ele escreveu panegíricos dedicados a diversos imperadores. Dentre os que chegaram à atualidade, encontramos aqueles dirigidos a Constâncio II, Joviano (331 – 364), Valentiniano I (321 – 375) e Valente (328 – 378), Graciano (359 – 383) e Teodósio I. Temístio foi o autor de discursos de cunhos políticos e privados. Malgrado o gênero a que pertenciam os seus escritos, todos os textos desse personagem histórico expressam as suas perspectivas filosóficas. O paflagoniano se preocupava que os imperadores do século IV se atentassem muito aos preparativos militares em detrimento da sua educação clássica, da filosofia e do estudo da retórica. Essa era uma questão compreensível se levarmos em consideração os conflitos bélicos internos e externos que assolavam o Império. Sem embargo, Temístio buscava realçar os princípios morais e as virtudes que deveriam ser expressadas por esses governantes. Em seus panegíricos, ele destaca o tema da tolerância religiosa por parte dos imperadores. Essa mesma temática nos permite compreender como o filósofo foi capaz de transitar politicamente entre os governos de tantos imperadores (GONÇALVES, 2015, p. 25-28).

Segundo Bruna Campos Gonçalves, Temístio concebia o bom governante como alguém versado em filosofia e, quando isso não fosse possível, fazia-se necessário que ele se cercasse de filósofos. Como depositária dos conhecimentos divinos, apenas a prática filosófica era capaz de fazer com que o imperador se tornasse semelhante a deus. Todavia, independentemente dos meios que teriam levado o governante do Império ao poder, ele havia sido eleito por deus e somente por meio do exercício diário de determinados valores morais ele comprovaria a sua ascensão divina. Ao filósofo cabia a teoria, ao governante competia a ação através do poder e da oportunidade. Enquanto lei viva, o imperador, para exercer o seu papel da melhor forma possível, deveria permanecer ancorado em duas principais virtudes: a clemência e a humanidade. Esta última, a *philanthrōpía*, era a mais importante das virtudes de um governante. Por ser essencialmente divina, somente deus era capaz de exercê-la com perfeição. Ao mesmo tempo, o imperador era o único a ter os meios e as aptidões necessárias para praticá-la na tentativa de imitar o divino. Frisamos que Temístio não era cristão ou neoplatônico, visto que seguia a filosofia aristotélica em contrapartida às pessoas que tomavam esse pensamento como

um complemento ao de Platão. Dessa forma, a divindade citada pelo paflagoniano não assume a forma neoplatônica nem a cristã, e sim o divino concebido por Aristóteles (GONÇALVES, 2015, p. 53-61).

Daly apontou que a *philanthrōpía*, mais do que uma atividade por parte do governante, representava uma atitude e uma postura. Na época da Grécia Antiga, essa qualidade estava ligada ao amor que os deuses tinham pela humanidade e, mais especificamente no século IV a.C., passou a ser associada ao latim *humanitas*. Posteriormente, relacionou-se ao aprendizado e à graciosidade daquele que a possuía, assim como expressou um ideal moral e um critério de reconhecimento pela sociedade da Antiguidade Tardia quanto aos seus cidadãos mais proeminentes e poderosos. Entre os intelectuais do século IV, Temístio foi aquele que melhor formulou o princípio da *philanthrōpía* e que defendeu a sua prática vigorosamente. Essa era uma virtude não inata, adquirida e maturada pela *paideía*, e catalisadora de todas as demais virtudes imperiais. Ela derivava do poder e era considerada, como Gonçalves disse, uma qualidade divina, compartilhada pelos deuses apenas com o governante. A civilidade e a clemência eram as principais qualidades associadas à virtude da *philanthrōpía* (DALY, 1970, p. 181-189).

O posicionamento do paflagoniano quanto à tolerância religiosa foi uma marca presente em todos os seus discursos que sobreviveram até os nossos dias. Afinal, tratava-se de responder a uma demanda do seu tempo. O século IV foi caracterizado por uma pluralidade de religiões e, para ir além, de vertentes distintas dentro de cada uma delas, todas disputando pelo seu próprio espaço de poder. Temístio defendia a liberdade de culto na esfera individual, criticava sutilmente as divisões internas do cristianismo e condenava as falsas conversões levadas a cabo por políticas repressivas. Tendo isso em mente, o papel do imperador era o de garantidor do equilíbrio entre as inúmeras religiões e vertentes presentes no Império (RITORE PONCE, 2001, p. 524-539).

Vanderspoel nos transmitiu que Temístio foi considerado por muito tempo pela historiografia, e mesmo por alguns dos seus contemporâneos, como um falso filósofo e um bajulador de imperadores preocupado somente com a sua glória pessoal. Mas, considerá-lo um mero bajulador é ignorar os seus próprios objetivos como um orador. Ele sempre insistiu ter sido um filósofo que escolheu a vida política, ou a vida pública, para expressar a sua filosofia de forma que pudesse beneficiar a sociedade romana. Os seus discursos públicos e privados foram veículos de exposição das suas perspectivas filosóficas. De certa forma, a sua influência contínua exercida em diferentes governos representa uma parcela de sucesso nas suas tentativas de forjar uma aliança entre os helênicos e os cristãos, baseando-se nos principais elementos

caros a cada um desses grupos. Obviamente, ele sofreu com a oposição de dissidentes de ambos os lados. O seu empreendimento falhou, pois ele não ganhou um apelo universal. Conforme Vanderspoel, os seus sucessos ocasionais são uma ilusão, posto que imperadores tais como Valente teriam fingido aceitar as propostas do filósofo na tentativa de apaziguar uma porção helênica das elites governantes e que ainda era significativa (VANDERSPOEL, 1995, p. 3-19).

A tradição clássica, tão cara a Temístio, era de suma importância para a época em que ele viveu e inspirou diretamente as suas ideias quanto à educação, à política e à filosofia. Esta precisava ter uma função prática na vida pública e foi considerada pelo paflagoniano como a performance da própria virtude quando posta à serviço do governo. Ao reivindicar a máxima socrática de que o filósofo carece da ação à custa da palavra, esse homem explicitou as suas convicções e participou ativa e extensivamente na educação, na filosofia e no governo do Império, desde Constâncio II até Teodósio I. O pensamento de Temístio era regido, portanto, pela tradição clássica, pela prática da filosofia e pela união desta com o poder. O exercício político era uma extensão dos estudos filosóficos e compunha uma relação natural entre o poder e a filosofia. Os governantes e os filósofos possuiriam, então, uma origem e um propósito em comum: agir em prol dos interesses da comunidade. O papel de Temístio, nesse caso, era o de conselheiro dos governantes e filósofos para que cada um deles assumisse as responsabilidades que lhes eram apropriadas. A reclusão do filósofo representava o seu fracasso em assumir os deveres que tinha perante a sociedade, uma vez que era seu papel agir como a encarnação da consciência dela. Tal qual o médico que cura o doente com o remédio, o filósofo deveria tratar os males da sociedade recorrendo à *paideia* e assumir o papel de educador público. Por isso, esse personagem transitou, com familiaridade e sucesso, entre os círculos políticos e filosóficos do século IV (DALY, 1970, p. 2-88).

Se refletirmos sobre o importante papel que Temístio exerceu no século IV é relevante questionarmos qual era o tipo de relação mantida entre ele e Juliano. Existem testemunhos que nos levam a pensar esse laço tanto em termos cordiais quanto em condições menos favoráveis. De todo modo, temos conhecimento de que em dois panegíricos dedicados a Constâncio II, um no final do ano de 355 e outro de janeiro de 357, Temístio elogiou o imperador por nomear um filósofo como seu César. Logo, o paflagoniano reconhecia Juliano como tal. É plausível que o debate entre o nosso personagem e Temístio tenha refletido as ideias dos círculos intelectuais constantinopolitanos, opositores dos ideais filosóficos do educador, e daqueles que seguiam a linha neoplatônica de Máximo de Éfeso, Jâmblico e Porfírio de Tiro (234 – 305). Outrossim, inteiramo-nos de que, em seu panegírico dedicado a Joviano, Temístio critica as ações político-religiosas do governo de Juliano, considerando-as como atos de intolerância. O filósofo

discordava profundamente não apenas dessa política, mas também da concepção filosófico-religiosa de Juliano e da relação dela com o governo do Império (BOUFFARTIGUE, 2006, p. 114-118).

Destacamos que o nosso objeto de estudo foi seu aluno em Constantinopla, entre os anos de 348 e 349, antes que fosse forçado a se retirar para a Nicomédia em vista do aumento da sua popularidade no centro administrativo do Império (VANDERSPOEL, 1995, p. 118). Bradbury defendeu que ambos se comunicavam por meio de epístolas, baseando-se na passagem 260a da *Carta para Temístio, o filósofo*, tratando-se de uma alusão a missivas escritas por Juliano para Temístio em 354, quando estava na corte de Milão. Concordamos com ele quando justificou a existência dessa troca de cartas e sublinhamos que nenhuma missiva escrita por Juliano antes de 357 chegou aos nossos dias, o que não significa que elas não existiram (BRADBURY, 1987, p. 249).

Para Swain, a relação entre Juliano e Temístio nunca mais teria sido a mesma após a escrita da *Carta para Temístio, o filósofo* (SWAIN, 2013b, p. 53). Enquanto isso, Wright não acreditou que havia uma frieza no vínculo deles, assim como a tradutora alegou que não há indicativos de que o tom respeitoso desse discurso se tratasse de ironia (WRIGHT, 1913b). Daly comentou que, acima de questões pessoais, esse afastamento se justifica pela diferença entre as suas abordagens políticas. Porém, isso não impediu que o paflagoniano fizesse parte do governo do imperador neoplatônico. Filosoficamente, a convicção de Temístio, que considerava o filósofo como um agente social, era diametralmente oposta às ideias do neoplatonismo de Jâmblico, seguidas por Juliano, nas quais o filósofo deveria se dedicar à vida contemplativa. Mas, novamente, essa oposição não teria levado a um rompimento de relações (DALY, 1970, p. 55-69).

Consoante a Vanderspoel, é certo que Juliano se encontrava cercado por pessoas cujas concepções filosóficas, religiosas e políticas eram divergentes das de Temístio e mais próximas das suas. À vista disso, é possível que o imperador neoplatônico tenha considerado o apoio do paflagoniano dispensável, ainda que o respeitasse como intelectual. As posições desses homens quanto ao helenismo eram mutuamente excludentes (VANDERSPOEL, 1995, p. 124-127). Ainda assim, estudiosos árabes medievais referenciam uma correspondência frequente entre esses dois personagens – tal como Bradbury (1987) – acerca de temáticas filosóficas e práticas. Além disso, temos a citação de Libânio sobre o panegírico de Temístio dedicado ao imperador Juliano. Contra o argumento de que a *Carta para Temístio, o filósofo* foi uma refutação às ideias do educador sobre a *basileía* ao ponto de ter encerrado as comunicações entre eles, Watt

afirmou que o texto do César foi um convite para que Temístio adequasse as suas expectativas à atuação política juliânica (WATT, 2012, p. 91-92).

Georgios Alexandropoulos buscou compreender a prática retórica de Juliano na *Carta para Temístio*, o filósofo e na *Carta ao senado e ao povo de Atenas*. O autor considerou a organização do nosso personagem quanto à coerência e à intertextualidade presentes nesses discursos. De acordo com ele, Juliano estabelece o seu discurso de maneira que ele possa persuadir o seu público, enfatizar os seus aspectos pessoais positivos e legitimar as suas escolhas políticas. No caso da *Carta para Temístio*, o filósofo, o César faz uso do contraste ao comparar a sua opinião com a do educador e o paralelo estabelecido nesse texto enfatiza os deveres de Juliano. Ele sabia exatamente o que gostaria de expor desde o início dessa obra e fez largo uso da antítese como plano de fundo para a sua estrutura retórica. A divindade permanece no núcleo da sua fala como único suporte da fortuna imperial. O uso do contraste e da antítese age como uma autopromoção de um indivíduo sem ambições e cuja missão política só pode ser confiada ao divino (ALEXANDROPOULOS, 2014b).

Notabilizamos a relevância dos pontos que expusemos da vida e das ideias político-filosóficas de Temístio. Neste momento, limitar-nos-emos a elas e as retomaremos no Capítulo IV. Será nesse espaço que exporemos o ponto de vista juliânico quanto à *basileía*, em contraste com as ideias do filósofo. Isso posto, passamos para o estudo de um dos discursos dedicados a Salústio.

1. 3. Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio

Wright (1913a), Rochefort (2003b) e García Blanco (1979) concordam em afirmar que este discurso foi escrito na primavera de 359, em Paris, sucedendo os acontecimentos do inverno de 358/359. Naquele momento, um funcionário da Gália foi acusado de peculato e deveria ser julgado por Florêncio, então prefeito do pretório. No entanto, o funcionário afirmou ter sido cúmplice de Florêncio em tais atos e, com os rumores públicos a respeito do evento, o prefeito do pretório pediu que o caso fosse levado a Juliano. Após o César se recusar a julgar o episódio, Florêncio escreveu uma carta para Constâncio II, imputando Salústio de incitar Juliano contra ele. O ocorrido foi levado ao Consistório e Salústio foi ouvido como porta-voz do César. Associada a este evento, mencionamos mais uma passagem da *Carta 14*:

Quanto às minhas relações com ele [Florêncio], eles sabem que muitas vezes, embora ele tenha ofendido os provincianos, calei-me à custa da minha dignidade, ignorando certas acusações, recusando-me a aceitar outras, às

vezes novamente me mostrando incrédulo, às vezes até jogando a responsabilidade sobre aqueles ao seu redor. Mas, quando ele fingiu me envolver neste caso escandaloso, enviando um livro de memórias [para Constâncio II] tão vil quanto ignóbil, o que eu deveria fazer? Ficar em silêncio ou entrar na luta? A primeira opção teria sido, em minha opinião, estúpida, degradante, odiada pelos deuses; a outra, por outro lado, era justa, viril, generosa, mas proibida pelas dificuldades em que estávamos envolvidos. O que eu fiz? Na presença de muitas pessoas que eu conhecia, tinha que denunciá-lo: “De qualquer forma e com certeza”, disse eu, “ele vai corrigir o seu relato: o atrevimento é muito grande”. Informado do que eu havia dito, nosso homem estava tão longe de impor qualquer reserva a si mesmo que agiu, deus é minha testemunha, como um tirano, por mais moderado que fosse, o que não teria ousado fazer se eu estivesse perto dele. O que então deveria fazer um homem fiel aos preceitos de Platão e Aristóteles? Tolerar os infelizes entregues aos ladrões, ou defendê-los com todas as suas forças, quando, creio, já cantavam o canto do cisne por causa das manobras desse maldito bando de patifes? Quanto a mim, eu me consideraria desonrado se, condenando os oficiais culpados de deserção perante o inimigo a serem pegos em armas no local e a ser privados de sepultamentos, eu então abandonasse minha posição quando se trata de proteger os infelizes contra tais bandidos, e isso apesar da aliança do próprio deus a quem devo a posição em que estou. E se algum infortúnio me resultasse, não seria um pequeno consolo ter uma boa consciência na hora da grande viagem (JULIANO, *Carta 14*).

Por fim, o questor foi convocado para a corte imperial e o nosso personagem foi privado da presença de um dos seus mentores. Este foi o contexto para a escrita da *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*. Todavia, há uma discordância entre os tradutores quanto ao destinatário desse discurso. Teria sido ele Flávio Salústio ou Saturnino Segundo Salústio? Wright (1913a) afirma que foi o primeiro e Rochefort (2003b) e García Blanco (1979) que foi o segundo.

Conforme nos transmitiu Eleni Fassa, embora redigidos de forma distinta no latim – *Sallustius* (Flávio Salústio) e *Salutius* (Saturnino Segundo Salústio) – a transliteração para o grego de ambos os nomes é a mesma: *Saloústios*. Existem muitas coincidências históricas na vida desses dois personagens que levam os historiadores a questionar qual dentre eles foi o amigo íntimo de Juliano e se o mesmo foi o autor de *Sobre os deuses e o mundo*. Os dois eram originários de províncias do Oeste (Hispania e Gália), possuíam quase a mesma idade, exerceram altos cargos administrativos (um foi prefeito pretoriano da Gália e o outro do Oriente e ambos foram cônsules no governo de Juliano) e eram considerados por seus contemporâneos como homens prudentes e justos no exercício administrativo. Mesmo com todas as semelhanças, o candidato mais provável, tanto para a amizade íntima com o César quanto para a autoria do *Sobre os deuses e o mundo*, é Saturnino Segundo Salústio (FASSA, 2012, p. 2-3).

Sabemos que, entre os anos de 355 e 359, Salústio ocupou o cargo de *quaestor sacri palatii*, o qual associaríamos hoje com o de ministro da justiça. Anteriormente, preencheu uma

série de funções na Gália e na África e, entre 361 e 365, foi prefeito pretoriano do Oriente. Foi-lhe oferecido o manto imperial depois da morte de Juliano e, talvez, daquela de Joviano, mas ele recusou a oferta alegando possuir uma idade avançada e problemas de saúde. Aposentou-se em 367 e era, assim como o nosso personagem, um helênico. Constâncio II o havia designado como conselheiro de Juliano em 355, momento em que este assumiu os encargos de César e, por volta de 358, parece ter sido o amigo e aliado mais próximo do nosso objeto de estudo naquela região. Provavelmente, essa relação tão próxima entre ambos foi um dos motivos da convocação de Salústio para Constantinopla no inverno de 358 (LÖSSL, 2012, p. 62). Igualmente, temos conhecimento de que ele possuía uma personalidade versátil e sabia unir os seus interesses culturais com um talento administrativo e uma experiência vasta em matérias militares e diplomáticas. Com efeito, ele foi um dos responsáveis por presidir o Tribunal da Calcedônia¹⁷. Salústio era tido como um governador incorruptível e se mostrou um poderoso e competente funcionário imperial. Mesmo exercendo encargos militares e administrativos, ele sempre possuiu interesses filosóficos, incentivados ainda mais por sua amizade íntima com Juliano (FASSA, 2012, p. 1-2).

No que tange à obra *Sobre os deuses e o mundo*, Fassa opinou que ela não era exatamente inovadora em termos de conteúdo, e sim nos seus objetivos. Os estudos helênicos, normalmente, restringiam-se a elites específicas. A intenção desse texto foi popularizar esse helenismo, visto que os cristãos divulgavam a sua religião para todos os cidadãos do Império, independentemente da sua origem social. Acreditamos que isso pode representar uma influência de Juliano na escrita desse texto se considerarmos a amizade íntima existente entre ele e Salústio e a educação cristã recebida pelo César nos anos iniciais da sua vida. A autora ainda afirmou que Salústio compreende e interpreta os mitos de forma não literal. Os mitos falam sobre os deuses e, ao mesmo tempo, têm sua origem nos deuses. São mensagens ambíguas e possuem diferentes níveis de leitura, ou seja, são compostos por uma narrativa dentro de outra narrativa. Então, a filosofia e a mitologia eram suplementares e complementares. As histórias míticas eram adequadas para todos, porém, a sua dupla narrativa exigia o esforço interpretativo do filósofo, fosse para si mesmo ou para as demais pessoas ao recorrer à alegoria. Mais do que educar a sua audiência, Salústio se inseria em um debate sobre o conteúdo da *paideia* no Império

¹⁷ A função desse tribunal era julgar e condenar aqueles que conspiraram no governo de Constâncio II contra Juliano, especialmente os responsáveis pelas redes de espionagem do imperador anterior. Ele foi composto por Salústio, Cláudio Mamertino e quatro oficiais militares: Arbício, Agilão, Nevita e Jovino (BIDEZ, 2012, p. 209-210).

Romano. Do ponto de vista helênico, a religião era acompanhada pela filosofia e pela ética e a arte era associada aos templos e à astronomia (FASSA, 2012, p. 4-8).

Rochefort (1956, p. 51-52) trabalhou com a possibilidade da influência de Juliano na obra redigida por Salústio. Ambos possuíam uma preocupação quanto à perfeição moral e um zelo similar pela religião helênica. Na postura assumida por este autor, a concretização do programa religioso do imperador Juliano, isto é, a restauração do helenismo, só poderia ser concebida com uma estrutura organizada dos símbolos dessa religião e com uma exposição racional do seu conteúdo. Nessa linha de raciocínio, *Sobre os deuses e o mundo* teria sido redigido em prol do preenchimento dessa lacuna. Depois de ter discutido temáticas helênicas durante anos com Salústio, seria normal que Juliano lhe confiasse, ou ao menos aprovasse, a redação de um tratado no tocante aos fundamentos helênicos que ele gostaria de expor a um público educado, mas não especializado nesse quesito. Por isso, tal documentação não deve ser concebida como um texto isolado, entretanto, como algo concernente a um conjunto de ações engendradas pelo imperador Juliano de forma a dotar o helenismo de um tratado formal, teórico e pragmático. Rochefort chegou a afirmar que *Sobre os deuses e o mundo* agiu como um testamento espiritual do helenismo do século IV. Porém,

É normal não encontrar aqui a exposição de uma doutrina original, outrossim uma espécie de catecismo da religião helênica renovada pela contribuição das crenças neoplatônicas mais geralmente aceitas: foi um resumo de tudo o que era importante saber sobre as verdades incluídas nos mitos e os meios que permitem a união da alma com a divindade (ROCHEFORT, 1956, p. 52).

Ao contrário do que Fassa apresentou, Rochefort não concordou que Salústio tinha em mente um público tão generalizado. Como vimos, a autora expôs que o conteúdo da obra deve ser correlacionado à *paideía*. Daí concordarmos com Rochefort, sobretudo ao asseverar a indispensabilidade no pensamento juliânico de uma boa educação para aqueles que desejassem aprender acerca dos deuses. Não obstante, essa demanda não impede que a escrita de Salústio seja mais pura e despojada dos ornamentos normalmente utilizados por Juliano. A própria natureza de *Sobre os deuses e o mundo* não permite o uso de um estilo refinado que venha a impedir a compreensão dos ensinamentos da religião helênica. Essa composição deve ser clara para os seus leitores, logo, justificam-se as frases ordinariamente curtas (FASSA; 2012, p. 4-8; ROCHEFORT, 1956, p. 53-64). Marcone acreditou que nesse tratado, na perspectiva de Salústio, o neoplatonismo não age como um substituto dos cultos helênicos ou um simples meio de integração deles. A sua função consiste em justificar de maneira racional os mitos das

divindades sobrenaturais e imateriais. Dessa forma, demonstra-se o que constitui a causa primeira, como ela criou e continua a criar o universo (MARCONE, 2019, p. 123).

De mais a mais, retomemos a *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*. Os tradutores das edições que usamos sugeriram que Juliano seguiu o manual de Menandro, o Rétor para a confecção dos seus discursos epidíticos. Dessarte, faremos uma breve exposição da obra apontada e da sua definição para os tipos de discurso por nós analisados. Menandro foi um sofista¹⁸ nascido na cidade de Laodiceia do Lico, localizada na atual Turquia. Há uma discussão concernente à autoria dos *Dois tratados de retórica epidítica*. Para Fernando Gascó, indícios apontam que os tratados correspondem a duas obras distintas, incompletas e cuja redação pertence a autores diferentes. Isso se explica na medida em que são notáveis as inconformidades de vocabulário, estilo e fontes literárias dos tratados. Então, a hipótese de que apenas um autor, isto é, Menandro, teria escrito ambas as obras seria a menos convincente. É provável que ele tenha sido o autor de um dos tratados, presumivelmente o segundo, e que o outro lhe fora atribuído por possuir uma temática similar. Em termos de datação, podemos afirmar que os tratados pertencem ao último quarto do século III. Esse manual foi amplamente difundido ao longo da Antiguidade Tardia e em períodos posteriores. À vista disso, os conselhos de Menandro podem ser encontrados, mesmo que de forma adaptada, em diversos discursos do século IV e especialmente nos panegíricos da época bizantina (GASCÓ, 1996, p. 7-18).

Os tratados buscaram sistematizar as informações de um gênero com ampla tradição, posto que a oratória epidítica nem sempre constituiu uma unidade. Inicialmente, existiam os discursos fúnebres, dedicados aos combatentes atenienses que morriam em batalha. Outros textos eram compostos em homenagem às festividades gregas, ademais dos encômios dirigidos a personagens mitológicos ou reais, que não tinham um caráter oficial. Ao mesmo tempo, redigia-se obras elogiosas cujo tema eram as cidades, com um cunho público. Tratando-se de conteúdo, ocasiões e intenções, a oratória epidítica não era homogênea. Na República Romana, exceto pelos elogios fúnebres aristocráticos, o uso de tal gênero não era frequente. Ainda assim, nos escritos dessa época, os modelos utilizados correspondiam aos tratados helenísticos. No Império, o emprego de diferentes tipos de discursos epidíticos se expandiu sobretudo na região oriental. Singularmente, os encômios foram os mais indicados para as condições sociopolíticas imperiais, contando com a proliferação dos panegíricos escritos em honra aos imperadores (GASCÓ, p. 20-46).

¹⁸ Entende-se por sofista aquele que possui uma formação retórica, experiência no magistério, pratica a oratória e possui algum tipo de reconhecimento social (GASCÓ, 1996, p. 7-18).

Inclui-se nos tipos utilizados os discursos em prosa dedicados aos deuses. O hino dirigido aos deuses encontra-se no primeiro tratado de Menandro, seguido pelos elogios das cidades e da pátria. Essa obra também era composta pelos encômios dedicados às criaturas vivas e aos objetos inanimados, parte que não chegou aos nossos dias. O segundo tratado, ao contrário do primeiro, é constituído de dezesseis classes diferentes de textos epidícticos, a saber: discurso imperial, discurso de chegada, charla, charla de partida, epitalâmio, discurso de núpcias, discurso de aniversário, consolação, salutório, epitáfio, discurso sobre a concessão de uma coroa, discurso de embaixada, discurso de convite, discurso de partida, monodia e hino esmintíaco (GASCÓ, p. 20-46). A consolação, segundo Menandro, deve ser redigida para alguém que faleceu. Trata-se de um lamento que exalta o infortúnio e amplia as emoções. Nesse caso, são permitidas algumas reflexões filosóficas quanto à natureza humana como um todo, notadamente sobre a mortalidade (MENANDRO, *Dois tratados de retórica epidítica*, II, 413-414).

Isso posto, o discurso de Juliano se insere no gênero da *consolatio*, reivindicado tanto por filósofos quanto por rétores. O manual de Menandro, como vimos, possui um modelo de discurso consolatório, porém, restringe-se às situações de luto. Logo, o nosso personagem deve ter seguido outros modelos para o caso dos discursos de consolação associados a separações. De qualquer forma, o modelo estrutural indicado pelo rétor foi seguido e o texto se divide em três partes. Nelas, encontramos a descrição do luto vivido no presente, exemplos passados e esperanças para o futuro. Cícero foi aquele que definiu a *consolatio* como algo mais amplo do que a *consolatio mortis*, isto é, um gênero que vai além do luto. Isso significa que a *consolatio* poderia ser usada para qualquer tipo de situação que designasse um desastre, tais como: empobrecimento, fracasso na vida pública, exílio ou doenças. A obra clássica que serve de referência para a classe da consolação a si mesmo é aquela que Cícero escreveu na ocasião da morte de sua filha, Túlia, texto cujos fragmentos chegaram à contemporaneidade. Sem embargo, mais do que compartilhar com os seus amigos o sentimento de luto que tinha pela filha, a intenção de Cícero era mais geral, universal e filosófica no sentido de transmitir a forma como lidava com o luto. É nessa tradição que se localiza o discurso de Juliano, apesar de não ser possível comprovarmos uma influência direta dos escritos de Cícero em sua obra. Mas, não temos conhecimento de nenhuma tradição grega que seguisse essa linha de raciocínio e não podemos descartar essa referência por ter sido escrita em latim (LÖSSL, 2012, p. 61-65).

Observemos a passagem abaixo, na qual Juliano demonstra a importância de Salústio em sua vida. Ele o compara com Mardônio, aquele que o fez se apaixonar por Homero. Recordando um verso deste autor referente a Odisseu, Juliano afirma se sentir só com a partida

do seu amigo: “Quando, por minha vez, colocando-me à prova, eu quis saber que impressão me deixou e me deixa a tua viagem, eu senti minha dor igual àquela que experimentei ao deixar pela primeira vez em minha casa o guia de minha infância” (JULIANO, *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*, 241d).

Quanto à historiografia, Alexandropoulos teve por objetivo analisar como Juliano usou a sua linguagem para se favorecer diante do seu público por meio da retórica. O autor procurou definir as funções retóricas e ideológicas da linguagem utilizada pelo César para escrever este discurso. Tratou-se, portanto, de uma análise gramatical e intertextual. O estudioso tentou identificar funções retóricas e comunicativas através de recursos textuais e linguísticos. Enquanto ato de promoção de si mesmo, Juliano buscou expressar a sua situação psicológica no momento em que foi separado do seu amigo e a sua opinião acerca do ocorrido. Depois de uma série de questionamentos propostos no seu discurso, recorrendo ao discurso direto, o nosso personagem procurou transmitir como se sentiu durante a ausência de Salústio. O César usou a retórica como meio de persuasão e para atingir determinadas funções retóricas que expressam a sua intencionalidade. Concluindo, a intenção de Alexandropoulos foi pensar como os mecanismos retóricos interagiram com as funções comunicativas do discurso. Juliano raciocina de forma que possa causar efeitos favoráveis a si em sua audiência. Por fim, o discurso expressa muito mais o ponto de vista e os sentimentos do César do que o valor da amizade em questão. A importância de Salústio só é demonstrada pelo impacto que a sua partida teve na vida de Juliano (ALEXANDROPOULOS, 2014a, p. 154-160).

Em *Erotics and friendship in Emperor Julian's Fourth Oration*, Mark Masterson explorou o uso que Juliano faz, na *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*, de relações pederásticas e entre pessoas do mesmo sexo a fim de transmitir a importância da sua amizade com Salústio. Concomitantemente, o autor realizou um estudo intertextual ao associar esse discurso com os escritos de Teócrito (310 – 250 a.C.) e Platão. Nesse sentido, considera-se que, mais do que representar uma conexão política entre o futuro imperador e o questor, o texto da nossa documentação, normalmente analisado sob o prisma da relação de amizade entre ambos, expressa um desejo sexual. Masterson concluiu que o vínculo desses personagens se inseria na ideia de pederastia. O discurso segue a definição aristotélica do que constituiria uma relação de amizade entre duas pessoas, pelo menos até o ponto em que Juliano referencia a *Cármides*, de Platão, e o *Idílio 12*, de Teócrito. Quando o César faz alusão a tais obras, ele transforma a imagem da amizade aristotélica e insere o tópico do desejo sexual entre dois homens adultos. Essa associação não seria uma surpresa e, como afirmou o autor, situações

análogas, onde os desejos sexuais entre pessoas do mesmo sexo são utilizados como metáfora, podem ser observadas na Antiguidade Tardia (MASTERSON, 2010).

No entanto, Masterson nos alerta: não possuímos a real dimensão do que aconteceu entre Juliano e Salústio. A questão é que, mesmo com o emprego da referida metáfora, o nosso personagem insiste, em forma de hipérbole (figura de linguagem muito presente em todos os seus escritos), na força e na durabilidade da sua relação com Salústio. Aqueles que se levantassem contra o seu amigo teriam que responder ao César enquanto este permanecesse no poder. Em nossa opinião, não temos argumentos suficientes para comprovar a hipótese de uma relação pederástica. O que podemos afirmar é que Salústio foi um dos conselheiros mais importantes de Juliano. Ele acompanhou o César de perto, desde a sua estadia na Gália, e esteve presente no seu leito de morte. Foi importante o suficiente para ter tido quatro discursos dedicados a ele pelo futuro imperador: *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*, *Hino à Mãe dos Deuses*, *Os Césares* e *Hino a Hélios Rei*. Nas próprias palavras de Masterson, “não estou afirmando que eles eram amantes, porém, o que estou dizendo é que Juliano apresenta essa amizade em termos de desejo sexual e, portanto, sugere uma proximidade e importância especiais que eram legíveis para outras pessoas” (MASTERSON, 2010, p. 110). Em vista dos pontos explanados acima, partimos para o tratamento documental do nosso próximo discurso.

1. 4. *Hino à Mãe dos Deuses*

O *Hino à Mãe dos Deuses* foi escrito entre 22 e 25 de março de 362, nas festividades dedicadas à Cibele¹⁹. Esse discurso, assim como *Hino a Hélios Rei*, representa alguns dos principais pensamentos religiosos e filosóficos de Juliano. Mas, ao contrário desse segundo hino, caracterizado por uma discussão abstrata a respeito de Hélios-Mitra, no *Hino à Mãe dos Deuses* temos um exemplo concreto de exegese filosófico-religiosa, quer dizer, a interpretação de um mito conhecido e difundido por todo o Império. O nosso objeto de estudo não considera os mitos de forma ingênua. Eles são caminhos para a verdade, uma verdade que só pode ser alcançada por meio do conhecimento intelectual. A prática dos mitos como alegorias era comum entre os neoplatônicos, sem embargo, a descrição que Juliano faz do mito de Átis e de Cibele, assim como o fez Salústio em *Sobre os deuses e o mundo*, é muito diferente daquela normalmente compartilhada (GARCÍA BLANCO, 1982b).

¹⁹ Notemos que Juliano nunca se refere à Mãe dos Deuses pelo seu nome não-grego (Cibele) (ELM, 2012, p. 120).

O imperador neoplatônico pretende falar do culto de Cibele e de Átis e do ato de purificação presente nessa história. Átis é considerado por ele como uma emanção de Hélios. Esse discurso também fala da hierarquia entre os deuses, dos atributos deles e dos meios pelos quais os homens podem se comunicar com eles. Para demonstrar o fato de que os mitos deviam ser interpretados filosoficamente como alegorias, fala-se de um mito que foi um dos mais criticados entre os helênicos e atesta a sua nobreza e dignidade. Para Juliano, o universo visível nada mais é do que uma imagem e um modelo de um mundo superior, em outras palavras, do mundo inteligível. O grande Hélios reina sobre os princípios inteligíveis e é caracterizado pela beleza, perfeição e unidade. Entre esse mundo inteligível e o mundo visível, existem os deuses inteligentes, governados por Hélios Rei. Cibele é a mãe dos deuses inteligentes e que governam o mundo visível (ROCHEFORT, 2003b).

Originalmente, o culto de Cibele, Mãe dos Deuses, pertencia à região da Frígia. No mundo latino, ela era conhecida como a Grande Mãe ou *Magna Mater*. O culto ligado a ela foi o primeiro dentre os orientais a ser adotado pelos romanos. Assim como *Hino a Hélios Rei*, *Hino à Mãe dos Deuses* pertence ao mesmo gênero literário: o hino. Por isso, quanto à sua origem, Juliano cita o seu culto na Itália, no século III a.C. Na Atenas antiga, a Mãe dos Deuses era identificada com Gaia, a Mãe Terra. Assim como no seu discurso dedicado a Hélios, o imperador neoplatônico teve a intenção de adaptar um culto popular aos seus ideais pessoais e dar uma interpretação filosófica aos seus mistérios. No mitraísmo, o ato de tentar conciliar os diversos cultos do Império fez com que Átis, amante de Cibele, fosse associado com os atributos de Mitra. No entanto, esse hino de Juliano dá uma maior atenção para Átis em si (WRIGHT, 1913a).

O culto de Cibele era correlacionado com as estações do ano, assim, o desaparecimento de Átis marca a chegada do inverno, enquanto a sua restauração à Cibele representa a primavera. Átis poderia ser comparado ao papel de Perséfone, entre os gregos, e ao papel de Adônis, entre os sírios. A descrição que Juliano faz desse culto é ligada aos três mundos descritos em *Hino a Hélios Rei*. Segundo ele, Cibele é um princípio do mundo inteligível e fonte dos deuses inteligentes. Já Átis é um princípio do mundo intelectual, que desce ao mundo visível para lhe dar a fertilidade. O triunfo de Cibele sobre Átis, ou seja, a automutilação dele após a traição cometida, representa a vitória da mente sobre a matéria, da unidade acima da multiformidade. Esses eram princípios caros a um neoplatônico como Juliano, que via com maus olhos a matéria, a variabilidade, a pluralidade e o ilimitado (WRIGHT, 1913a).

O gênero do hino aos deuses pode se inserir nos seguintes tipos: invocatório, de despedida, científico, mítico, genealógico, fictício, precatório e deprecatório. Além disso, um

hino pode ser classificado por duas ou mais dessas subdivisões. Indica-se, no caso dos discursos em prosa, que a invocação da divindade seja reduzida. Os hinos de despedida são pouco frequentes e limitam-se à poesia. Os científicos podem ser mais curtos, quando escritos em um formato de enigmas ou pitagórico, ou mais longos, caracterizados por um texto claro e direto. Por exemplo, se falamos que Apolo é o sol, o discurso científico deverá discorrer sobre a natureza do sol. Em relação aos discursos míticos, é necessário ressaltarmos que, de acordo com Menandro, eles possuem um caráter menos solene que os científicos. Um hino não pode pertencer apenas à categoria genealógica e, portanto, nesse caso, está sempre acompanhado de uma ou mais das categorias supracitadas. O tipo fictício só pode tratar dos deuses pouco conhecidos ou das divindades menores, porque inclui invenções do autor que devem ser coerentes, atrativas e escritas com decoro. Quase todos os hinos são acompanhados pela prática precatória ou deprecatória, isto é, uma sentença que recomenda ou desaconselha a exaltação da divindade em evidência (MENANDRO, *Dois tratados de retórica epidítica*, I, I, 333-343).

Mesmo com as informações do gênero no qual se introduz o discurso em foco, Maria Carmen De Vita nos apontou a dificuldade em analisarmos o modelo retórico que Juliano usou para escrever o *Hino à Mãe dos Deuses*. Ao contrário do que ocorre com *Hino a Hélios Rei*, ele não reflete o conteúdo dos manuais retóricos tardo-antigos. Apenas a oração conclusiva, dedicada à Cibele, permitiria que esse texto se encaixasse no gênero dos hinos descrito por Menandro. O restante do discurso se reporta às interpretações filosóficas de dados mítico-religiosos. Três são as questões propostas e desenvolvidas por pelo imperador neoplatônico no seu discurso: o que Átis representa, o que a Mãe dos Deuses simboliza e qual o significado das festividades dedicadas à Cibele. Contudo, a sua obra se divide em mais do que três partes. Podemos citar uma reconstrução histórica da introdução do culto à Mãe dos Deuses na Grécia e no Império Romano, a presença de uma ampla digressão cosmológica, bem como a descrição de práticas ascéticas e alimentares associadas a tal culto (DE VITA, 2010, p. 157-158).

O hino juliânico se insere numa vertente consolidada que discute a exegese da história de Átis e Cibele. Todavia, o nosso personagem se distingue por possuir uma estratégia hermenêutica original. Posto que se afasta da exegese porfiriana, a qual constitui uma perspectiva naturalista do mito, Juliano confere ao culto à Mãe dos Deuses um estatuto de mito cosmogônico. Ele estabelece uma equivalência entre Cibele, Reia e Deméter. Essa sobreposição era uma característica comum do neoplatonismo da Antiguidade Tardia e está ligada às funções que cada uma dessas deusas exercia. Por isso, a Mãe dos Deuses é constituída de atributos pertencentes à figura de Reia e, simultaneamente, é correlacionada com os ritos que homenageavam Cibele e Deméter – nesse último caso, como parte dos mistérios de Elêusis –.

Assim, a Mãe dos Deuses constitui uma divindade feminina, multifacetada e que corresponde a mais de uma entidade dentro da religião helênica (DE VITA, 2010, p. 160-164).

O mito de Átis no *Hino à Mãe dos Deuses* age como uma alegoria para a concepção neoplatônica do mundo. Daí a preocupação de Juliano em validá-lo. As cerimônias tradicionais e os rituais presentes nas festividades dedicadas à Mãe dos Deuses simbolizam verdades filosóficas para o imperador. Existiram várias versões do mito de Átis, consideravelmente divergentes e nenhuma delas corresponde exatamente à sua interpretação. A versão de Juliano se aproxima de maneira significativa daquela exposta por seu amigo Salústio. No que tange ao culto à Mãe dos Deuses, compreendemos que ele possui uma longa história. O seu festival era um símbolo da morte e do renascimento, mas no discurso juliânico ele ganha um significado cosmológico e soteriológico. Comentemos como o imperador neoplatônico concebe o mito em questão. Átis é apresentado como o filho de Cibele – afinal, ela é a Mãe dos Deuses – e o seu amante. Em um dado momento, ele abandona a Mãe dos Deuses no céu e desce até a terra onde mantém relações com uma ninfa numa caverna. Tomado pela vergonha da traição e como uma punição estabelecida por Cibele, ele castra a si mesmo e retorna ao céu para se reencontrar com a Mãe dos Deuses. Agora, atentemo-nos para a alegoria estipulada por Juliano (LIEBESCHUETZ, 2012, p. 214-222). Nas palavras de John Hugo Wolfgang Gideon Liebeschuetz:

Juliano interpreta a descida de Átis à terra e o seu caso com a ninfa como uma alegoria da mistura das formas divinas com a matéria terrestre – ou melhor, a causa imaterial mais baixa que subsiste antes da matéria – que a estimulou a se moldar na variedade infinita do nosso mundo. A castração de Átis marca o fim da miscelânea criativa entre o espírito e a matéria, e o retorno do espírito ao céu. Este processo não é um evento definitivo, mas se repete todos os anos com o ciclo do sol (LIEBESCHUETZ, 2012, p. 222).

Declaramos acima que Salústio menciona o culto à Cibele, conteúdo que pode ser diretamente conectado ao *Hino à Mãe dos Deuses*. Como nos disse Fassa, há nessa obra um vínculo intrínseco entre o mito e a prática do culto. Em primeiro lugar, os mitos esclarecem práticas ritualísticas que, a princípio, podem parecer obscuras e de difícil compreensão. Aqui, é perceptível mais uma das influências de Juliano. Salústio traz como exemplo o mito de Cibele e Átis, o mesmo trabalhado por nosso alvo no *Hino à Mãe dos Deuses*. O mito, conforme Salústio, deve ser conectado com a criação do universo ao refletir um processo cosmogônico. Assim como no caso de Átis, o homem caiu do céu, foi separado do divino (associado à Mãe dos Deuses) e permanece num contato próximo com o mundo material (simbolizado pela ninfa). Contudo, a ressurreição de Átis constitui o retorno da alma ao divino. Consequentemente, esse

mito associa a queda com o renascimento. Analisando as festividades dedicadas à Mãe dos Deuses, Salústio compreende que, tal qual o mito, o culto pode ser interpretado alegoricamente. Os cultos permanecem ligados à natureza da alma humana. Os erros cometidos pela alma possuem como causa a sua má interpretação da verdadeira natureza do bem e não porque ela é naturalmente ruim. Sendo assim, a religião e os ritos auxiliam a alma a focar na sua verdadeira natureza, quer dizer, a do bem e, desta forma, ajuda-a a não cometer erros. Então, os ritos focam nos homens e não nos deuses. O divino não é afetado pela ação humana. As orações e os sacrifícios têm a finalidade de libertar o ser humano dos seus pecados e vícios e, portanto, possuem propriedades curativas. Os mitos e os ritos dispõem de mais um elemento em comum: eles aproximam a humanidade do divino mediante a imitação dos deuses e os sacrifícios são rituais que buscam unir o homem e as divindades (FASSA, 2012, p. 14-16). Ao levarmos esses pontos em conta, partimos para a exploração da sátira *Os Césares*.

1. 5. *Os Césares*

O nome *Os Césares*, por meio do qual essa sátira é ordinariamente conhecida, constitui o subtítulo da obra juliânica. Na sua forma original, ela foi intitulada pelo nosso objeto de estudo como *O banquete* ou *Cronia (As Saturnálias)*. O conteúdo desse texto diz respeito a um drama satírico, com personagens convencionais, porém, dotado de uma tônica característica do século IV. As Saturnálias, festividade durante a qual Juliano redigiu esse conteúdo, ocorria por volta de meados de dezembro e eram dedicadas ao deus Cronos (LACOMBRADÉ, 2003c).

Existe um debate no que tange à datação desse discurso. Wright (1913b) argumentou que o texto foi composto na cidade de Constantinopla, em 361. Já Lacombrade (2003c) expôs que a sátira teria sido confeccionada entre os dias 15 e 17 de dezembro de 362. García Blanco (1982b) apoiou a proposta do francês. Concordamos com a afirmação do tradutor da *Les Belles Lettres*. *Os Césares* é uma obra complexa e com inúmeras referências documentais. Se Juliano se tornou o único governante do Império em 3 de novembro de 361 e chegou à Constantinopla em 12 de dezembro do mesmo ano, é duvidoso que ele tivesse tido o tempo de elaborar essa sátira nesse período. No mais, a matéria religiosa que o compõe pode ser concatenada àquela presente nas cartas de número 84 a 89, pertencentes ao arco temporal de 362 e 363, quando ele esteve na cidade de Antioquia. Somamos outra linha de raciocínio a essa discussão: a formulação de *Os Césares* não pode ter sido distante daquela da sátira *Misopógon*. Pertencente ao ano de 362, esta se desenrolou a partir das críticas dos antioquianos contra o governo de Juliano e constituiu a resposta do nosso personagem para essa população diante do ocorrido.

Os Césares é uma obra alicerçada no caráter e nas práticas políticas dos imperadores que a integram. Nela, a vitória alcançada por Marco Aurélio ao imitar a divindade corrobora a noção de que Juliano era um bom governante por seguir o seu exemplo. Quanto ao destinatário desse discurso, os tradutores supracitados concordam que essa sátira foi dedicada a Salústio.

Em termos de transmissão e receptividade, Rowland Smith externou que, no ano de 1580, *Os Césares* foi traduzido pela primeira vez por Balthasar Grangier na mesma cidade onde ocorreu a proclamação de Juliano como Augusto, isto é, Paris. Depois dessa tradução, seguiram-se outras incontáveis em várias línguas modernas. Sem sombra de dúvidas, essa obra foi a mais difundida dos escritos que temos do imperador neoplatônico. Na língua inglesa, a primeira tradução foi efetuada em 1784 por John Duncombe. Ainda no século XVIII, deparamo-nos com o *Dicionário Filosófico* de Voltaire, no qual Juliano foi retratado pelo autor como um herói filósofo, um indivíduo livre de qualquer tipo de fanatismo e tolerante quanto aos cristãos. Nesse sentido, ele encarnava um arquétipo de tolerância iluminada, quer dizer, de um governante cujas ações se alicerçavam na razão. Nada mais adequado ao período marcado pelo Iluminismo (SMITH, Rowland, 2012, p. 283-309).

Sob a perspectiva do gênero textual ao qual essa documentação pertence, Robert Henning Webb (1912) tratou das pesquisas historiográficas voltadas para a compreensão da origem do termo *satura*. Esse autor buscou entender a gênese desse vocábulo e qual o momento em que ele passou a ser associado à literatura que concebemos na contemporaneidade como sátira romana. É lamentável a conclusão de que é impossível para os acadêmicos identificar a raiz desse termo. O que se pode afirmar diz respeito aos elementos básicos formadores da sátira romana, aparentemente decorrentes do desenvolvimento natural de um gênero dramático que teria sofrido adaptações e acréscimos pelas contingências históricas e foi transformado por algum poeta numa forma literária distinta: a sátira.

Joel Relihan abordou a sátira em versos como um gênero textual típico entre os romanos. A sátira menipeia, categoria a qual pertence *Os Césares*, foi uma manifestação greco-romana e os seus primórdios remontam ao século III a.C. Conforme esse autor: “a essência da sátira menipeia é uma fantasia sobrenatural na qual um experimentador ingênuo viaja para um reino impossível, a fim de aprender que a verdade não pode ser encontrada nas bordas do mundo, mas em casa e sob os próprios pés” (RELIHAN, 2005, p. 109-110). A obra se transfigura em algo mais sólido quando o seu autor é o narrador e, ao mesmo tempo, um dos atores da sua própria peça. Acredita-se que Luciano de Samósata (125 – 181) tenha influído na redação de Juliano dado a concentração do teor cômico nos personagens em detrimento da figura do autor/ator. Logo, o redator não é aquele que causa os risos do público. Há um estilo

enciclopédico em *Os Césares* quando da apresentação dos imperadores que teriam tido parte no banquete. Esse é um traço recorrente em certas tradições tardo-antigas da sátira menipeia. Constatamos ainda que a vitória implícita do imperador estoico – a votação dos deuses se deu de forma secreta, o vencedor não foi anunciado abertamente e os governantes que competiram permaneceram todos sob a tutela de um deus – é uma marca da sátira menipeia por manter a dúvida no ar.

Além do gênero satírico, é perceptível nesse discurso a presença superficial do gênero do banquete. Essas duas categorias literárias são marcadas pela combinação da seriedade com a comédia. Na maior parte dos casos, os personagens são apresentados sumariamente e as passagens das cenas são tidas como descuidadas e repetitivas. *Os Césares* revisa a imagem dos principais governantes romanos até o século IV. Para tal, o nosso personagem teria se apoiado nos escritos de Plutarco (46 – 120) – no que tange às vidas de Alexandre, o Grande (356 – 323 a.C.) e Júlio César (100 – 44 a.C.) –, Suetônio (69 – 141) – no caso das dinastias júlio-claudiana e flaviana – e na *História Augusta* – para os dados dos imperadores pertencentes aos séculos II e III. A relevância dessa sátira para Juliano decorre dos seus ideais helênicos e neoplatônicos, da sua concepção de *basileía* e do perfil moral daqueles governantes com os quais o nosso personagem deve competir. Os grandes nomes imperiais são trabalhados por ele de acordo com as suas obras, objetivos e virtudes que exemplificam os seus atos, estilo que se aproxima do modelo dos panegíricos (GARCÍA BLANCO, 1982b).

No que corresponde aos autores da antiguidade nos quais Juliano teria se baseado, Barry Baldwin nos chamou a atenção para a relevância das biografias de Plutarco. Por outro lado, ele defendeu que o imperador neoplatônico teria utilizado obras em grego e latim para a formulação da sátira, posto que ele tinha acesso a ambas as línguas, embora tenha sido educado na *paideía* grega (BALDWIN, 1978, p. 453-456). Roger Pack procurou estabelecer um vínculo entre dois discursos de Juliano, *Os Césares* e *Hino a Hélios Rei*, em virtude da sua vontade expressa de se unir a Mitra. Conforme Pack, o espaço físico do banquete apresentado na sátira reflete o local identificado pelo nosso personagem onde ocorreria a migração das almas humanas depois da morte (PACK, 1946, p. 154). Bidez (2012) nos trouxe a informação de que, quando Juliano confeccionou *Os Césares*, ele já havia recebido notícias sobre os presságios da sua morte diante do inimigo persa. Nesse sentido, o seu encontro com Mitra exposto na sátira pode simbolizar como ele imaginava o momento da sua passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos.

Agora, falemos do conteúdo dessa sátira. Ela se inicia com o convite feito por Rômulo aos governantes romanos e aos deuses para que eles comparecessem a um banquete em consagração a Cronos. O propósito do evento é exposto por Quirino: a eleição do melhor

imperador entre os presentes, a ser recompensado com a sua elevação aos deuses. Pouco a pouco, a partir da ordem cronológica referente à sua atuação no Império, esses homens se pronunciam diante dos deuses. Constatamos a presença de figuras históricas desde Júlio César até Constantino e o tom jocoso de Sileno é manifesto em cada uma dessas entradas. Otaviano (27 a.C. – 14 d.C.)²⁰, Trajano (98 – 117) e Adriano (117 – 138) são caçoados pelas suas ações e aparências, bem como Tibério (14 – 37) e Nero (54 – 68) o são pelos seus crimes ou vícios privados. O único desses personagens que foge às críticas de Sileno é Marco Aurélio. Selecionados os competidores, Héracles reivindica a presença de Alexandre. Permanecem na disputa Alexandre, Júlio César, Otaviano, Trajano, Marco Aurélio e Constantino I. Abre-se um espaço para que eles possam realizar um breve discurso e definir, a pedido dos deuses, os preceitos que guiaram a sua conduta em vida. Alexandre foi guiado pelo desejo de conquistar tudo, Júlio César queria se tornar vitorioso em todos os sentidos, Otaviano almejou governar com excelência, Trajano aspirou imitar Alexandre, Marco Aurélio fundamentou suas atitudes no exemplo divino e Constantino I sacrificou tudo perante as suas paixões. Por fim, o discurso se encerra com a vitória implícita de Marco Aurélio.

Alexandropoulos nos apresentou *Os Césares* como uma sátira cujo mote foi promover as opiniões políticas do nosso personagem. O jogo entre as perguntas e as respostas elaboradas por Juliano estabelece uma estratégia por parte do orador em prol do convencimento da sua audiência. A oscilação do discurso indireto para o discurso direto, e vice-versa, faz parte dessa tática e nos direciona à dialética platônica pela forma como Sileno conduz a audiência (ALEXANDROPOULOS, 2015, p. 109-112). É plausível que, inspirado nos mitos de Platão, Juliano tenha tentado usar a comédia para dialogar com o seu público e lhe transmitir uma séria lição: como o imperador romano ideal precisa se portar e quais as virtudes deve possuir (SMITH, Rowland, 2012, p. 281).

Na finalização da sátira, cada governante apresentado permanece sob a tutela de um deus. Os grupos formados são: Alexandre e Héracles, Otaviano e Apolo, Marco Aurélio com Zeus e Cronos, César com Áries e Afrodite, Trajano e Héracles. Porém, Constantino I é relegado à Luxúria e se une a Jesus, aquele cuja promessa é perdoar todos os pecados. Lacombrade (2003c) nos apresentou outros pormenores, como a aprovação silenciosa de Sileno diante de Cômodo (117 – 192) e Heliogábalo (218 – 222), sectários de Mitra. Ou a defesa de Cláudio, o Gótico (268 – 270) e Aureliano (270 – 275) pelo deus Sol. Diocleciano (284 – 305) recebe homenagens por ter conduzido o Império sob a proteção da divindade mitraica e o nosso

²⁰ Chamamos a atenção para o uso cômico do nome Otaviano na designação do imperador Augusto (63 a.C. – 14 d.C.).

personagem se encontra filiado a Hélios Rei. A aparição de Cronos vai além das festividades. Ele representa o Tempo Infinito nos princípios mitraicos e na obra de Jâmblico. A valorização do mitraísmo em *Os Césares* se contrasta com a deformação do cristianismo e da imagem de Constantino I. Com essas explanações em mente, voltemo-nos para o segundo hino redigido por Juliano.

1. 6. Hino a Hélios Rei

O *Hino a Hélios Rei* foi confeccionado no final de dezembro de 362, em comemoração às festividades dedicadas a Hélios. Na Grécia Antiga, o culto a Hélios não teria sido tão popular. Foi com o helenismo, os estoicos e os neoplatônicos que esse deus começou a ser identificado com outros, como Apolo e Zeus, atingindo grande relevância na Antiguidade Tardia. A sua importância enquanto criador e deus supremo do universo se desenvolveu por meio das religiões orientais. Com os sírios, Hélios passou a ser associado à *aníkētos*, em grego, e *invictus*, em latim. A partir do século II, ele foi nomeado Mitra. Ao longo do tempo, Hélios tomou o lugar de Júpiter enquanto protetor do Império Romano e dos imperadores. O seu culto teve força até a conversão de Constantino I, pois, associado à astrologia e aos sacerdotes orientais, chamados pelos gregos de caldeus, dizia-se que o Sol dava aos imperadores no dia do seu nascimento as qualidades necessárias para governarem. A prática de chamar Hélios de rei ocorreu desde o século I. Nesse sentido, Juliano teve a intenção de demonstrar que os demais deuses helênicos seriam diversas formas de um mesmo deus: Hélios. O seu discurso, inspirado no sistema neoplatônico de Jâmblico, é dividido em três principais partes: origem e substância de Hélios, as suas virtudes e os bens dados por ele aos homens (GARCÍA BLANCO, 1982b).

Desejamos inserir um adendo quanto à ideia de conversão. Essa palavra remete a dois significados: o de retorno e o de mudança de direção. Em sua concepção filosófica e religiosa, conversão quer dizer mudança de pensamento, seja uma simples alteração de opinião ou uma transformação completa da personalidade de um indivíduo. Há, ao mesmo tempo, uma ideia de retorno às origens e uma ideia de renascimento. Na Antiguidade, a conversão estaria intimamente associada às esferas políticas e filosóficas, e não necessariamente à religião, visto que esta era consideravelmente tolerante e admitia a prática de diferentes ritos e cultos. Não havia, portanto, uma conversão total e exclusiva do indivíduo (HADOT, 2002).

Foi no domínio político, especialmente na democracia ateniense, que a conversão ganhou força com a tentativa de mudar a opinião de um adversário, política ou juridicamente, utilizando-se da retórica e da arte da persuasão. A conversão mais radical e menos difundida

era a filosófica. Ela também era política na medida em que, no platonismo, para que a cidade pudesse ser transformada era necessário transmutar os homens. Assim, somente o filósofo era capaz de alcançar uma conversão real. Posteriormente, incluindo a filosofia neoplatônica, o ato de conversão focará muito mais no indivíduo em si, resultando numa mudança completa de hábitos, desde a alimentação até a vida moral. A conversão atingia o seu ápice de metamorfoses quando o equilíbrio entre o humano e o divino era rompido, isto é, no cristianismo e no judaísmo. De certa forma, sob o ponto de vista sociológico, a conversão implica no afastamento de um determinado ambiente social e na inserção do indivíduo em uma nova comunidade (HADOT, 2002). A questão das práticas alimentares está presente nas seções de número 174 a 178 do *Hino à Mãe dos Deuses*, onde Juliano descreve os alimentos que devem ser consumidos ou evitados ao longo das festividades dedicadas a essa deusa: “É-nos, portanto, proibido o uso de sementes de plantas, mas é-nos permitido o uso de frutas e vegetais, não daqueles que se encontram ao nível do solo, mas daqueles que dele se erguem para ficar no ar” (JULIANO, *Hino à Mãe dos Deuses*, 175d).

Retomemos o hino juliânico dedicado a Hélios. Complemento do *Hino à Mãe dos Deuses*, que versa no tocante à criação do mundo material e da humanidade em si, o *Hino a Hélios Rei* é constituído essencialmente pela origem dos deuses inteligíveis e inteligentes (LIEBESCHUETZ, 2012, p. 215). Nele, o nosso personagem realizou algo altamente inovador. Ele superou dialeticamente as tradições religiosas greco-romanas e orientais, sob a luz de um monoteísmo solar, recorrendo aos conceitos e à linguística do neoplatonismo do século IV. Todavia, De Vita nos alertou que seria precipitado reduzir o pensamento filosófico de Juliano ao sistema metafísico exposto no *Hino a Hélios Rei*, representante de uma forma intelectualizada e complexa da religião solar. A importância extraordinária que Hélios adquire nesse discurso não se reflete nos demais documentos grafados pelo imperador, nos quais outras divindades, de certo modo associadas ao deus Sol, ambicionam uma posição de absoluta centralidade metafísica. Diga-se de passagem, Cibele é uma amostra disso (DE VITA, 2010, p. 156).

Não concordamos com a ideia de um monoteísmo da parte de Juliano expressada pela autora suprarreferida, e sim com Rowland Smith. Ele afirmou que seria uma distorção considerarmos a religião do imperador neoplatônico como monoteísta. Igualmente, não teria sido a intenção do governante a criação de uma igreja helênica baseada num monoteísmo neoplatônico enquanto rival da igreja cristã (SMITH, Rowland, 1995, p. xv). Reconhecemos a centralidade de Hélios-Mitra no pensamento do nosso personagem, mas, em momento algum

Juliano deixou de se identificar com os demais deuses dos panteões da Grécia e do Império Romano.

Dito isso, o deus intelectual Hélios era uma referência ao deus Sol persa, Mitra, muito mais do que uma alusão a Apolo, o deus Sol greco-romano. O culto mitraico teria surgido entre os romanos por volta do século I a.C. Inicialmente, ele teve menos repercussão do que os cultos de Ísis, Serápis e Cibele. Para os romanos, o culto de Mitra estava ligado aos ideais de pureza, devoção e autocontrole. Os seus devotos eram ensinados a lutar contra os poderes do mal, recebiam uma disciplina moral severa e a recompensa que obtinham após a sua morte era a de ser tão puros quanto os deuses a quem ascendiam. Juliano teria sido iniciado nos Mistérios de Mitra e a rigorosa disciplina desse culto era profundamente atrativa para alguém que recebeu uma educação a princípio cristã, com um ensino tão similar em termos de disciplina. O Princípio Supremo, para Juliano, assim como para Plotino (205 – 270) e Jâmblico, era o Uno ou o Bom, responsável por presidir o mundo inteligente, governado pelos deuses inteligentes. Jâmblico foi quem inseriu na filosofia neoplatônica o mundo intermediário dos deuses inteligentes. Portanto, Hélios era o deus supremo e o centro desse mundo dos deuses inteligentes, responsável por conceder a inteligência e as forças criativas e unificadoras – obtidos por meio da sua contraparte transcendental – para os demais deuses inteligentes. A terceira parte dessa tríade é o mundo da percepção sensorial, regido pelo Sol, a parte visível de Hélios (WRIGHT, 1913a).

O que diferencia a tríade de Juliano de outras tríades neoplatônicas é a hierarquia dos três sóis em três mundos, além da importância que ele dá para o mundo intermediário, morada de Hélios-Mitra. Ele é, concomitantemente, o deus inteligente e o Sol visível. Hélios é o elo que une a tríade ao agir como mediador e unificador. Apesar da forte influência mitraica, Juliano deixa clara a sua tentativa de reviver os deuses helênicos, utilizando no seu texto os nomes das divindades gregas, romanas e orientais. A referência a esses deuses não seria um problema para a supremacia de Hélios. São citados: Zeus, Hélios, Hades, Oceano e Serápis. Zeus possui um papel de força criativa que atua junto a Hélios. Atena é a manifestação da premeditação inteligente dele, Dioniso é o veículo dos pensamentos mais justos e Afrodite um princípio que emana do deus. Desse modo, todos os deuses gregos, romanos e egípcios têm um papel nas diferentes manifestações de Hélios. Os deuses menores são considerados como demônios²¹ e forças mediadoras (WRIGHT, 1913a). O problema da localização metafísica de Hélios que Juliano propõe no seu discurso torna-se uma ocasião para a incorporação de ideias

²¹ Demônios são divindades subalternas ou uma emanção dos deuses primários e secundários. A sua natureza é divina, mas, por emanarem dos deuses e não serem iguais a estes, são falíveis. Do ponto de vista cristão, constituem seres essencialmente ruins (ROCHEFORT, 1957).

complexas nesse hino. Entre elas, questões relativas aos níveis de realidade presentes no universo neoplatônico: o Uno, o Intelecto, a Alma e o mundo físico. Todas as observações detalhadas nesse texto demonstram como Juliano é capaz de se lembrar e de fazer uso de elementos complexos e sofisticados da metafísica neoplatônica, notadamente da corrente de Jâmblico, quando e na medida em que atendem aos seus propósitos particulares (SMITH, Andrew, 2012, p. 229-233).

Polymnia Athanassiadi almejou demonstrar que Juliano era um adepto do mitraísmo e que o seu *Hino a Hélios Rei* traz luz a alguns aspectos teológicos importantes dessa prática. O mitraísmo envolve uma parcela de mistério. A iniciação no culto era um dos pré-requisitos para poder adorar a Mitra. Exatamente por esse motivo, aquilo que sabemos do mitraísmo foi obtido por meio das inscrições relacionadas aos votos assumidos pelos iniciados, da iconografia e das informações sutis presentes nos escritos dos seus adeptos. Nesse último sentido, a obra de Juliano é riquíssima. A linha de raciocínio do imperador em *Hino a Hélios Rei* é bastante complicada, posto que ele usa um vocabulário neoplatônico extensivamente. Entretanto, a autora foi capaz de estabelecer alguns critérios para dizer quais são os elementos mitraicos correntes no texto juliânico. Ele acreditava que o conhecimento teológico era revelado à humanidade através de profetas divinamente inspirados. Logo, quando ele lamenta no início desse hino por não ter tido a sorte de ser um profeta, porém um mero governante, incapaz de alcançar os tesouros da sabedoria, admite não se considerar capaz de fazer alguma contribuição teológica original. Ainda assim, como governante, ele teria sentido a obrigação de mostrar certa unidade e coerência de uma prática que assumiu inúmeras facetas na Antiguidade Tardia. Dessa forma, Athanassiadi afirmou que qualquer referência não platônica, quer dizer, ausente nos escritos de Jâmblico ou Proclo (412 – 485), possui grandes chances de aludir ao mitraísmo. Dito isso, as menções explícitas do platonismo não são irreconciliáveis com os princípios mitraicos. Afinal, Juliano é conhecido pelo seu sincretismo sistemático e cuidadoso (ATHANASSIADI, 1977, p. 360-363).

O discurso dedicado a Hélios é fundamental para reconstruirmos a concepção do *princeps* e do seu papel no governo do Império, inserido numa visão neoplatônica do universo, um microcosmo diversificado e composto por um aglomerado de línguas, culturas e religiões. De Vita afirmou que o principal objetivo do nosso personagem ao redigir o *Hino a Hélios Rei* foi reafirmar, dentro de uma visão neoplatônica, unitária, harmoniosa e coesa, num universo governado por Hélios, a excepcionalidade histórica, a superioridade política e a experiência do Império Romano. Devemos lembrar que no intervalo da escrita desse discurso Juliano estava prestes a enfrentar a Pérsia, o que o leva a reconfigurar o papel do imperador no texto por meio

de um contraste com a concepção cristã da linha eusébio-constantiniana. O *princeps* é um emulador e filho da divindade governante do cosmos: Hélios. O hino apresenta uma justificativa metafísica, cosmológica e teológica para demonstrar que numa corrente dependente de Hélios como unificador e mediador, Juliano é o seu último elo. Por meio dele, o microcosmo do Império é identificado e unificado (DE VITA, 2017/2018, p. 457-483).

Encerramos este subtópico e o Capítulo I da nossa Dissertação com o raciocínio de John Dillon (1998-1999, p. 115). A apresentação de Juliano dos raios solares, como o elo perfeito que liga o mundo imaterial ao mundo sensível, constitui um exemplo da sobreposição que ele faz da teoria aristotélica e das influências mitraicas e teúrgicas dos mistérios caldeus. Essa é uma combinação singular e particular. Como o próprio Juliano alega, ele não foi um grande filósofo. Contudo, ele tampouco foi ingênuo. O imperador soube usar o seu conhecimento filosófico e teúrgico pragmaticamente a favor dos seus objetivos.

CAPÍTULO II – CONTEXTUALIZAÇÃO POLÍTICO-CULTURAL DO IMPERADOR JULIANO

O escopo deste capítulo é retratar o contexto político-cultural do imperador Juliano em prol de compreendermos as particularidades desse homem. É manifesto que seria impossível trabalharmos com todas as conjunturas do século IV e, por essa razão, debruçamo-nos sobre as temáticas de maior relevância para a escrita desta Dissertação. Nas próximas páginas, vislumbraremos fundamentos acerca do cristianismo, do helenismo, das medidas governamentais do nosso personagem, da *paideía* na qual ele foi educado e do neoplatonismo teúrgico da linha de Jâmblico ligado aos mistérios orientais. Seleccionamos os principais pontos que se manifestaram na figura de Juliano e que são vitais se desejamos interpretar os seus pensamentos e as suas ações.

2. 1. O século IV: os cristianismos, o helenismo e as medidas governamentais do imperador Juliano

No século IV, período marcado pela intenção de se estabelecer uma ortodoxia cristã, o cristianismo era dividido internamente em várias vertentes. Das principais temáticas discutidas, defrontamo-nos com os debates em torno do dogma trinitário e da natureza de Cristo. Em simultâneo, verificamos interferências cada vez maiores por parte dos imperadores nas contendas cristãs, sobretudo no que tange aos sínodos e concílios, estabelecendo um conflito

político-religioso. Ademais, as disputas entre os bispos e as correntes por eles defendidas não instituíam um mero problema religioso, mas também uma luta por um espaço de poder. É pertinente registrarmos que esse embate ocorreu em todo o território romano. Porém, bem como grande parte dos acontecimentos em torno de Juliano, destacamos a predominância da porção oriental do Império nesse cenário. As interpretações teológicas que conduziram às alterações cristãs no século IV tiveram o seu início no século III. Os encontros eclesiais ocorriam em âmbito regional (sínodos) e em ocasiões de maior magnitude (concílios). Nesses cenários, versava-se quanto a tópicos básicos, como o calendário litúrgico e as regras monásticas, e matérias complexas, tais quais as querelas teológicas. Constantino I foi o primeiro governante a interferir na procura de uma unidade cristã ao visar, similarmente, uma unicidade imperial. A partir de então, os membros do clero procuraram ganhar o apoio e o favor do imperador vigente (PAPA, 2013, p. 26-48).

No século em que viveu o nosso personagem, temos como exemplo das correntes em disputa os sabelianistas, apolinaristas, donatistas, nicenos, arianos, entre outros grupos. Destes, focalizamos na polêmica nicena e ariana, sendo que esta última foi a vertente apoiada por Constâncio II e na qual Juliano foi educado. O arianismo surgiu com o presbítero Ário (256 – 336), um homem proveniente de uma família abastada e instruído na cultura clássica, cuja atuação principal se deu na igreja de Báucalis, localizada em Alexandria. Ário se serviu dos ensinamentos religiosos e filosóficos para argumentar que o deus cristão era único e, à vista disso, Cristo, a despeito de ter a sua natureza considerada como semelhante a dele, possuiria um menor grau de hierarquia conforme a disposição trinitária. Já a linha nicena se iniciou com Atanásio de Alexandria (295 – 373), em oposição ao arianismo, e preconizava a consubstancialidade entre o pai e o filho. Dos nomes que surgem na biografia do imperador Juliano, Basílio de Cesareia, Gregório Nazianzeno e Gregório de Nissa (335 – 394) apoiavam o cristianismo niceno. Recordamos que os grupos aos quais aludimos continham mais subdivisões internas (PAPA, 2013, p. 52-65). Eis a opinião pessoal de Juliano acerca dos cristãos retratada na *Carta 89a*, destinada a Teodoro:

É verdade, essas pessoas são religiosas em certo sentido, já que o deus que elas honram é na verdade o deus muito poderoso e muito bom que governa o mundo sensível e que nós mesmos reverenciamos, eu sei, sob outros nomes. Portanto, acho bastante natural que permaneçam fiéis às suas leis. Sua única falha é que, embora procurem satisfazer seu deus acima de tudo, eles não servem, ao mesmo tempo, aos outros deuses. Os gentios, treinados como estão para praticar essa aberração por sua ostentação bárbara, acham que estes últimos só são bons para serem incluídos em nossa religião (JULIANO, *Carta 89a*, 454a).

Por outro lado, temos que a cultura grega sobreviveu num Império que gradualmente se tornava cada vez mais cristão. Não obstante, a religião helênica estava longe de desaparecer e o helenismo permanecia vivo, respondia e se adaptava aos espaços ocupados pelo cristianismo. Não nos esqueçamos que, a princípio, a rivalidade em torno dessas duas religiões configurava uma visão cristã. Coexistir com outros cultos, fossem eles populares ou não, era uma constante na perspectiva helênica. Sublinhamos que, no arco temporal em que se insere a nossa pesquisa, o governo central escolhia uma religião oficial, porém, as tradições locais persistiam. O helenismo ofereceu, por intermédio da sua linguagem, dos seus mitos e das suas imagens, os meios para que essas tradições pudessem se expressar de maneira articulada e universal. Dos imperadores romanos da Antiguidade Tardia, Juliano foi o mais enérgico no seu posicionamento religioso e, conforme Glen Warren Bowersock, isso se deve justamente à educação cristã por ele recebida. Afinal, o nosso alvo cresceu imerso nessa dicotomia difundida pelo cristianismo, embora tenha optado por defender o lado oposto desse conflito (BOWERSOCK, 1990, p. 6-9).

Desde o final da República, os cidadãos romanos mais instruídos estudavam a língua grega e tiveram as suas ideias políticas alicerçadas nos conceitos gregos. Na transição entre a República e o Principado, o filelenismo se intensificou. Identificamos duas vertentes helênicas, isto é, a macedônica e a ateniense. Esta segunda corrente foi aquela seguida pelo imperador Juliano (FOUQUET, 1981, p. 193-194). O interesse dele pelo helenismo remonta à sua adolescência e foi fruto de uma educação marcada pelo estudo dos autores gregos, em especial os do período clássico. Essas lições moldaram as suas ideias políticas, religiosas e morais. Pierre Huart pesquisou a formação helênica do imperador neoplatônico, a sua constituição e como ela inspirou e orientou tanto os seus escritos quanto as suas ações. De acordo com esse autor, Juliano deixa claro o tempo todo na sua obra que ele não pretende estabelecer um culto totalmente novo, mas sim enriquecer detalhes pré-existentes na religião helênica tradicional, permanecendo fiel à educação clássica por ele recebida. Nas palavras de Huart, o seu helenismo representaria um *retorno às fontes*, sobretudo tratando-se de Platão, da sua definição do governante ideal (o filósofo) e da preponderância da justiça (HUART, 1978, p. 100-114). Em tese, o helenismo representava para ele a verdade e a civilidade. Os eleitos dos deuses não eram os judeus ou os cristãos, e sim os helênicos salvos pela filosofia (CRISCUOLO, 1986, p. 274). Ser um grego, isto é, falar grego e compartilhar da cultura grega era basilar na busca pela compreensão da natureza divina. Foi através da linguagem grega que o divino melhor revelou a sua essência e a combinação entre os costumes gregos e as práticas romanas era externalizada, para Juliano, por meio da figura da Mãe dos Deuses (ELM, 2012b, p. 120).

Doravante, desejamos tecer certos comentários sobre a legislação do imperador Juliano. Como bem explicitou Jean-Michel Carrié, as leis romanas da Antiguidade Tardia eram divulgadas nos mais diversos formatos. Temos aquelas presentes no *Código Teodosiano*, as que foram redigidas por funcionários administrativos a pedido do governante e casos como as cartas de número 54, 61c, 75b e 136b, escritas pelo próprio Juliano, sendo que as três últimas possuem outras versões do seu conteúdo no código que acabamos de referenciar. É interessante notarmos que, inobstante as mãos que elaboraram essas leis, elas enunciavam a vontade do imperador e assumiam imediatamente um valor executável (CARRIÉ, 2009, p. 177). Os escritos imperiais eram lidos em voz alta, como se o governante estivesse presente, falando, respondendo e ordenando. Interromper essas leituras ou modificar e destruir de qualquer forma tais documentos era o pior crime que se poderia cometer. Ademais, essas leis eram expostas nos muros das cidades onde quaisquer indivíduos teriam acesso a elas, de forma que não fossem capazes de alegar ignorância (ELM, 2012b, p. 70).

As reformas religiosas e civis de Juliano não podem ser analisadas separadamente. As noções helênicas do nosso personagem levavam a uma centralidade da cidade – a *pólis* – no seu programa governamental e os seus planos pretendiam uma revalorização das municipalidades diante de um poder burocratizado e centralizado desde a administração constantiniana. Se a *pólis* configurava a alma do helenismo, era preciso salvar as cidades em prol da salvação do Império. É manifesto que o imperador neoplatônico tinha a consciência do porquê de certas instituições terem perdido o seu prestígio ou sido substituídas até o século em que ele viveu. Logo, as suas reformas buscaram atualizar essas organizações para que elas se adaptassem às necessidades do seu tempo. Outrossim, as mudanças políticas propostas foram dramáticas e os seus contemporâneos focaram as suas reações nessas disparidades (SCAIFE, 2017, p. 112-113).

Evoquemos que, antes de iniciar as suas reformas helênicas, o imperador Juliano teve que angariar apoio político para o seu projeto e se cercar de homens da sua confiança, livrando-se de oportunistas e bajuladores. Após a sua proclamação como Augusto, no período que antecedeu a morte de Constâncio II, entre fevereiro de 360 e novembro de 361, ele se preocupou com a renovação do seu consistório, isto é, com aquelas pessoas capazes de auxiliá-lo administrativa e militarmente e nas quais ele confiava. Foi nesse arco temporal que Salústio recebeu o cargo de prefeito do pretório da Gália. Depois, quando declarado único governante do Império Romano, Juliano tratou de se rodear de uma comunidade de helênicos, filósofos e intelectuais não cristãos. Temos acesso a cartas nas quais ele convida essas pessoas para a sua corte, como as de número 26, 32, 34 e 46. Esses homens não assumiram nenhuma função administrativa ou militar e atuaram como seus conselheiros espirituais, o que não significa que

os conselhos deles não tivessem um alcance político. Podemos afirmar que a comunidade helênica almejada por Juliano se concretizou parcialmente, visto que filósofos recusaram o seu convite – acreditando que o seu papel exigia o ato de abster-se da vida pública – e o grupo se dividia internamente devido às diferentes concepções de poder que possuíam (CALTABIANO, 2009).

Vejamos o convite de Juliano para que Eustácio se unisse a ele em sua corte:

Na verdade, letrado e filósofo como tu és, tu não podes ignorar o que vem depois dessas palavras, e tu me tens como amigo, se ambos formos bons homens. Para ti, pelo menos, eu afirmo sem hesitação que tu o és; quanto a mim, calo-me: só posso dar aos outros a impressão de que também o sou... Um deus benevolente te conduzirá com a ajuda da virgem Enódia, e o transporte público porá à tua disposição, se tu quiseses usar, uma carruagem e dois cavalos de reserva (JULIANO, *Carta 34*).

Entendemos que as leis eram sagradas para o nosso objeto de estudo e que ele as considerava como a representação suprema do plano divino. Nem mesmo o imperador estaria acima delas. Isso posto, é perceptível que a legislação juliânica foi amplamente marcada por uma tentativa de reestabelecer e recuperar a posição dos senadores municipais e das suas cúrias. O governante se preocupava com questões como a autonomia das cidades romanas, os direitos dos senadores municipais e a sua fuga dos encargos inerentes a essa magistratura, o perdão de antigas dívidas, a função dos decuriões, os altos impostos e o mau uso do *cursus publicus*. Os decuriões faziam parte da camada mais alta das aristocracias locais e a sua posição era vitalícia, hereditária e submetida a uma série de obrigações e encargos. Eles ganhavam determinadas vantagens quando entravam para as cúrias como senadores municipais, porém, a sua liberdade era limitada, visto que precisavam da autorização do governador local para deixarem as suas comunidades. Havia uma hierarquia dentro dessa magistratura e aqueles pertencentes às posições mais baixas eram os que mais sofriam. Os encargos não eram proporcionais à riqueza de cada decurião e os menos abastados não conseguiam entrar para as cúrias, pois um dos critérios exigidos para tal era a posse de propriedades prediais. Na dinastia constantiniana, as posições nas cúrias foram usadas como ponto de partida para se conseguir um lugar entre os funcionários públicos do Império. Aqueles que o conseguiam se desvinculavam das suas cidades de origem e dos impostos municipais, daí Juliano ter retirado essa isenção dos oficiais governamentais de origem curial (CARVALHO, 1995; CARVALHO, 1996).

Os problemas com os decuriões se iniciaram no século II, quando eles passaram a enfrentar dificuldades financeiras e tinham cada vez menos meios para suportar os altos encargos exigidos pela sua posição social. No século IV, eles se intensificaram. Tornou-se

difícil recrutar novos decuriões e, conseqüentemente, a arrecadação municipal foi afetada num período de grandes gastos governamentais. Testemunhou-se o aumento da burocracia, do número de funcionários públicos, da quantidade de províncias e das despesas na manutenção do exército numa época de conflitos internos e externos. Na tentativa de reverter essa situação, Juliano promulgou nove leis voltadas para a administração municipal e outras dezoito sobre as cúrias e os decuriões. Nelas, encontramos temáticas como: a definição de punição para os decuriões que adulterassem as contas públicas municipais e estivessem envolvidos em esquemas de corrupção; a ordem de que todos os contadores deveriam pertencer às camadas menos abastadas dessa magistratura; as penalidades para os funcionários imperiais que ocupavam seus cargos de forma indevida; as restrições para o uso do *cursus publicus*; a permissão para o pagamento dos encargos em espécie; a definição das devidas atribuições dos governadores provinciais; a diminuição dos impostos e o perdão de dívidas para a categoria dos decuriões; o retorno às cúrias daqueles que fugiram das suas responsabilidades através das ordens clericais cristãs (*Carta 54*, escrita para os habitantes de Bizâncio). Em suma, as suas medidas buscaram reorganizar os papéis e as práticas dos curiais e dos decuriões, a fim de solucionar as adversidades acumuladas desde o século II (CARVALHO, 1995; CARVALHO, 1996).

Miremos a *Carta 54* e a questão dos curiais que abandonavam os seus deveres mediante a ocupação de cargos na igreja cristã:

Devolvemos a vós todos os seus senadores e patrôbulos²², quer tenham adotado a superstição dos galileus, quer tenham recorrido a algum outro subterfúgio para escapar da cúria. Excetuamos, no entanto, aqueles que exerceram cargos públicos em Adrumeto (JULIANO, *Carta 54*).

Relembramos que a restauração das cúrias municipais e a valorização das cidades (ideia de *pólis* supracitada) eram alicerces para a pretensa restauração helênica de Juliano. Entre as funções dos decuriões ligadas à administração municipal, temos a nomeação e a indicação dos médicos e professores públicos. Evocamos que o imperador neoplatônico tinha um interesse singular por essas carreiras, como constatamos na *Carta 75b*, referente à isenção de impostos para os médicos municipais – disposição comum entre os imperadores do período –, e na *Carta 61c*, denominada como lei escolar e sobre a qual entraremos em maiores detalhes no próximo subtópico deste capítulo. Dito isso, externamos o conteúdo da *Carta 75b*:

²² Não temos certeza de quem seriam os patrôbulos. Os tradutores da Editorial Gredos nos fornecem três possibilidades. Eles poderiam ser os filhos dos senadores, opção que pensamos ser a mais adequada para o contexto da *Carta 54*. As outras duas opções dizem respeito aos *patroni* ou aos *protectores* da cidade (GARCÍA BLANCO; JIMÉNEZ GAZAPO, 1982a, p. 101).

A ciência médica presta serviços suficientemente brilhantes para demonstrar que é salutar para a humanidade. Assim, os adeptos da filosofia afirmam com razão que ela emana do céu. É ela quem cura a enfermidade da nossa natureza e as doenças provenientes desta. Por isso, em espírito de justiça e em conformidade com os decretos dos imperadores que nos precederam, ordenamos, em nossa clemência, que daqui em diante vivais isentos dos encargos impostos aos curiais (JULIANO, *Carta 75b*).

Bransburg refletiu acerca do uso que Juliano fez dos instrumentos fiscais a favor da sua restauração helênica. Em primeiro lugar, é essencial compreendermos que o controle da riqueza por parte das diferentes religiões e vertentes que compunham o Império Romano atuava como um vetor de poder e influência. Os membros do clero cristão receberam uma série de isenções fiscais no governo de Constâncio II, nomeadamente aquelas concernentes aos curiais. Havia outras categorias que as recebiam, como os médicos da *Carta 75b* supracitada, funcionários imperiais, soldados e professores. No entanto, raras eram as exceções quanto ao imposto predial básico e foi dele que as igrejas cristãs se viram libertas no governo de Constâncio II. Por sua vez, Juliano ofereceu a mesma dispensa para os templos helênicos, fora o seu suporte financeiro aos cultos tradicionais²³. Em geral, a política fiscal juliânica foi tida pelos autores cristãos e helênicos da antiguidade como moderada. Afinal, ele sabia que impostos altos demais não serviriam a ninguém e, assim como outros governantes da Antiguidade Tardia, reduziu e repartiu muitos dos valores cobrados por todo o território romano. A fiscalização das igrejas, dos templos e das propriedades civis e curiais foi um ponto sensível dentre as suas medidas, mesmo que inúmeros dos seus decretos não tenham sido conservados (BRANSBOURG, 2009, p. 152-154).

Falemos das suas respostas em consideração ao helenismo. A espoliação dos templos helênicos teve início por volta de 330/331, no governo de Constantino I, e prosseguiu com diferentes aspectos e nuances nos anos seguintes. No início, as devastações foram esporádicas e, com o tempo, tornaram-se mais frequentes e realizadas em maior escala. Dos principais bens espoliados elencamos os metais preciosos, como o ouro, a prata e o bronze. Até mesmo o mármore utilizado nas construções dos templos foi roubado. Esses itens eram usados, por exemplo, na construção física ou no financiamento da edificação de Constantinopla e na cunhagem de moedas. No fundo, constatamos que essa questão estava ligada mais a aspectos econômicos do que religiosos. Compreendemos que o embate entre a cultura helênica e o cristianismo cresceu no governo dos filhos de Constantino I. Certos templos foram fechados e

²³ No século IV os três tipos de financiamento para a organização dos festivais tradicionais – o dos templos, o cívico e aquele proveniente da beneficência privada – encontravam-se severamente reduzidos (BRADBURY, 1995, p. 353).

muitos sofreram danos físicos, em especial aqueles localizados no oriente (ARCE MARTÍNEZ, 1975, p. 202-206).

Nesse sentido, as ações de Juliano foram além da reconstrução ou construção dos templos helênicos. As suas recomendações estavam ligadas à restituição dos bens para os seus locais de origem e à autorização para a realização dos ritos tradicionais nas propriedades que haviam sido fechadas. Essas providências deveriam ser executadas de forma ordenada e com os menores gastos possíveis. Um caso à parte foi a tentativa falha do imperador neoplatônico de reconstruir o templo dos judeus, localizado em Jerusalém. Alípio, amigo de Juliano e para quem este endereçou a *Carta 9* e a *Carta 10* das nossas documentações, era o encarregado dessa tarefa. Averiguamos que esse templo se encontrava completamente destruído e um novo edifício dedicado a Júpiter havia sido construído no mesmo local. Dessa forma, a reconstrução da obra judaica requereria um esforço considerável e envolveria altas despesas. O ponto econômico era crucial num momento em que Juliano estava prestes a marchar contra os persas e precisava administrar grandes expensas militares. Essa questão foi resolvida com vultosas doações por parte dos judeus destinadas à reedificação. Outrossim, muitos deles se voluntariaram para esse trabalho. A intenção do nosso personagem, ademais das questões religiosas envolvendo o cristianismo, era ganhar o apoio dos habitantes judeus de Antioquia e acesso ao seu mundo financeiro. Lamentavelmente, ocorreu um terremoto no local do templo, o pânico se espalhou e a reconstrução não foi efetuada (ARCE MARTÍNEZ, 1975, p. 206-215).

Voltemo-nos para o cristianismo e constatemos, conforme Stan Scott (1987), que algumas influências da educação inicial de Juliano, baseada no cristianismo ariano, são perceptíveis nas suas práticas governamentais: a indispensabilidade de uma organização religiosa eficaz, a relevância das instituições de caridade e dos monastérios, a finalidade litúrgica da música, um plano para divulgar os ensinamentos helênicos (vide o catecismo cristão). Nesse último caso, Juliano teria se inspirado nas epístolas cristãs para transmitir os pormenores da sua reforma religiosa às principais cidades do Império. Infelizmente, muitas das cartas nas quais ele fez isso não chegaram aos nossos dias. Os poucos exemplos remanescentes são as de número 59 e 60 (aos alexandrinos), 54 (exposta anteriormente e direcionada aos habitantes de bizâncio) e 73 (aos trácios). Por conseguinte, relembremos o posicionamento do imperador neoplatônico no que concerne à exigência de uma estruturação das práticas e dos ensinamentos helênicos, tópico citado no Capítulo I desta Dissertação, ligado à confecção da obra de Salústio intitulada *Sobre os deuses e o mundo*. Rememoramos ainda que os centros de ajuda aos pobres, cura dos doentes e acolhimento dos estrangeiros já existiam antes do cristianismo. Porém, com o fechamento dos templos helênicos e a corrupção dos sacerdotes, os

não cristãos perderam o espaço para o exercício desse tipo de filantropia, concentrado nos antigos locais de adoração (SANZ SERRANO, 2009, p. 110).

Citemos um exemplo dentre os pontos mencionados por Scott (1987). Na *Carta 109*, Juliano expressa a importância religiosa da música, visto que os hinos eram considerados por ele como uma das mais elevadas formas de sacrifício aos deuses:

Se existe um objeto digno do nosso cuidado, é a música sacra. Escolhe, pois, entre o povo de Alexandria, uma centena de rapazes de boa família e distribui a cada um, uma vez por mês, dois artabes de milho, azeite e vinho. As roupas serão fornecidas a eles pelos atendentes da tesouraria. Que apenas as suas vozes sejam levadas em consideração por enquanto; mas, se alguns conseguirem chegar ao topo da própria ciência musical, que saibam: muito grandes são as recompensas reservadas para os seus esforços, e não apenas de nossa parte. Na verdade, mesmo sem nós, eles ganharão por purificar as suas almas pela música divina, porque devemos confiar nas teorias tão corretas dos antigos acerca deste assunto (JULIANO, *Carta 109*, 442a e 442b).

Sem embargo, assinalamos algumas discordâncias quanto às afirmações do autor supraindicado. Não consideramos em hipótese alguma que Juliano utilizava o exemplo dos mártires cristãos em paralelo à menção dos antigos heróis greco-romanos. Ele não tinha a intenção de conferir aos heróis o mesmo ar de santidade que qualificava os mártires, ponto sobre o qual nos debruçaremos mais adiante. Não admitimos a ideia de que a importância que o imperador dava para a abstinência, as penitências e as questões morais se encontravam ligadas primordialmente ao cristianismo. Todas essas práticas eram comuns nas filosofias antigas. A título de exemplo, temos o estoicismo de Marco Aurélio e as suas práticas ascéticas. De todo modo, não podemos negar o conhecimento que Juliano possuía dos escritos e das práticas cristãs. Gerhardus Bartelink buscou definir a influência do vocabulário cristão nos escritos juliânicos. Como bem apontado por esse autor, o texto *Contra os galileus*, que sobreviveu ao tempo na forma de fragmentos, demonstra o seu amplo conhecimento bíblico. Mais interessante ainda é como o imperador neoplatônico conscientemente evita o uso desse vocabulário nos seus outros textos ou, quando o faz, este assume papéis irônicos e sarcásticos (BARTELINK, 1957, p. 38-39).

Se desejamos compreender a aversão de Juliano quanto à veneração das relíquias e o culto aos mártires cristãos, é indispensável que falemos da lei sobre os funerais, ou seja, da *Carta 136b*. Essa lei, promulgada em fevereiro de 363, trata de dois tópicos. O primeiro deles está ligado à violação dos túmulos, lugar comum nas legislações imperiais. Esse tema em Juliano é diferente na medida em que a punição para tal crime é atribuída aos deuses e não se relaciona com as punições materiais usuais. A segunda temática trata dos ritos funerários

ordinários – o que excetuava aqueles destinados aos imperadores e membros das aristocracias romanas –, proibidos pelo governante neoplatônico de serem realizados na luz do dia. Na ótica greco-romana, a morte era vista com preocupação, às vezes medo, e possuía cerimônias e práticas específicas que a envolviam. Ela era considerada poluente e impura, o que levava a uma separação nítida entre o mundo dos vivos e aquele dos mortos. Por ser interpretada como uma forma de descanso, Juliano afirma que os funerais se harmonizam com a noite e é intolerável a sua execução no período em que os templos e os comércios estão abertos. Deparar-se com um enterro era tido como um mau presságio e demandava a purificação dos estabelecimentos (TORRES, 2009, p. 205-206). Evidenciamos a passagem da referida carta que fala sobre a incompatibilidade entre os ritos funerários e as práticas diurnas:

Então, a morte é um descanso, e o descanso se acomoda à noite. Portanto, é apropriado, penso eu, cuidar dos funerais dos falecidos durante a noite. Há muitas razões para não se fazer algo assim durante o dia. As pessoas circulam pela cidade, cada uma cuidando dos seus negócios. Tudo está cheio de gente: uns vão para os tribunais, outros se acomodam em seus ofícios; outros ainda visitam os templos para fortalecer a boa esperança que depositam nos deuses. E é aí que eu não sei o porquê de as pessoas colocarem um morto em uma maca e o empurrarem bem no meio de tantos homens ocupados. Este é um abuso que é absolutamente impossível de tolerar. Muitas vezes os que vão ao encontro da procissão enchem-se de inquietude, seja porque a veem como um mau presságio, ou porque, antes de entrar nos templos para onde iam, a piedade os obriga a fazer abluções. Sendo os autores da vida, os deuses abominam a corrupção. É ímpio aproximar-se deles depois de ver tal espetáculo (JULIANO, *Carta 136b*).

Nesse caso, a punição pertencia ao imperador. Ao contrário do texto incompleto do *Código Teodosiano*, a referida carta define a pena máxima para essa violação, compreendida como a condenação à morte (TORRES, 2009, p. 205-206). Notemos o excerto em que Juliano exprime tal penalidade:

Para aqueles que obedecem sem constrangimento, já foi dito o suficiente. Após esta lição, eles só têm que corrigir a sua falha. Quanto àqueles que precisam de uma ameaça e de um castigo, que o saibam, incorrerão na pena mais grave se ousarem, antes da décima hora do dia, celebrar o funeral de um defunto e transportar o seu corpo pela cidade. É depois do pôr do sol e antes do nascer do sol que a cerimônia deve acontecer: que a pureza do dia permaneça dedicada às obras puras e aos deuses do Olimpo (JULIANO, *Carta 136b*).

Com o plano de uma restauração helênica, a reabertura dos templos e a devolução das propriedades confiscadas, essa proibição era lógica do ponto de vista dos não cristãos. Ao seguirmos essa linha de raciocínio, concluímos que o culto às tumbas, aos corpos e às relíquias dos mártires cristãos gerava um distúrbio na separação dos vivos e dos mortos (TORRES, 2009,

p. 207). Por mais cognoscível que tenha sido a intenção de Juliano, não podemos ignorar o fato de que essa lei era um ataque direto contra as peregrinações cristãs, ainda que esse não fosse o seu objetivo primário. Como em todas as suas medidas, é cristalina a tentativa de pender a balança a favor da religião helênica perante um poder que estava nas mãos dos cristãos. Somente uma dentre essas religiões poderia ocupar esse espaço e, com a educação por ele recebida, Juliano sabia exatamente as estratégias a serem colocadas em prática para tal. Logo, passemos a refletir sobre a sua *paideía*.

2. 2. A *paideía* do século IV: educação, cultura e grupo de pertencimento

Vimos que, desde o início do desenvolvimento da República, a língua grega assumiu aos poucos, para os aristocratas romanos, um papel universal e diplomático num período de expansões. Depois, a conexão entre o grego e a arte da oratória, da retórica e da persuasão se tornou o principal motivo para a adoção da *paideía* grega no território romano, cujos frutos levariam à conquista de apoios políticos. A assimilação da cultura grega não se limitou aos estudos oratórios, retóricos ou literários. O aprendizado da astronomia, a título de exemplo, auxiliava os generais romanos no planejamento das marchas militares, isso para não mencionarmos a influência grega no teatro romano, na medicina ou no direito. Essa educação contava com duas etapas. A primeira delas se baseava num escravo que atuava como preceptor no âmbito privado das grandes famílias romanas. A segunda se referia ao ensino público, formado por inúmeras escolas (MARROU, 1948).

No que tange à aplicação da *paideía*, Brown nos apresentou um dos aspectos de controle do poder no Império Romano Tardio. O autor buscou estabelecer quais foram as expectativas das camadas mais altas da sociedade romana ao se aproximarem do imperador e dos seus representantes. Para tal, diversas estratégias poderiam ser analisadas, mas Brown procurou compreender aquelas relacionadas aos elementos culturais e religiosos que teriam levado o poder imperial a se tornar favorável à persuasão. Esse foi um período de fortalecimento da administração pública. No entanto, havia uma necessidade de colaboração entre o governo e as camadas mais altas da sociedade romana para um melhor funcionamento da administração imperial, especialmente nas províncias mais afastadas de Constantinopla, centro administrativo do Império. Essa situação fez com que fosse necessária a elaboração de uma linguagem de poder, benesse e favores (BROWN, 1992).

Com o seu estudo direcionado para a cultura tradicional das elites romanas, disseminada através do sistema educacional da *paideía*, Brown chegou à conclusão de que essa ordenação

constituía as bases compartilhadas pelos vários membros das elites romanas, pelos governantes e pelos governados. Ademais, com esse ensino eram criados códigos de cortesia e autocontrole, ligados a uma autoridade ideal e benevolente. As concepções concernentes à *paideía* esclarecem um imaginário presente no século IV: o papel do filósofo era intrínseco à persuasão. Essa atribuição é justificável, pois, malgrado a presença daqueles indivíduos que evitavam manter qualquer tipo de contato com a vida pública, os filósofos tardo-antigos se empoderaram por uma tradição antiga. Nela, eles eram concebidos como conselheiros sem nenhum interesse, até ao criticar os mais poderosos (BROWN, 1992).

Bouffartigue alegou que, em termos mais amplos, é plausível conectarmos a *paideía* a seis definições diferentes: educação, compondo a base que tornava o homem um adulto completo; a união entre os aspectos morais e intelectuais, isto é, entre a cultura e a boa educação; cultura, no que tange a aspectos mais universais; fabricação de obras culturais, o que pode remeter tanto aos escritos literários quanto aos filosóficos; cultura na qualidade de ideologias e valores morais compartilhados por um determinado grupo; faculdade de bem pensar. Em termos gerais, é possível traduzirmos a *paideía* como educação ou cultura, a depender do caso. Quanto à sua associação direta à educação, sabemos que ela incluía em especial os estudos literários, gramaticais, retóricos, oratórios e filosóficos. Certos valores eram ordinariamente relacionados a ela, tal qual a inteligência e a justiça. Os seus objetivos perpassavam o desenvolvimento da virtude, todavia, essa forma de ensino excluía as pessoas menos abastadas que viviam no Império (BOUFFARTIGUE, 1992).

Daqueles que se dedicavam à *paideía*, muitos se tornavam educadores, professores de retórica ou poetas, com exceção das pessoas voltadas ao aprendizado da medicina ou do direito, por exemplo. Nas escolas filosóficas os estudantes definiam a filosofia como um modo de vida. Bouffartigue ainda afirmou que a *paideía* levou à formação de uma microssociedade, o que possibilitou o reconhecimento e a comunicação entre os membros que dela compartilhavam. Assim, a *paideía* apresentava uma noção de pertencimento a um grupo específico. Ela era equivalente ao que denominaríamos como título de nobreza e excluía os sujeitos que não a tinham recebido de um círculo de elites. Mesmo as escolhas linguísticas dessas pessoas faziam com que as demais, não pertencentes a essa comunidade, fossem incapazes de compreender o que se dizia ou escrevia (BOUFFARTIGUE, 1992).

Carvalho definiu que a *paideía* configurava a educação recebida pelos cidadãos romanos destinados a ocupar altos cargos governamentais e, por meio de ações pedagógicas, políticas, filosóficas e religiosas, atuava no aprimoramento do discurso persuasivo desses homens, fundamental para a imposição do seu poder. Isso posto, a linguagem era um instrumento ativo

na transformação da realidade social romana. De certa maneira, esse ensino envolvia a preparação do indivíduo tanto para a vida pública quanto para a vida privada, especialmente porque a educação foi considerada, desde a Antiguidade Clássica, como a base para um bom governo. As pessoas que recebiam esses ensinamentos estavam destinadas a exercer cargos de poder, como vagas nos tribunais legislativos, nos mais altos setores da administração do Império e mesmo para desempenhar o papel de imperador. Isso significa que o discurso persuasivo estava intimamente aliado à imposição do poder, isto é, os estudos filosóficos da Antiguidade Tardia tinham por objetivo aprimorar a retórica. Não é possível concebemos a *paideía* sem levarmos em consideração a sua associação à arte de falar bem. Enquanto busca pela perfeição, o estudo da retórica se tornava uma demonstração de conhecimento e de força (CARVALHO, 2010a).

Como arte da persuasão, a retórica era acompanhada pela oratória. O orador se fez tão importante quanto a argumentação do seu discurso. Não importava o quanto um discurso fosse convincente se o seu orador, quer dizer, o indivíduo responsável por transmiti-lo, também não o fosse. Fora a argumentação em si, outras questões deviam ser observadas quanto àquele que defendia ou transmitia um discurso, como as palavras selecionadas, a forma de persuasão escolhida e a postura de quem falava. Nesse sentido, o cristianismo foi além da forma ou das recomendações técnicas, incluindo uma maior recepção dos seus discursos e acesso aos seus ouvintes. A partir do século IV, a cultura clássica que compunha os estudos da *paideía* passou a ser aplicada a favor dos cristãos, que estudaram em escolas importantes, abrangendo a Escola de Atenas, e já se aprimoravam desde o século I (CARVALHO, 2010a).

As mudanças sociais que ocorreram nas cidades romanas levaram à emergência de representantes do cristianismo nas esferas de poder, considerando que anteriormente esse era um lugar exclusivo das elites. A partir do final do século IV, bispos e monges poderiam exercer tanta influência quanto um filósofo teria exercido até então. Eles se tornaram novos protagonistas na disputa pelo poder. Mas isso só aconteceu porque eles compartilhavam da mesma *paideía* pela qual passaram os filósofos. Isso quer dizer que eles faziam parte de um grupo de elites que já não se baseava necessariamente na riqueza material. Ademais, esses homens se apropriaram de uma maneira bastante singular da *paideía* ao utilizarem os seus aprendizados técnicos aliados a um novo conteúdo: os princípios de um deus único e supostamente superior (BROWN, 1992). Se pensarmos que a *paideía* foi utilizada por helênicos e cristãos, é crucial termos em mente que o sentido de *clássico* não equivale a *helênico*. A *paideía* em si era neutra e foi apropriada pelos grupos sociais do Império Romano, a fim de defender os seus múltiplos posicionamentos. Dessarte, a priori, ela não estava vinculada a

nenhuma religião específica, estabelecendo-se como uma linguagem cultural (AGOSTI, 2015, p. 223).

No que concerne a Juliano, não temos dados referentes à sua educação primária (gramatical), que teria ocorrido em Constantinopla antes do massacre de 337. A sua educação secundária (retórica) se iniciou na Nicomédia. Nesse momento, ele foi supervisionado por Eusébio de Nicomédia (? – 341) e recebia aulas de Mardônio, responsável por acompanhá-lo na escola. Esse estágio foi interrompido com o exílio em *Macellum*, onde Juliano continuou os seus estudos cristãos supervisionado por Jorge da Capadócia, o mesmo que lhe deu acesso à sua biblioteca particular repleta de livros sobre o cristianismo e a filosofia (BOUFFARTIGUE, 1992, p. 40-49). Vislumbramos na *Carta 106*, enviada para Porfírio, um funcionário imperial do Egito, a descrição que Juliano dá sobre os livros de Jorge da Capadócia que deveriam ser recuperados após a morte deste e enviados para o imperador neoplatônico:

Jorge tinha uma biblioteca muito grande e importante, que continha livros de filósofos de todos os tipos e muitos livros de comentaristas; encontrava-se ali especialmente os livros dos galileus, em grande número e de todos os tipos. Portanto, faz a tua pesquisa para reunir toda esta biblioteca e providencia para que ela seja enviada para mim em Antioquia. Saiba que tu incorrerás pessoalmente numa pena gravíssima se não tomares todo o teu cuidado nessas buscas. Quanto àqueles que possam de alguma forma ser suspeitos de terem roubado esses livros, recorre a todos os meios de investigação, a todos os tipos de juramentos, especialmente, coloca seus escravos em questão, para envolvê-los e, se necessário, obrigá-los a devolver tudo (JULIANO, *Carta 106*, 411c e 411d).

A *Carta 107* trata da mesma temática, mas foi direcionada para Ecdício, prefeito do Egito:

Então, faz-me um favor pessoal ao encontrar todos os livros de Jorge. Ele tinha muitos sobre filosofia, muitos acerca da retórica e, além disso, muitos a respeito das doutrinas dos ímpios galileus, obras que eu gostaria de ver destruídas; mas, para que não desapareçam com elas outras mais úteis, também as procuraremos com muito cuidado. Toma o escriba de Jorge como teu guia em tuas pesquisas. Se ele investigar com lealdade, obterá, faze-o saber, a liberdade como recompensa; mas, se ele cometer a menor indelicadeza neste assunto, ele sofrerá a pena apropriada para essa questão. De minha parte, conheço os livros de Jorge, senão todos, pelo menos a maioria. Porque ele me emprestou alguns quando eu estava na Capadócia para que eu fizesse uma cópia, depois, ele os levou de volta (JULIANO, *Carta 107*, 378a, 378b e 378c).

Até certo ponto, em termos educacionais, o nosso objeto de estudo foi um autodidata nos seis anos que se seguiram. No término desse período, ele passou por Constantinopla e Nicomédia, locais onde retomou os seus estudos no estágio secundário, porém, numa categoria

um pouco mais avançada e que associava a gramática com a retórica. Nesse arco temporal, Juliano foi aluno de Níocles e Hecebólio. Posteriormente, o seu ensino superior foi iniciado na cidade de Pérgamo, ao se matricular e frequentar as aulas do filósofo Edésio da Capadócia (280/290 – 350) e, depois, de Crisânio de Sardes e Eusébio de Mindo. Em seguida, ele se dirigiu para Éfeso, onde teve aulas com Máximo até o instante em que foi convocado à Milão por Constâncio II. Galo, seu meio-irmão e César, havia sido acusado, condenado e executado por traição. Juliano, suspeito de conspirar com ele, provou a sua inocência numa audiência imperial conseguida pela imperatriz Eusébia. Ainda com a ajuda dela, o nosso alvo obteve permissão para continuar os seus estudos superiores na Escola de Atenas. Permaneceu nessa cidade por cerca de três meses, nos quais provavelmente foi aluno de Proerésio e Himério e se encontrou com Prisco de Épiro (305 – 395), até ser novamente convocado por Constâncio II e proclamado César no ano de 355, com o apoio da imperatriz Eusébia. Esse foi o evento que deu fim aos seus estudos nas escolas do Império, ainda que ele nunca tenha deixado de ler ou de colocar em prática as atividades aprendidas na sua trajetória escolar (BOUFFARTIGUE, 1992, p. 40-49).

Um fato era fulcral para o nosso personagem: a sacralidade do passado. Os autores clássicos eram os modelos, os bons exemplos e os tipos ideais a serem seguidos. Scott chegou a alegar que, aos olhos de Juliano, a conduta de Constantino I não tinha nenhum suporte, ao passo que ele mesmo possuía ilustres precedentes helênicos para as suas atitudes e encorajava as pessoas a vê-lo como um exemplo a ser seguido. Ele se espelhava em Augusto, Trajano, Alexandre e, sobretudo, em Marco Aurélio como a encarnação do governante filósofo de Platão. Os escritos de Juliano são sustentados por uma concepção mística da tradição. Os estudos e as leituras configuravam para ele um ato solene e imprescindível na sua tão sonhada restauração ou renovação helênica (SCOTT, 1987, p. 345-346). É por essa razão que, segundo o nosso alvo, uma disputa filosófica deveria se centrar em livros. Era justamente o seu vasto conhecimento nesse campo que o permitia criticar e chamar os seus oponentes de ignorantes. De fato, a *paideía* de Juliano se centrava na filosofia, todavia, não se resumia a ela. A retórica era de suma importância sob o prisma educacional e integrava a própria concepção de cultura e as práticas do imperador neoplatônico (SMITH, Rowland, 1995, p. 71-221).

Quando se trata do seu universo literário, Bouffartigue nos apresenta uma biblioteca real – autores e textos de fato conhecidos e lidos pelo nosso personagem – e de uma biblioteca ideal – nomes e obras comumente conectados à *paideía* e conhecidos indiretamente por ele –. No segundo caso, tratando-se de uma representação do universo cultural do século IV, o historiador citou os seguintes nomes para a categoria das leituras ideais: Platão, Sócrates, Homero,

Diógenes (412 – 323 a.C.), Aristóteles e Pitágoras (571/570 – 500/490 a.C.), além de filósofos, poetas, prosadores, cientistas, fabulistas, autores latinos e homens contemporâneos a Juliano. O lugar de honra na biblioteca ideal pertence definitivamente a Platão, citado cinquenta e três vezes nos escritos juliânicos. O filósofo age como uma referência bibliográfica, a fonte da verdade, e auxilia na contextualização de um texto ou de uma opinião mencionada. Ele se encontra comumente ligado ao seu alter ego, isto é, Sócrates. Podemos afirmar que Platão representa nos escritos de Juliano um exemplo de filósofo do pensamento e do discurso enquanto Sócrates personifica o filósofo da ação (BOUFFARTIGUE, 1992, p. 52-60).

O segundo lugar nessa biblioteca ideal pertence a Homero, nomeado quarenta e cinco vezes como uma referência para diferentes citações. O terceiro lugar é ocupado por Diógenes, filósofo cínico, com quarenta ocorrências. Aristóteles vem em seguida, referenciado em vinte e três ocasiões. Pitágoras é aludido em treze momentos. Também são apresentados os poetas Hesíodo (século VIII a.C.), Eurípides (480 – 406 a.C.), Alceu de Mitilene (630 – 580 a.C.), Safo (630/604 – 570 a.C.), Anacreonte (570 – 485 a.C.), Focílides (560 – ? a.C.), Teógnis (século VI a.C.), Simônides (556 – 468 a.C.), Epicarmo (540 – 450 a.C.), Píndaro (517 – 437 a.C.), Teócrito (310 – 250 a.C.) e Calímaco (310 – 240 a.C.). Encontramos os filósofos Tales de Mileto (624/623 – 548/546 a.C.), Heráclito (540 – 470 a.C.), Anaxágoras (499 – 428 a.C.), Empédocles (495 – 430 a.C.), Protágoras (490 – 415 a.C.), Pródico (465 – 395 a.C.), Demócrito (460 – 370 a.C.), Antístenes (445 – 365 a.C.), Xenofonte (430 – 354 a.C.), Fédon de Élis, Teofrasto (372 – 287 a.C.), Crates (365 – 285 a.C.), Zenão de Cítio (333 – 263 a.C.), Crisipo de Solos (281 – 208 a.C.), Caio Musônio Rufo (25 – 95), Atenodoro de Tarso, Nicolau de Damasco, Trasílio, Ário Dídimo, Marco Aurélio, Senarco de Selêucia, Plotino, Porfírio de Tiro, Juliano (o caldeu), Juliano (o teurgo) e Jâmblico. Ainda fazem parte desse arcabouço os nomes de Heródoto (485 – 425 a.C.), Tucídides (460 – 400 a.C.), Lísias (445 – 380 a.C.), Isócrates (436 – 338 a.C.), Demóstenes (384 – 322 a.C.), Dião Crisóstomo (40 – 120), Plutarco (46 – 120), Hiparco (190 – 120 a.C.), Ptolomeu (90 – 168) e Hipócrates (460 – 377 a.C.). Por fim, observamos a presença dos latinos Júlio César (100 – 44 a.C.) e Cícero (106 – 43 a.C.), isso para não mencionarmos aquelas pessoas contemporâneas a Juliano e por ele citadas (BOUFFARTIGUE, 1992, p. 60-112).

Vanderspoel questionou a afirmação, tanto dos autores antigos quanto dos pesquisadores contemporâneos que neles acreditaram, de que Juliano não tivesse tido nenhum tipo de treinamento militar ou de liderança até o momento em que assumiu o cargo de César. As pesquisas acadêmicas tiveram a tendência de atribuir os seus sucessos militares na Gália aos seus conselheiros, em especial os militares, tal qual Salústio. É certo que esses homens tiveram

a sua parcela de responsabilidade nesses eventos, mas não foram os seus únicos motivadores. A defesa de Juliano como um homem militarmente inexperiente fez parte da propaganda construída por ele quando foi aclamado Augusto, momento no qual expôs todas as coisas terríveis feitas por Constâncio II contra ele e os demais parentes descendentes da linha de Teodora. O nosso personagem desejava aparentar ser uma pessoa completamente inocente diante das maquinações do primo (VANDERSPOEL, 2013, p. 327-328).

Em que pese a suposição de Vanderspoel de uma possível segunda estadia em Atenas e um treinamento recebido por Juliano no período em que esteve em Milão – entre 354 e 355 –, com a qual não concordamos, ponderamos se ele passou por algum tipo de treinamento militar. Afinal, pertencia à família imperial e sabemos que Galo praticou exercícios físicos enquanto ambos estavam em *Macellum*. Infelizmente, não somos capazes de afirmar qual o tipo de treino obtido pelo imperador neoplatônico ou delimitar um período mais específico. Constatamos que ele se inspirou nos escritos de Júlio César (100 – 44 a.C.) durante a sua estadia na Gália e que ao menos intensificou a sua prática de exercícios físicos. Também atinamos a presença da supervisão militar pessoal de Constâncio II durante cerca de seis meses nos quais ele acompanhou Juliano na porção ocidental do Império, após nomeá-lo como César.

Uma vez que temos em mãos as definições da *paideía* e as particularidades assumidas por ela em Juliano, desejamos traçar breves comentários sobre o decreto escolar de 362. Com essa lei e os discursos juliânicos aos quais temos acesso, podemos constatar que a maior arma do imperador neoplatônico na realização da sua proposta de uma restauração helênica era a *paideía*. A aplicação do seu programa de governo baseado nos ideais helênicos se sustentaria por meio da educação, fosse nos muros das escolas ou com a retórica dos seus textos. Esses ensinamentos iam muito além das formas, dos estilos e da linguística. Ao incluir o estudo da filosofia, o componente essencial e mais elevado dela, a *paideía* conduziria os romanos ao conhecimento do bem e da luz autêntica, isto é, do Uno neoplatônico. Qualquer pessoa que tivesse recebido tal instrução e pertencesse a outra religião era um helênico em potencial. Por isso, visto que não compartilhavam com os romanos esse conjunto de pensamentos e ideais, os bárbaros jamais poderiam se tornar verdadeiros helênicos (CRISCUOLO, 1986, p. 275-289).

Registremos certos dados quanto à referida lei, presente na *Carta 61c* das nossas documentações e revogada entre dezembro de 363 e janeiro de 364. Ela transferia a responsabilidade na aprovação e no apontamento dos professores do Império para o governo central. Aqueles que desejassem lecionar precisavam ser indicados ou ter o seu pedido aprovado pelos senadores municipais e pelo imperador (DOWNEY, 1957, p. 100). Essa medida governamental não impedia que os alunos cristãos frequentassem as escolas do Império, mas

exigia que os professores cristãos optassem entre a apostasia e a renúncia dos seus cargos (HARDY, 1968). Apresentamos o trecho que se refere às concepções filosófico-religiosas dos professores cristãos:

Uma boa educação não se distingue aos nossos olhos pela suntuosa harmonia das palavras e da fala, mas pela disposição sã de um julgamento razoável e pela correção das opiniões sobre o bem e o mal, o belo e o feio. Assim, quem pensa uma coisa e ensina outra a seus alunos parece-me estar tão longe da verdadeira educação quanto da honestidade (JULIANO, *Carta 61c*).

Juliano questionava como alguém poderia basear os seus ensinamentos nos autores clássicos sem praticar a religião helênica. Se os cristãos desejavam lecionar, que usassem os textos bíblicos (HARDY, 1968). A única exceção a essa lei – recusada por aquele que a recebeu – foi dirigida ao cristão Proerésio, motivo do envio da *Carta 31*:

Por que não me apressaria em saudar o excelente Proerésio, o homem de falas abundantes como os rios que derramam suas águas sobre as planícies, digno emulador de Péricles em termos de eloquência, mas incapaz de “perturbar e chatear a Grécia”? Vós não deveis se surpreender se eu imitar a brevidade lacônica ao falar convosco. Convém a vós, sábios, dar amplitude e grandeza aos vossos discursos; para nós, basta escrever para vós em poucas palavras. Saiba que estou em um turbilhão de afazeres fluindo de todas as direções. Quanto às causas do meu retorno, se vós vos tornardes historiador, eu as explicarei todas com muita precisão, dando-vos as cartas que são provas escritas. Mas, se vós estais determinado a permanecer ligado até a velhice aos exercícios de oratória e declamações, não me censurareis, espero, por meu silêncio (JULIANO, *Carta 31*).

Frisamos que, do ponto de vista cristão, a *paideía* estava ligada à cultura e era separada da religião helênica. Todavia, o imperador neoplatônico concebia que a cultura e a piedade para com os deuses se misturavam e, por isso, sob a sua ótica, a *paideía* possuía os dois lados de uma mesma moeda. Esse foi o plano de fundo que justificou a promulgação do referido decreto (BREGMAN, 1997, p. 358). Lobriguemos que, conquanto as extensas críticas a essa norma em particular, as decisões administrativas e econômicas juliânicas foram usualmente aceitas e elogiadas por todo o território romano. Manifestamos que, do nosso ponto de vista, a luta de Juliano para a obtenção de um espaço de poder ocupado pelo cristianismo não configura como uma perseguição religiosa em si, como foi largamente argumentado por autores da antiguidade e por acadêmicos contemporâneos. Se qualquer outro grupo tivesse ocupado esse mesmo espaço de poder, a ser destinado ao helenismo, teria sofrido os mesmos ataques por parte do imperador. Trata-se de um problema muito mais amplo e que não deve ser reduzido à religião.

O seu programa de governo também constituía um protesto e uma reação político-religiosa contra as administrações dos membros que o antecederam na dinastia constantiniana.

A *paideía* era de suma importância para que o nosso objeto de estudo pudesse alcançar as suas metas. Além da lei escolar, podemos ponderar acerca das suas sugestões para as sacerdotisas e os sacerdotes helênicos, contidas nas cartas 89a e 89b, no que tange aos autores requeridos para os seus estudos e aqueles que deveriam ser evitados. Vislumbremos um exemplo das indicações do imperador neoplatônico:

Os sacerdotes não devem apenas abster-se de qualquer ação impura, de qualquer prática licenciosa, mas também abster-se de proferir ou ouvir comentários indecentes. Devemos, portanto, banir todas as piadas grosseiras e todas as conversas obscenas. Por isso – para que tu saibas o que quero dizer –, não deixarás um sacerdote ler Arquíloco, ou Hipônax, ou qualquer outro daqueles que escrevem como eles. Que ele também evite, na comédia antiga, tudo o que é do mesmo gênero, ou melhor ainda, que o rejeite por completo. Só a filosofia pode nos servir e devemos preferir, entre os filósofos, aqueles que, em sua formação, escolheram os deuses como guias, como Pitágoras, Platão, Aristóteles e a escola de Crisipo e Zenão. Não é necessário, de fato, se apegar nem a todos nem às doutrinas de todos, mas apenas a estas; e, ainda, devemos tirar deles apenas o que pode nos inspirar piedade e nos ensinar, em primeiro lugar, que os deuses existem e, depois, que a sua providência cuida das coisas aqui embaixo e que eles não fazem mal aos homens, não mais do que um ao outro, por ciúme, inveja ou inimizade. Por terem-lhes atribuído esses sentimentos, os nossos poetas fizeram-se injuriar, enquanto os profetas dos judeus, por sua obstinação em apresentar as mesmas fábulas, obtêm a admiração dos miseráveis seguidores dos galileus (JULIANO, *Carta 89b*, 300c – 301b).

Averiguamos que Juliano esperava um alto padrão instrucional dessas mulheres e desses homens. Mesmo os governadores apontados por ele eram pessoas cultas. Outrossim, não nos esqueçamos dos fundamentos para a escrita da obra de Salústio, *Sobre os deuses e o mundo*, integrante do seu plano educacional (DOWNEY, 1957, p. 98-99). Atentando-nos para essas informações, foquemos nos fundamentos filosófico-religiosos juliânicos.

2. 3. As correntes neoplatônicas, a teurgia de Jâmblico e os mistérios orientais

Sabemos que a filosofia antiga era uma escolha de vida que implicava na transformação de si mesmo, agindo como um tipo de conversão. De maneira geral, a exemplo dos estoicos, o discurso filosófico era diferente da filosofia. Enquanto o discurso filosófico se dividia em três partes – lógica, física e moral –, a filosofia consistia na prática, isto é, na vivência concreta desses três itens ao mesmo tempo. Portanto, ela era considerada na antiguidade como um modo de vida, como uma arte de viver. O verdadeiro filósofo era aquele que vivia a sua vida de acordo com o seu discurso filosófico e que o construía com objetivos pedagógicos por meio das suas

experiências pessoais. Logo, havia uma relação intrínseca entre a teoria e prática (HADOT, 2002).

A prática filosófica conduziria o indivíduo de um estado inautêntico para um estado autêntico de vida, tendo consciência de si mesmo, uma nova visão de mundo, além de adquirir a paz e a liberdade interiores. De certa forma, para as escolas filosóficas, a causa do sofrimento e da inconsciência do homem seriam as paixões, os desejos desordenados e as crenças exageradas. A preocupação constante impede que o indivíduo viva verdadeiramente. Portanto, a princípio, a filosofia era utilizada como uma terapêutica das paixões, cujo objetivo foi transformar profundamente a maneira de ver e de ser do sujeito, através dos exercícios espirituais. Para os estoicos, por exemplo, a infelicidade do homem era causada pelo desejo de obter ou de manter bens que poderia não alcançar ou perder, ademais de tentar evitar males inevitáveis. Assim, o bem moral e o mal moral eram as únicas coisas que dependeriam do homem. No mais, caberia a ele aceitar a cadeia de acontecimentos em sua vida como elas se apresentavam (HADOT, 2002).

É fato que havia na antiguidade, desde a época da Atenas Clássica, o debate acerca do filósofo ideal associado à ideia do governante ideal em si. Afinal, este seria aquele que agiria ativamente e se envolveria nas discussões políticas da cidade ou aquele que viveria em retiro, contemplaria a justiça divina e interferiria somente quanto estritamente necessário? Tinha-se a noção de que o lazer e a possibilidade de não depender do trabalho constituíam um estado divino, visto que os seres humanos eram obrigados a trabalhar. Porém, se o labor fosse exercido por escolha e não por necessidade ou sob pressão, ele serviria para melhorar o indivíduo e aproximá-lo do divino. Nesse sentido, não se deveria confundir o lazer com a inatividade ou com a preguiça. Todos precisavam trabalhar de alguma forma. O ofício do governante consistiria no estudo das leis e dos princípios orientadores transmitidos por Zeus e na busca e aplicação da justiça. Susanna Elm nos informou que “a vida ideal para um homem de elite nascido livre combinava a obrigação de trabalhar em benefício da sua cidade e dos seus concidadãos e a liberdade de contemplar as leis divinas da justiça e adquirir, na tranquilidade, uma compreensão profunda do significado do divino e das suas palavras” (ELM, 2012b, p. 72). O filósofo incorporava esse ideal da maneira mais próxima possível da perfeição. Daí ele ser considerado o governante ideal.

Temos em mente que a maior e verdadeira ambição de Juliano foi se tornar um filósofo, ainda que as circunstâncias da sua vida não tenham permitido que o seu objetivo fosse atingido plenamente (HUART, 1978, p. 100). No mais, depreendemos que a religião e a filosofia eram interdependentes para ele e foram temáticas centrais nos seus escritos e nas suas medidas

governamentais. Ao fim e ao cabo, o imperador considerava a si mesmo até certo grau um filósofo e teólogo. Vejamos a seguinte passagem da *Carta 13*, escrita para Prisco de Épiro quando Juliano ainda era César:

Quanto a mim, juro pelo autor e salvador de todos os meus bens, se desejo viver, é para ser de alguma utilidade para vós. E quando digo “vós”, quero dizer os filósofos de verdade. Convencido de que tu o és, eu te ameí, tu sabes o quanto, e eu te amo, e desejo ver-te. Que a providência divina te mantenha saudável por muitos anos, irmão muito gentil e afetuoso.” (JULIANO, *Carta 13*).

Mas quem eram os filósofos de verdade para ele? O que significava ser um filósofo? Esses foram dois dos pontos abordados na obra de Roland Smith. Juliano tem muito a dizer sobre a natureza da filosofia, os seus objetivos, os estudos que deveriam ser realizados por aqueles que a almejassem, os padrões de conduta exigidos daqueles que a professavam. Ele também fala muito dos professores e dos amigos que influenciaram o seu ponto de vista quanto a esse assunto. Prisco de Épiro era mais um amigo do que um professor propriamente dito. Salústio exerceu uma forte influência em Juliano enquanto conselheiro administrativo e militar, isto é, fornecendo-lhe conselhos pragmáticos. Já em termos filosóficos, foi Juliano que influenciou Salústio, e não o contrário. O imperador neoplatônico apresenta a filosofia, literal e figurativamente, como um tipo de iniciação. Apolo foi o seu fundador e o ideal délfico de “conheça-te a ti mesmo” é o princípio que deve guiar o filósofo. Tanto quanto o culto a Apolo, a prática da filosofia requer um ato de fé. Dentre as formas pelas quais o filósofo poderia se expressar, a mais valorizada por Juliano era a alegoria através do mito e a mais alta filosofia para ele era a teurgia. No entanto, essa prática era a última recompensa numa longa caminhada sem atalhos a ser percorrida pelo filósofo (SMITH, Rowland, 1995, p. 23-37).

O nosso alvo via a filosofia como o maior presente dos deuses para a humanidade. Ela era identificada como a atividade do pensamento concretizado na forma da virtude suprema: o conhecimento. O seu início se deu com a ânsia de conhecer e na intuição do indivíduo. Por consequência, ela nasceu com o homem e foi impulsionada pelas reflexões dele sobre si mesmo e a realidade que o cercava. A meta da filosofia era a obtenção da verdade. À vista disso, os deuses eram felizes pelo conhecimento que possuíam. Na tentativa de imitar aos deuses, o homem buscava o conhecimento que, no seu mais alto grau, tratar-se-ia do autoconhecimento (CRISCUOLO, 1987, p. 87-98).

Em termos educacionais, Juliano recomendava a leitura de Pitágoras e dos estoicos simultaneamente à indicação de se ignorar os escritos de Epicuro e dos cétricos. Portanto, atinamos que ele concebia a filosofia sob um caráter unitário. No seu discurso *Contra os cínicos*

ignorantes (182c-186b), o imperador neoplatônico apresenta o consenso existente nos círculos filosóficos romanos da unicidade e da indivisibilidade da filosofia, ela que é a arte das artes, a ciência das ciências, a prática que permite ao homem se tornar semelhante a deus. A filosofia encontra-se imbuída da noção de autoconhecimento, seja sobre o corpo ou a alma, e nos permite investigar algo em nós mesmos que é considerado melhor e mais divino do que a própria alma: a inteligência. A filosofia é única na medida em que, apesar de percorrerem caminhos diferentes, o objetivo dos filósofos é se aproximar do divino ao compreender que a prática filosófica implica no autoconhecimento (SMITH, Rowland, 1995, p. 39-67).

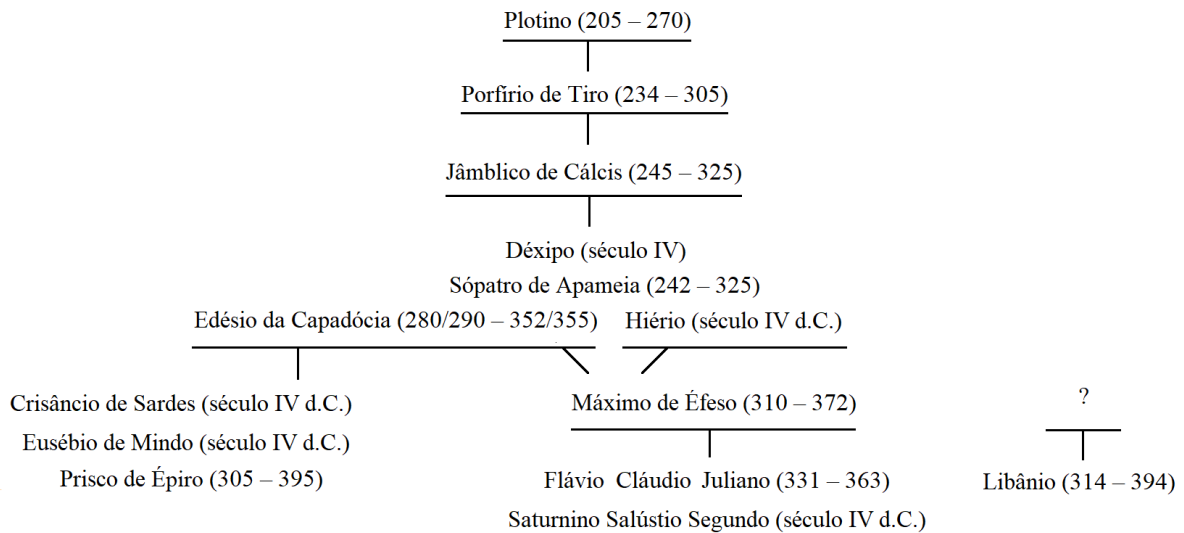
Juliano levava uma vida ascética. Ele proibía qualquer tipo de luxo comumente oferecido ao imperador e recusava até mesmo os confortos mais básicos. O nosso objeto de estudo era indiferente às riquezas, incorruptível, moderado, um trabalhador árduo que dormia muito pouco e praticamente no chão. As abstinências praticadas por ele, incluindo o voto de castidade após a morte da sua esposa, Helena, eram comuns filosófica e religiosamente e estavam intrinsicamente conectadas à ideia de purificação. Scott nos transmitiu que, na sátira *Misopógon*, Juliano fala da impressão dos antioquianos sobre ele. Estes o consideravam rústico e duro. Mas, para o nosso personagem, ele estaria colocando em prática as virtudes legadas a ele por Mardônio: a dignidade, a temperança e a coragem. Todas essas ações estavam permeadas pela concepção neoplatônica de uma alma comprometida pelo corpo (matéria) que, por sua vez, oferece-lhe somente ilusões (SCOTT, 1987, p. 356-357). Em sua *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*, Juliano nos transmite a sua visão quanto a alma ou espírito:

É através do espírito que nos aproximamos do Ser Superior, é através dele que temos a faculdade de ver e amar o que escapa aos sentidos, o que nos é retirado pelo lugar, ou antes aquilo que não precisa de lugar, contemplação que oferecemos ao nosso pensamento e à qual estamos apegados, todos nós que vivemos para merecê-la (JULIANO, *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*, 248b).

Antes de inserirmos as discussões neoplatônicas neste capítulo, gostaríamos de apresentar uma linha cronológica do desenvolvimento dessa corrente filosófica. São necessárias algumas ressalvas quanto à imagem por nós confeccionada. É importante notarmos que tanto Plotino quanto Porfírio de Tiro tiveram outros discípulos dos quais não temos conhecimento. Somos capazes de mapear razoavelmente bem a linha de Jâmblico e dos discípulos dele. Porém, no caso dos neoplatônicos que não seguiram essa vertente teúrgica – Libânio, por exemplo –, não podemos traçar com clareza a sua inclinação filosófica. Nessas situações, supomos que

esses personagens tenham seguido as ideias de outros discípulos de Porfírio ou do próprio Plotino.

LINHA CRONOLÓGICA DO DESENVOLVIMENTO DO NEOPLATONISMO



Elaboração da autora.

Nada mais justo do que iniciarmos as nossas considerações acerca do neoplatonismo com o seu fundador: Plotino. Esse homem nasceu na cidade de Licópolis, atual Assiute (Egito), no ano de 204. Não temos acesso a aspectos substanciais acerca da sua família ou dos anos iniciais da sua vida. Ainda assim, a trajetória da sua carreira nos indica que ele era proveniente de uma família abastada. Esse filósofo, o primeiro a ser denominado como neoplatônico, foi aluno de Amônio Sacas (175 – 240/242) – da linha platônica – ao longo de onze anos, entre 232 e 243. No ano de 244, ele se instalou em Roma e permaneceu atuando como filósofo na Itália até a sua morte. Por muito tempo, Plotino relutou em colocar no papel as suas ideias. Ele começou a escrever a partir dos seus cinquenta anos e as suas principais obras – editadas por Porfírio – foram compostas depois que o filósofo atingiu a idade de sessenta anos. Ao longo da sua vida, Plotino construiu redes de sociabilidades impressionantes. Encontravam-se entre os seus seguidores muitos senadores, o imperador Galiano (218 – 268) e a esposa deste, Salonina (? – 268) (DILLON, 1992, p. 190-192).

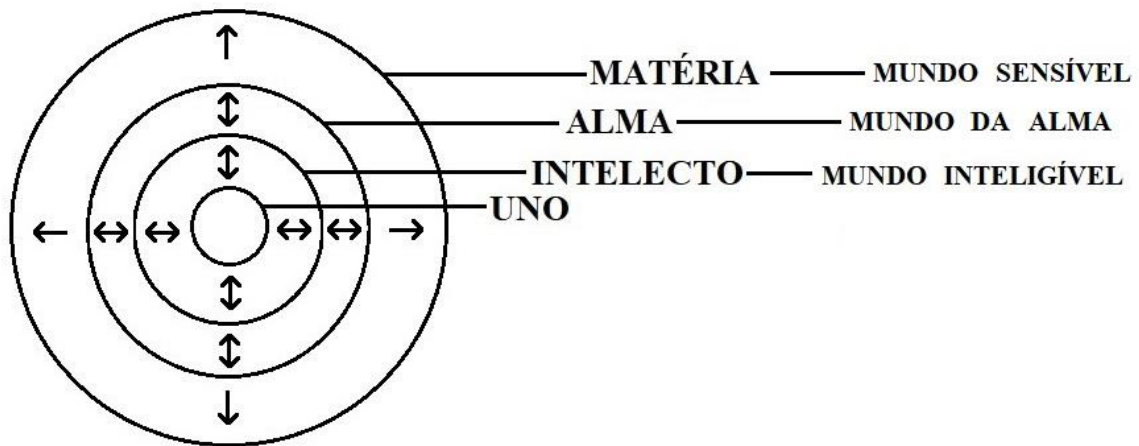
O sistema de Plotino, herdado de Platão e elaborado ao longo dos anos pelos filósofos platônicos, possuía uma visão hierárquica composta por hipóstases, ou seja, por níveis de realidade distintos. Na sua divisão concêntrica, o Uno é o primeiro princípio e, em seguida, temos o Intelecto, a Alma e o mundo sensível ou Matéria. O universo de Plotino tinha um

processo de mão dupla: a procissão e a reversão. A procissão consistia numa forma de irradiação ou iluminação do centro da hierarquia para as camadas mais externas desse esquema. Essa ação não implicaria num fluxo de transferência da essência das esferas centrais para as externas, portanto, não podemos falar em emanção no sistema plotiniano (DILLON, 1992, p. 192-194).

A partir do princípio biológico aristotélico de que toda entidade é naturalmente geradora ou produtiva, Plotino argumentou que o Uno, como um ser perfeito, é produtivo. Por razões lógicas, o outro produzido pelo Uno – sem intenções conscientes e de forma instintiva – deve ser pior do que ele, no sentido em que pior significa menos unitário e menos perfeito. Esse processo se repete nos demais estágios da realidade em graus cada vez maiores de multiplicidade e imperfeição. O movimento atinge um fim lógico com a produção de uma entidade tão fraca – a Matéria – ao ponto dela se tornar incapaz de realizar a reversão e não possuir nenhum grau de existência real. Considerada má ou uma fonte do mal, embora de maneira não proposital, a Matéria é essencial para a composição do universo. Nesse ponto, torna-se imprescindível considerarmos a definição do mal em si, que consiste em levar as coisas e as pessoas a um grau aquém da perfeição. Logo, a Matéria é a causa máxima da imperfeição (DILLON, 1992, p. 194-202).

Notemos que a Alma e a Matéria são produtos do Intelecto e, portanto, já estariam presentes na sua essência. Sob o ponto de vista do processo de reversão, o Intelecto não é capaz de compreender o Uno na sua totalidade, e sim os elementos que o constituem separadamente. Por isso, ainda que o componente da segunda hipóstase não seja múltiplo, ele contém o poder de criar a multiplicidade das formas. Dessa maneira, percebemos a presença da expressão Matéria Inteligível nos escritos de Plotino, tratando-se da parte constituinte do Intelecto capaz de gerar a Matéria do mundo sensível (RIST, 1962, p. 104). Na figura a seguir, a ser imaginada num modelo 3D, podemos observar as três hipóstases de Plotino geradas a partir do Uno: o mundo inteligível (Intelecto), o mundo da alma (Alma) e o mundo sensível (Matéria). As duas primeiras esferas são capazes de realizar a procissão e a reversão, porém, na última camada desse raciocínio, a Matéria não é capaz de efetuar a reversão. Daí que apenas a alma do homem, e não o seu corpo material, reverte-se para o Intelecto.

AS TRÊS HIPÓSTASES DE PLOTINO



Elaboração da autora.

Carecemos de uma explicação quanto ao uso dos vocábulos que exprimem temporalidade para descrever a sequência de eventos que levaram à formação do mundo inteligível, pois essa esfera não é regida pelo Tempo (RIST, 1962, p. 100). No esquema de Plotino, o Tempo é descrito como o plano de existência da Alma tanto quanto a Eternidade o é para o Intelecto. A Alma possui diversos níveis de realidade e os seus estratos mais altos são passíveis de assimilação, ou reversão, pelo Intelecto. Devemos considerar também a relação entre a Alma enquanto hipóstase, o Mundo da Alma e a alma dos indivíduos. A alma individual faz parte do todo que compõe o Mundo da Alma que, por sua vez, remete à hipóstase da Alma. A partir desse ponto, é possível falarmos do deslocamento da Alma para a Matéria. Porém, a Alma não é capaz de descer ao plano da Matéria de uma forma que permita a ela ser afetada pela Natureza. Portanto, aquilo que habita o mundo sensível (material) é uma mera projeção ou iluminação da Alma na forma da alma individual (imortal e racional). É do esforço envolvido na queda da alma para a Matéria que ocorre a criação do Tempo (DILLON, 1992 p. 198-199).

Com a exposição do neoplatonismo plotiniano, falemos de Jâmblico de Cálcis, personagem essencial nos estudos do imperador Juliano. No seu artigo publicado em 1919, Bidez afirmou que a figura de Jâmblico foi fortemente negligenciada pela pesquisa acadêmica até então. Infelizmente, depois mais de um século, a colocação do historiador belga ainda é válida. O homem responsável por reformar, adaptar e associar o misticismo helênico, as tradições religiosas orientais e o neoplatonismo do século IV permanece banalizado. Essa é uma questão intrigante se considerarmos a abundância de estudos sobre o imperador Juliano em contraste com a falta deles acerca do homem que guiou os seus pensamentos político-

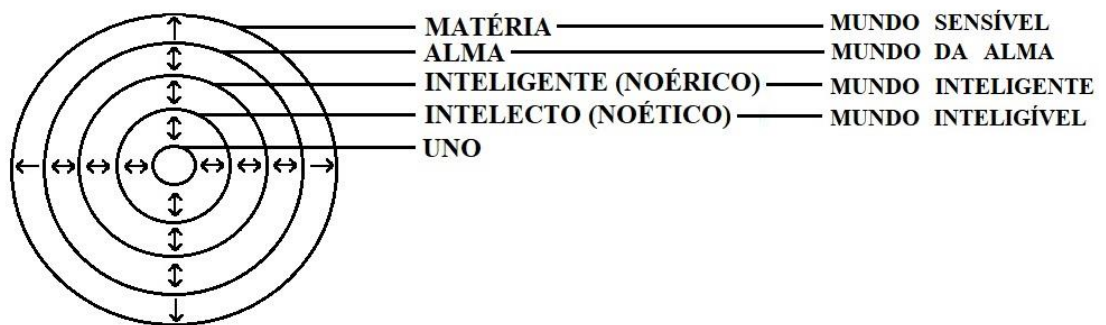
filosóficos. Os dados biográficos de Jâmblico aos quais temos acesso pertencem à obra de Eunápio. Todavia, eles estão repletos de imprecisões. Ainda assim, Bidez nos apresentou outra documentação para o estudo da vida do filósofo: as cartas dirigidas a ele que durante muito tempo foram falsamente atribuídas a Juliano. Por serem consideradas apócrifas, tais epístolas são comumente esquecidas. Mas, o fato de não terem sido escritas pelo nosso alvo não significa que o seu conteúdo não seja pertinente. O autor das missivas é desconhecido e elas podem ter sido destinadas ao próprio Jâmblico ou a alguns dos seus amigos (BIDEZ, 1919, p. 29-30).

Dos dados presentes nessas cartas, encontramos aqueles ligados à família do filósofo, aos lugares onde ele lecionou e ao ano da sua morte. Jâmblico foi um homem charmoso e que exerceu certa fascinação nas pessoas que faziam parte das suas redes de sociabilidades. Ele se ocupava de propagar a sua ideia religiosa e, ao contrário do seu mestre, Porfírio, Jâmblico se abstinha de criticar abertamente o cristianismo. De acordo com Bidez, o filósofo foi o primeiro a colocar a metafísica de Plotino a serviço da religião helênica, associando-a à sua interpretação dos Mistérios Caldeus. Portanto, a linha teúrgica seguida por Juliano era herdeira dos pensamentos de Jâmblico. Ademais, existia uma clara oposição entre a filosofia deste e a de Porfírio. No século IV, as obras nas quais o filósofo expôs as suas ideias dos Mistérios Caldeus eram raras e de difícil acesso. Aqueles que fossem flagrados portando-as poderiam ser acusados de praticar magia (BIDEZ, 1919, p. 31-37). Não obstante, Juliano solicitou numa de suas cartas escritas para Prisco de Épiro que este localizasse para ele os escritos de Jâmblico que falavam dos *Oráculos Caldeus*:

Procure para mim tudo o que Jâmblico escreveu sobre o meu homônimo. Somente tu podes fazê-lo. O genro da tua irmã tem uma cópia cuidadosamente editada. Se não estou enganado, um sinal maravilhoso está ocorrendo para mim enquanto escrevo estas palavras (JULIANO, *Carta 12*).

Sabemos que o neoplatonismo pós-Jâmblico teve a tendência de introduzir entidades mediadoras entre os pontos de transição do esquema plotiniano, isto é, dentro do próprio mundo inteligível e na relação dele com o mundo sensível (BLUMENTHAL, 1993, p. 75). Assim, notamos na estrutura de Jâmblico a presença do mundo inteligente, mediador entre o mundo inteligível e as esferas externas (mundo da Alma e mundo sensível):

AS HIPÓSTASES DE JÂMBLICO



Elaboração da autora.

Lograríamos apontar algumas temáticas mais específicas com o propósito de analisarmos o neoplatonismo do imperador Juliano. Porfírio, mestre de Jâmblico e discípulo de Plotino, questionava a utilidade dos cultos tradicionais, inclusive do sacrifício de sangue. Desde o período grego, era comum que a carne consumida nos banquetes fosse proveniente de um sacrifício de sangue oferecido a um deus ou deuses específicos. Por essa razão, o filósofo argumentava que a abstinência da carne era fundamental para a saúde do corpo e do espírito. Na opinião dele, os sacrifícios espirituais eram superiores aos materiais. Dentro do esquema porfiriano havia uma hierarquia para os sacrifícios indicados. Ao Uno deveriam ser oferecidos os pensamentos puros concebidos em silêncio profundo. Aos deuses inteligíveis cabiam os pensamentos puros pronunciados via orações e hinos. Aos deuses visíveis concerniam itens como os incensos, o mel, as frutas e as flores. Por fim, competiria à esfera dos demônios os sacrifícios de sangue ou absolutamente nada. Essa linha de raciocínio não era exclusiva de Porfírio e se tratava de um lugar comum entre os neoplatônicos, os neopitagóricos e os hermetistas. Normalmente, os mistérios desenvolvidos dentro do neoplatonismo não praticavam os sacrifícios de sangue e ofereciam aos deuses incensos, perfumes, ervas, pedras sagradas e encantamentos. Logo, evitariam o seu envolvimento com os demônios ruins, responsáveis pelos desastres naturais, pela violência e pelo tumulto psicológico na vida das pessoas. Porfírio chegou a afirmar que essas entidades engavam os indivíduos, que concretizavam os sacrifícios de sangue e outros atos tradicionais favoráveis aos demônios (BRADBURY, 1995, p. 332-337).

Jâmblico pensava que Plotino e Porfírio subestimavam os rituais dos cultos helênicos e superestimavam a habilidade da alma individual humana de se unir ao mundo divino. A atividade intelectual não era a garantidora da união com os deuses, e sim os símbolos

manipulados pelo teurgo, reconhecidos pelas divindades. Esses objetos eram receptáculos purificados destinados a acolher o divino. Um sacrifício de sangue transformado pelo fogo purificador também seria capaz de atraí-los. Sob essa ótica, os rituais se transformavam em algo imprescindível até mesmo para o filósofo. Assim como Porfírio, Jâmblico propagou uma hierarquia estrutural do cosmos e aceitava a existência de sacrifícios adequados para cada um dos níveis das divindades. No entanto, ele valorizava muito mais os sacrifícios materiais e negava que os sacrifícios de sangue deveriam ser destinados apenas para as divindades mais baixas dessa hierarquia. É importante entendermos que, para esse filósofo, o Uno ilumina todo o universo. Consequentemente, em contraposição ao pensamento de Plotino, a esfera material iluminada por ele não é concebida como má. Sobre os demônios, seria um absurdo considerar que eles poderiam depender das vítimas sacrificiais se a lógica da nutrição, da perfeição e da iluminação funciona do centro da hierarquia para as suas extremidades. Como entidades superiores à matéria poderiam depender dela? (BRADBURY, 1995, p. 338-340).

Era fundamental para Juliano estar em constante contato com o sagrado e envolto por uma presença divina. Os sacrifícios facilitariam a liberação e a apoteose da alma e, por meio deles, o nosso personagem seria capaz de se unir misticamente ao divino. Algo constante nos seus escritos são as referências à pureza, à poluição e às formas de purificação, isto é, a água, o fogo e o sangue. A lei dos funerais é um claro exemplo da importância que ele dava para essa questão (SCOTT, 1987, p. 353-356). Constatamos aqui que os sacrifícios eram justificáveis porque agiam como purificadores. Ademais, a ideia de purificação estava relacionada com os próprios rituais de iniciação dos mistérios orientais. Vejamos a seguinte passagem da *Carta 26*, escrita pelo imperador neoplatônico para Máximo de Éfeso:

Adoramos os deuses abertamente e a maior parte do exército que me seguiu é cheio de piedade. Sacrificamos bois em público; damos graças aos deuses com muitas hecatombes. Esses deuses ordenam que eu purifique tudo o máximo que puder, e eu os obedeço zelosamente. Eles dizem que recompensarão muito os nossos esforços, se não falharmos (JULIANO, *Carta 26*, 415c e 415d).

Juliano se beneficiava da prática sacrificial ao participar da ordem divina na hierarquia entre os deuses e os imperadores. As próprias divindades eram encarregadas da restauração helênica, pois o nosso objeto de estudo considerava que havia sido escolhido por elas para exercer a sua vontade e, por esse motivo, agia em nome delas. Dotado de uma missão sacerdotal como *pontifex maximus*, os seus deveres ultrapassavam a simples administração governamental dos cultos. Esperava-se que ele restituísse às divindades as honras que lhes eram devidas. Nesse sentido, os sacrifícios foram realizados pelo imperador durante os eventos públicos e ao longo

da sua marcha contra a Pérsia de forma a buscar o apoio dos deuses na guerra. Deveras, os sacrifícios estavam sempre acompanhados das orações e as imbuíam de valor, dado que o seu objetivo primário era estabelecer uma relação entre o homem e os deuses. Daqueles executados por Juliano, a maioria estava associada às atividades divinatórias (BELAYCHE, 2001, p. 464-475).

Nessa perspectiva, o sacerdócio era extremamente importante para ele, questão perceptível nas cartas em que tenta estabelecer regras para os componentes desse setor, como a *Carta 89b*, redigida para Teodoro. Ao contrário dos imperadores anteriores, as medidas de Juliano visavam mais do que o papel comumente aceito dos sacerdotes como auxiliares do governo. Ele buscou modificar a natureza desses indivíduos e o seu status social ao supor que os ocupantes desses cargos deveriam se dedicar ao estudo da filosofia nos templos. Os sacerdotes tinham a obrigação de servir como exemplo para a sociedade romana, dentro e fora dos templos e, no cargo de *pontifex maximus*, o nosso alvo se incluía nesse grupo (BELAYCHE, 2001, p. 469). A filosofia era um caminho que levava ao divino, por isso, os filósofos também eram sacerdotes. Por certo, demandava-se que estes agissem como filósofos e guiassem os cidadãos romanos com os seus atos e as suas palavras (ELM, 2012b, p. 137). A *Carta 84*, destinada a Arsácio, alto sacerdote da Galácia, é um excelente exemplar do posicionamento do imperador neoplatônico para com os membros desse setor:

Todos os sacerdotes da Galácia, sem exceção, devem fazer o mesmo. Para estimular seu zelo, apela à sua autoestima ou à sua razão. Remove-os de seu ministério sagrado se, em vez de orar aos deuses com suas mulheres, crianças e servos, eles tolerarem que seus servos ou seus filhos ou suas esposas galileias negligenciem a adoração aos deuses e prefiram o ateísmo à religião. Em seguida, exorta os sacerdotes a não irem ao teatro, não beberem em uma taverna, não dirigirem um trabalho ou comércio vergonhoso e infame. Honra aqueles que te ouvem; destitui aqueles que te desobedecem (JULIANO, *Carta 84*, 430a e 430b).

Sem embargo, tanto quanto adorar os deuses e os seus templos, era preciso honrar os sacerdotes que os serviam:

É apropriado adorar não apenas as imagens dos deuses, mas também seus templos, seus recintos sagrados e seus altares. É lógico que honremos os sacerdotes como ministros e servos dos deuses; eles cumprem para nós os deveres para com os deuses e contribuem poderosamente para atrair suas bênçãos sobre nós. Na verdade, eles sacrificam e oram por todos nós. É, por isso, justo prestar a todos eles as mesmas honras, se não até maiores do que as dos magistrados civis. E se acreditamos que os magistrados civis têm o mesmo direito, visto que, na qualidade de guardiões das leis, exercem uma espécie de sacerdócio para os deuses, devemos, no entanto, mostrar aos primeiros uma benevolência muito maior. Vemos os aqueus exortando seu rei a tratar um

sacerdote, embora um inimigo, com respeito, e nos recusaríamos a respeitar os amigos que oram e se sacrificam por nós? (JULIANO, *Carta 89b*, 296b, 296c e 296d).

Para irmos além, mais do que orientar os sacerdotes a ele subordinados como cidadãos do Império, o nosso personagem se considerava como o pontífice soberano da religião helênica. A *Carta 88* atesta essa afirmação e demonstra uma punição dada para um juiz e governador helênico da Cária por este ter castigado um sacerdote por mal comportamento:

Eu, portanto, que sou pontífice soberano de acordo com as nossas tradições, eu que o destino fez há muito tempo profeta de Dídimos, proíbo-te, durante três revoluções lunares, de perturbar com a tua presença o exercício das funções sacerdotais. Que se, após esse período, tu pareceres digno, então, de acordo com um relatório do sumo sacerdote da cidade, deliberarei com os deuses para saber se podemos receber-te novamente entre nós (JULIANO, *Carta 88*, 451b e 451c).

Outro ponto a ser abordado é a relação entre a alma e o corpo. Para Platão, os seres humanos são almas que usam um corpo. Os corpos são como as roupas que trocamos e podem ser descartadas (RIST, 1998, p. 402-408). Conseguimos delimitar alguns tópicos gerais sobre a alma independentemente da corrente neoplatônica a qual nos referimos. O primeiro deles é a definição de que a alma e o corpo não são a mesma coisa. Eles possuem uma origem em comum, em virtude da noção de que tudo foi gerado a partir do Uno. Porém, na melhor das hipóteses, o corpo age como um impedimento para a autorrealização da alma. O segundo aspecto a ser mencionado é que as operações realizadas pela alma no corpo eram explicadas em termos aristotélicos. No entanto, havia uma incompatibilidade dos pensamentos de Aristóteles aplicados ao sistema platônico: ao contrário da definição neoplatônica, a aristotélica concebia a alma e o corpo como uma mesma entidade. Essa questão só foi respondida com Plotino e a sua noção de que a alma está presente no corpo, resultando numa maior proximidade entre esses dois elementos. As atividades da alma ainda eram divididas entre aquelas que dependiam ou não de um corpo. Por isso, o sistema plotiniano criou uma distinção dos níveis da alma, das faculdades existentes em cada um deles e do grau de envolvimento do corpo no exercício dessas capacidades. Não que a corrente de Jâmblico não se preocupasse com essas questões, todavia, ela procurava restringir a extensão dos efeitos do mundo sensível sobre a alma (BLUMENTHAL, 1993, p. 76-77).

Os interesses de cada corrente neoplatônica influenciavam na forma como elas concebiam a relação entre a alma do indivíduo e o seu corpo material. Os filósofos que seguiam a linha teúrgica de Jâmblico, por exemplo, valorizavam o caráter soteriológico mais do que o científico. Isso significa que eles buscavam soluções que permitissem a manutenção da

liberdade da alma após a sua simbiose com o corpo. Havia também um interesse maior no mecanismo existente na vida separada do corpo, fosse ela de curto prazo (separação filosófica) ou longo prazo (na sua pré-existência e na reencarnação). Consequência das perquirições envolvendo as atividades da alma no corpo, os filósofos se perguntavam como a alma poderia viver sem um corpo. As ideias de pré-existência e reencarnação da alma foram um dos objetos de estudo dos filósofos platônicos. Platão já dizia que a alma sobrevive à morte e, para ir além, que o nosso conhecimento não provém somente das contingências dessa vida, mas de existências anteriores. Para esse filósofo, o comportamento de um homem ao longo da sua vida alteraria em alguma medida a sua alma. Contudo, se a alma é completamente diferente do corpo, como ela pode ser afetada por ele? Daí os diferentes níveis de alma indicados por Plotino e a discussão neoplatônica acerca dos limites entre a alma racional e a irracional (BLUMENTHAL, 1993, p. 75-80).

Externados os dados acerca da filosofia e do neoplatonismo do século IV e de Juliano, tratemos dos mistérios orientais. Sabemos que os seus segredos diziam respeito aos detalhes dos rituais performados e não às linhas gerais ou às perspectivas teóricas dos cultos. Dessarte, ainda que muitos pontos permaneçam obscuros, alguma informação sobre o conteúdo desses mistérios pode ser averiguada. A iniciação a esses cultos não se devia somente ao seu caráter soteriológico. Fazer parte de um deles significava a escolha dos companheiros com os quais o indivíduo levaria a cabo os cultos e os banquetes. Em outras palavras, a participação nos mistérios orientais expressava vínculos sociais de lealdade e status. No período em que Juliano viveu existia uma tendência que os considerava como complementos de algo maior. Por isso, os paralelos traçados entre os mistérios orientais e a filosofia eram convenientes para o neoplatonismo, mas não foi uma invenção dessa corrente filosófica. A metáfora da filosofia como um tipo de iniciação deriva do próprio Platão e era um senso comum no século IV. Do ponto de vista de Jâmblico, os rituais e as doutrinas dos mistérios orientais, se devidamente interpretados, rendiam profundas lições filosóficas. Juliano concordava com essa afirmação e os concebia como um tipo de mito a ser interpretado através da alegoria (SMITH, Rowland, 1995, p. 119-122).

Os mistérios envolviam uma cerimônia de purificação a ser realizada pelos seus iniciados. Portanto, existia uma ideia de salvação através desse rito de passagem e um sentido de renascimento espiritual. Era importante que o iniciado vivenciasse uma mudança de perspectiva a partir da experiência do sagrado, isto é, nas palavras de Smith, que ele se convertesse. Devemos salientar que os mistérios orientais não compunham um grupo homogêneo e mesmo os seus traços em comum possuíam propósitos distintos entre um culto e

outro. Por exemplo, o rito de iniciação no mitraísmo era um símbolo de autodedicação por parte do iniciado, algo que não ocorria nos cultos de Cibele ou Ísis. Em termos mitraicos, observamos uma série de cerimônias de graduação que sinalizavam o desenvolvimento espiritual dos seus participantes. Os outros rituais de iniciação não eram efetuados nesses termos e consistiam numa purificação preliminar seguida de cerimônias simbólicas ou de instrução doutrinária (SMITH, Rowland, 1995, p. 117-118).

De acordo com Nancy Gauthier, é admissível que Juliano tenha sido um iniciado no culto à Cibele, nos mistérios de Elêusis, nos mistérios de Mitra, no culto à Ísis e nos mistérios Caldeus. Dos autores que se dedicaram ao estudo do nosso personagem, Robert Turcan foi o único a questionar a iniciação dele nos mistérios de Mitra. Considerando que ele fez parte desse culto, as indagações quanto a esse assunto são outras. Inquire-se qual teria sido o local e o momento da introdução do imperador neoplatônico no mitraísmo e qual o papel por ele ocupado dentro dos sete estratos da hierarquia mitraica (GAUTHIER, 1992). Do nosso ponto de vista, o próprio Juliano admite ter sido iniciado nos estudos mitraicos em seu *Hino a Hélios Rei*: “Eu sou, de fato, adepto de Hélios Rei. E se deixo de lado, a título privado, as provas mais seguras dessa pertença, aqui está o que posso dizer sobre isso sem incorrer em sacrilégio” (JULIANO, *Hino a Hélios Rei*, 130b e 130c).

Na antiguidade, além de pertencer à mitologia romana, o deus Mitra se fez presente nos mitos persas e indianos. Inicialmente, essa divindade era tida como um deus da luz e foi vinculado a Ahura Mazda, deidade central do zoroastrismo. Com o tempo, Mitra foi eliminado e reintegrado a esse sistema. Quando da sua introdução ao Império Romano, o culto do deus persa já havia sido helenizado. Curiosamente, essa divindade foi correlacionada ao touro entre os romanos, animal que na concepção persa era ligado a Ahriman, o deus do mal. Conclui-se que, em algum momento, o mitraísmo se emancipou da sua matriz oriental e adotou novas formas no ocidente. É válido rememorarmos que, ironicamente, o sucesso do mitraísmo se deu por causa da sua adaptação à cultura e ao exército romanos, grandes inimigos da Pérsia (SOARES, 2010, p. 183-186).

As documentações antigas que falam do mitraísmo são limitadas. Não temos nenhuma declaração coerente das atividades mitraicas e o estudo desse culto se restringe ao conhecimento que o pesquisador possui do mitraísmo e do que essa atividade implica. De todo modo, a sua prática não era uniforme e assumiu traços distintos a depender da região. O mitraísmo, em suas fases tardias, foi caracterizado pelo culto ao Sol. Ao contrário do culto à Mãe dos Deuses, os rituais mitraicos excluía as mulheres, eram executados em câmaras subterrâneas e impediam a participação daqueles que não fossem iniciados nos mistérios de Mitra. Esse mistério oriental

exigia uma moral e uma conduta específicas por parte dos seus aderentes e essa qualidade teria sido particularmente atraente para Juliano. O intervalo de tempo em que o nosso personagem viveu foi marcado por um forte sincretismo entre a filosofia e a teologia. Nesse caso, uma junção entre a filosofia neoplatônica e os mistérios orientais. Estes não formavam sistemas independentes, conquanto, agiam como elementos complementares à filosofia. É precisamente essa combinação que nos impede de saber com clareza quem foi ou não um iniciado nos mistérios de Mitra (JEŽEK, 2003, p. 140-142). Além disso, temos conhecimento de que havia uma prática entre diversos grupos religiosos de orar ao amanhecer e ao anoitecer para Hélios Rei (BRADBURY, 1995, p. 337).

Já os *Oráculos Caldeus* constituíam uma coleção composta em versos hexâmetros e que chegaram aos nossos dias na forma de fragmentos. Supostamente, o texto continha as declarações dos deuses quanto às questões relacionadas à criação e organização do universo, aos princípios divinos e à alma. A autoria da obra é duvidosa ainda que o nosso objeto de estudo tenha descrito para Prisco de Épiro (*Carta 12*) que o redator dos *Oráculos Caldeus* se tratava de um homônimo seu. Daí, podemos concluir que o imperador neoplatônico conjecturava se tratar de Juliano, o caldeu ou do seu filho, Juliano, o teurgo. Porém, isso não significa que um dos dois foi de fato o autor da obra. Não há um consenso no que concerne à datação do texto e, a partir do estilo e dos tópicos presentes nele, especula-se que a data da sua autoria esteja localizada entre a metade e o final do século II. Todavia, argumenta-se que a coleção possa ter sido modificada e sofrido acréscimos com o passar dos anos. Em vista dessas informações, drásticas restrições são impostas ao trabalho do historiador na tentativa de determinar as origens dos *Oráculos Caldeus* (SMITH, Rowland, 1995, p. 92-96).

Uma das temáticas dessa obra diz respeito à alma e à sua salvação oferecida por meio de determinadas práticas. Esse quesito pressupõe uma ordem divina e uma cosmologia particulares. Mais uma vez, deparamo-nos com a divisão platônica de uma tríade, na qual o Uno é o princípio mais elevado que compõe o sistema oracular. Tal trio subsiste num fogo imaterial e os seus componentes são os responsáveis pela criação e manutenção de toda a realidade, inclusive do mundo sensível. O Uno é inacessível ao conhecimento humano. Dele emana o Intelecto e, posteriormente, a *Dynamis*, identificada nos *Oráculos Caldeus* com Hécate. Esta, associada à esfera da Alma, é a intermediária entre o Intelecto e o mundo sensível. Aqui, os raios solares são a mais alta manifestação do Uno na última hipóstase desse sistema. A discussão em torno da salvação da alma reflete a ideia de que a descida dela para a terra envolve certo grau de contaminação causado pelo contato com a matéria. Por isso, a soteriologia caldaica busca livrar a alma dos acréscimos sofridos de forma que ela retorne para a sua

primeira morada noética. Esse objetivo só pode ser alcançado por meio da comunicação entre a alma e as demais esferas da tríade, ou seja, entre a alma e o mundo noético. O ritual teúrgico seria aquele responsável por estabelecer um contato com Hécate, a intermediária desse sistema. Presumivelmente, o teurgo trabalha para os deuses enquanto o teólogo fala ou pensa sobre os deuses (SMITH, Rowland, 1995, p. 99-101).

Os *Oráculos Caldeus*, em conformidade com a linha neoplatônica de Jâmblico, agiam como um elo entre o mundo filosófico e o religioso. Eram eles que permitiam a presença dos deuses helênicos nessa filosofia, com papéis centrais e dinâmicos. Essa obra fragmentária trata da natureza do universo e da sua conexão com o princípio divino e a alma humana. Determina-se como a comunicação entre os deuses e os homens é possível e como ela é estabelecida através dos rituais de invocação. Esse texto foi importante para Juliano em razão da sua associação com o médio platonismo, ou melhor, com o reconhecimento de um ser divino primário e supremo de quem os deuses tradicionais derivavam. Era a favor desse princípio que as divindades helênicas agiam. Os rituais, as técnicas e as cerimônias descritas nos *Oráculos Caldeus* definem o que conhecemos como teurgia (LIEBESCHUETZ, 2012, p. 215-216).

Porfírio foi o primeiro neoplatônico a demonstrar algum interesse por esse tema, entretanto, ele tinha fortes ressalvas quanto à prática teúrgica levada a cabo por filósofos. Quando ela era admitida nos seus escritos, possuía funções limitadas e era destinada àqueles que não podiam filosofar. Além disso, a teurgia era capaz de purificar somente a porção inferior da alma (que reside no mundo sensível) e não a sua parte elevada (que permanece na esfera noética) e almejada pela filosofia neoplatônica. Sem embargo, essa não era a visão de Jâmblico. Para ele, nenhuma parte da alma permanecia no mundo noético. Portanto, ao descender completamente, ela não seria capaz de retornar sozinha para o divino, daí a inevitabilidade da prática teúrgica. Em concomitância à possibilidade de afetar os demônios, a teurgia seria capaz de unir a alma com as entidades noéticas na tentativa de compreender os princípios divinos do universo (SMITH, Rowland, 1995, p. 104-108).

Juliano considera que o deus Sol e Mitra são idênticos, bem como associa Zeus a ambos. Outrossim, ele se refere ao mundo inteligível e ao mundo sensível de Platão e introduz o mundo inteligente de Jâmblico, ligado aos *Oráculos Caldeus*, como um elo entre as hipóstases platônicas. Em *Hino a Hélios Rei*, ele descreve a substância, os poderes, as energias constituintes e as bençãos oferecidas pelo Sol nas esferas inteligível, inteligente e sensível, com especial atenção para a segunda. Desse modo, Juliano nos ajuda a compreender o papel de Mitra enquanto mediador. Esse deus é a força que conecta o primeiro princípio transcendental e a humanidade. Criador do mundo sensível e mantenedor da ordem natural, ele é o fundador da

vida civilizada, da religião, da cultura e das instituições políticas. À vista disso, para o nosso alvo e outros platônicos, o universo é indestrutível, há uma rejeição da ideia de uma batalha constante entre o bem e o mal e o reconhecimento da bondade essencial que está presente em toda a criação (ATHANASSIADI, 1977, p. 364-367). Eis a sua definição para a figura de Hélios:

Por outro lado, nesta plenitude que se deve ao fato de emanar da ideia do Bem em seu grau de excelência originário – porque ele toca desde toda a eternidade a esta essência duradoura – ele também recebeu o império sobre os deuses inteligentes; e tudo o que o Bem produz para o benefício dos deuses inteligíveis ele, por sua vez, o distribui entre os deuses inteligentes. Ora, o Bem produz, parece-me, em benefício dos deuses inteligíveis, a beleza, o ser, a perfeição, a coesão, todos os privilégios que reúne em si e faz brilhar por meio de uma virtude que é o reflexo de sua beneficência (JULIANO, *Hino a Hélios Rei*, 133b).

Como dissemos no Capítulo I, no seu *Hino a Hélios Rei*, ele identifica Hélios com uma série de deuses que representam uma unidade. Esse deus existe em três diferentes níveis dentro do seu sistema neoplatônico. No primeiro deles, Hélios é associado à ideia platônica do Bem (Uno) e age como o sol do mundo inteligível. Depois, o deus se torna o centro do mundo inteligente e dos deuses intelectuais (noéticos), além de transformar os princípios noéricos – como a Vida – em realidade. Na terceira esfera, ele é o sol visível que ilumina o mundo sensível (BREGMAN, 1997, p. 353). Esses apontamentos são constatados na seguinte passagem: “Mas também existe um terceiro Sol, este disco que brilha aos nossos olhos, um princípio evidente da conservação dos seres sensíveis; e assim como os deuses inteligentes dependem, como dissemos, do Grande Hélios, também os seres sensíveis dependem deste Sol brilhante” (JULIANO, *Hino a Hélios Rei*, 133c). Acrescentemos a ela essa descrição:

A razão, aliás, a partir do momento em que a própria luz é incorpórea, não contradiz uma teoria que, longe de atribuir a esta fonte de luz um corpo, a considera como uma pura energia intelectual, projetando suas clarezas sobre a estada que ela recebeu por direito próprio no centro do universo celestial, de onde ela preenche os círculos do céu com o seu brilho vivo e inunda todas as coisas com uma luz divina e imaculada (JULIANO, *Hino a Hélios Rei*, 134b).

Logo, Hélios é o responsável pela existência e pela forma das coisas sensíveis por meio da luz que emana:

Assim, todos os objetos visíveis que aparecem aos olhos, sem a luz, perdem toda a visibilidade. Dando a quem vê o dom de ver, a quem é visto o dom de ser visto, ela aperfeiçoa por um único ato duas naturezas: a do sujeito que vê e a do objeto visível, e as perfeições que isso lhes dá são a forma e a existência (JULIANO, *Hino a Hélios Rei*, 134d).

Contemplemos, enfim, os poderes desse deus:

Reconheçamos, portanto, em Hélios, entre todos os seus poderes, em primeiro lugar o de aperfeiçoar, produzindo à vista tudo o que há de objetos visíveis no mundo, perfeição que eles obtêm de sua luz; a seguir, o poder demiúrgico e generativo, vinculado às transformações que opera no universo; depois, o poder coordenador, que resulta da harmonização dos movimentos trazidos de volta à unidade e à identidade; o poder de mediação que surge do que está no meio; o título de rei dos deuses inteligentes, que lhe dá o merecimento de seu lugar entre as estrelas errantes (JULIANO, *Hino a Hélios Rei*, 135c).

Essa mesma linha de raciocínio pode ser aplicada à Mãe dos Deuses, definida por Juliano da seguinte maneira:

O que é então a Mãe dos Deuses? A fonte dos deuses intelectuais e criadores, que governam os deuses visíveis, a mãe e ao mesmo tempo a esposa do grande Zeus – grande deusa que veio à existência depois e com o grande criador –, a dona de toda a vida e a causa de todas as gerações, aquela que, com toda a facilidade, leva à perfeição o que produz, que engendra no abrigo da paixão e cria os seres com a ajuda do Pai; é, de fato, a virgem sem mãe, a consorte de Zeus, essencialmente, a Mãe de todos os deuses. Como ela havia recebido dentro de si as causas de todos os deuses inteligíveis – hipercósmicos –, ela se tornou a fonte dos deuses intelectuais (JULIANO, *Hino à Mãe dos Deuses*, 166a e 166b).

Encerramos este capítulo com a afirmação de que a filosofia neoplatônica da linha de Jâmblico fundou os pilares do pensamento político do nosso personagem. Reavemos em Juliano um helenismo místico e um neoplatonismo teúrgico que adquiriram funções sociais e morais, moldando o seu conceito de amizade e a maneira como ele decidiu governar o Império. Como um *princeps* escolhido pelos deuses, ele constituiria a ponte entre os cidadãos romanos e o divino (CARVALHO, 2013). A partir dessas conclusões, defenderemos no Capítulo IV desta Dissertação que a sua *paideía* e as suas concepções político-filosóficas se relacionam intimamente à sua *basileía* e ao seu conceito de amizade.

CAPÍTULO III – CATALOGAÇÃO E ANÁLISE DE VOCÁBULOS GREGOS

Antes de expormos o catálogo e a tabela de vocábulos específicos por nós confeccionados, acreditamos ser fundamental explorar os principais aspectos das metodologias que guiam a nossa pesquisa. Como citamos na Introdução da nossa Dissertação, fazemos uso da *Análise de conteúdo* (BARDIN, 2011) e da *História das Emoções. Problemas e métodos* (ROSENWEIN, 2011).

A obra de Laurence Bardin (2011, p. 11-16) foi originalmente escrita no ano de 1977, em resposta à proliferação dos estudos na área das humanidades, posterior à década de 1970. Por volta de 1987, cerca de um quarto do livro foi modificado, contando com a supressão de um tópico e a inserção de um novo capítulo. A principal questão que guiou a autora foi: se considerarmos o grande número de informações que acompanhavam essas pesquisas desenvolvidas a partir da década de 1970 e o aumento da liberdade de expressão, como analisar tamanho fluxo de conteúdo? Existia um grande interesse em compreender esses dados por intermédio das palavras, imagens, textos e discursos, o que incluía opiniões, estereótipos e representações. Foi a partir da necessidade de um método para esse tipo de análise que irrompeu a *Análise de conteúdo*. A autora dividiu o seu texto em quatro partes, nomeadamente: história e teoria, práticas, métodos e aplicabilidade. O procedimento proposto nada mais é do que a união de diversos instrumentos metodológicos válidos para uma heterogeneidade de discursos. Todas essas ferramentas, ainda que possuidoras de especificidades, caracterizam-se por uma hermenêutica controlada e dedutiva, a qual Bardin chama de inferência. O uso da análise de conteúdo para a interpretação de um texto significa a presença de uma alternância entre a objetividade e a subjetividade. É investigar a presença, mas também a ausência. É destrinchar as variadas camadas de leitura que compõem um documento.

A hermenêutica não é uma novidade da análise de conteúdo, visto que se reporta a uma prática antiga e vinculada ao exame de textos sagrados e misteriosos. Além dela, já tínhamos as análises retóricas – envolvendo a ideia de persuasão – e as observações lógicas – focadas no encadeamento dos raciocínios de um determinado discurso. A análise de conteúdo é tão interpretativa quanto a retórica ou a lógica, aproximando-se ora de uma, ora de outra. Todavia, ela possui processos que a validam. Ainda que tenha surgido na França, essa metodologia foi ampliada e sofreu ressignificações nos Estados Unidos. Entre 1900 e 1940, iniciou-se uma análise quantitativa de materiais essencialmente jornalísticos e, posteriormente, propagandísticos. Bardin destacou o nome de Harold Dwight Lasswell, o primeiro estudioso que, a partir de meados de 1915, exemplificou o que é a análise de conteúdo nos seus estudos acerca da imprensa e da propaganda. No período entre 1940 e 1950, a metodologia em questão foi amplamente empregada nos departamentos de ciências políticas estadunidenses. Concomitantemente ao interesse pela temática política, principiouse uma sistematização das regras para a aplicação da análise de conteúdo (BARDIN, 2011, p. 20-26).

De 1950 a 1960, a metodologia foi expandida para outras disciplinas – história, sociologia, psiquiatria, psicologia, jornalismo – e novas problemáticas, o que levou ao florescimento de respostas para elas. Passou a existir uma disputa entre a análise quantitativa e

a análise qualitativa dos dados utilizados. Sincronicamente, a objetividade, até então confundida com a minuciosidade ao observar as frequências presentes nos documentos, tornou-se menos rígida. Porém, a maior conquista da análise de conteúdo, até aqui, foi deixar de ser considerada como descritiva para adquirir como função e objetivo a prática da inferência. Já no arco temporal de 1960 e 1975, três fenômenos marcaram a prática da análise de conteúdo: o acesso ao computador, o interesse pela investigação das comunicações não verbais e a imprevisão das averiguações linguísticas. Para citar a França puramente, nos anos de 1973 e 1974 o modelo seguido para essa metodologia era o mesmo daquele definido nos Estados Unidos entre 1940 e 1950. Foi na década de 1970 que os franceses pararam de ignorar os avanços norte-americanos e as contribuições das outras áreas de pesquisa, como a linguística, por se sentir insatisfeitos prática e teoricamente. Desse período em diante, proliferaram-se os computadores pessoais e as possibilidades da informática, a linguística tornou-se mais acessível à análise de conteúdo e notou-se o avanço na área da análise do discurso (BARDIN, 2011, p. 25-31).

Existem algumas regras bases para a análise de conteúdo, entretanto, ela se adequa a certos domínios e objetivos, o que ocasiona na sua constante reinvenção. Possuímos modelos a serem seguidos, mas que podem servir de inspiração para o desenvolvimento de novas estratégias. Evidentemente, verificam-se algumas limitações. Nos termos os mais gerais possíveis, nas palavras de Bardin, “... qualquer comunicação, isto é, qualquer veículo de significados de um emissor para um receptor, controlado ou não por este, deveria poder ser escrito e decifrado pelas técnicas de análise de conteúdo” (BARDIN, 2011, p. 38). Consequentemente, engloba-se nesse estudo tudo o que é dito, escrito ou expressado de formas não linguísticas – como as imagens –. O ponto-chave é ultrapassar os significados imediatos de um documento, a despeito do que ele seja.

Para esta pesquisa, optamos pela análise do tipo categorial. Em primeiro lugar, classificamos os elementos que fazem parte do conjunto e, em seguida, os reagrupamos de acordo com os fundamentos pré-estabelecidos. Trabalhamos nesta Dissertação com os critérios semântico/temático – passagens associadas às relações de amizade do imperador Juliano e às virtudes por ele valorizadas – e lexical – classificação e significado de vocábulos específicos –. A leitura das nossas documentações representa a primeira etapa desse processo: o inventário e, consequentemente, o isolamento das passagens e das palavras que fazem parte deste estudo. Num segundo nível, reunimos os itens selecionados em dois complexos categoriais, isto é, o catálogo e a tabela de vocábulos gregos. O primeiro se encontra dividido em localização/datação e a sua respectiva passagem. O segundo é integrado pelo termo grego na

sua forma dicionarizada, pela sua frequência, localização, tradução e etimologia. O principal objetivo do recorte, da classificação e da ordenação dessas unidades é expor um quadro geral, claro e simplificado dos dados que temos em mãos (BARDIN, 2011, p. 147-158).

A partir do que mostramos até agora, desejamos conceituar a História das Emoções de Barbara H. Rosenwein. A historiadora sugere um estudo baseado em comunidades emocionais, “grupos sociais cujos membros aderem às mesmas valorações sobre as emoções e suas formas de expressões” (ROSENWEIN, 2011, p. 7). Tal noção inclui até mesmo a ideia de famílias e bairros, pois ela pode ser pequena ou grande, como no caso de uma nação enquanto comunidade imaginada ou, no nosso cenário, o Império Romano do século IV. Vale ressaltar que as emoções se alteram com o passar do tempo. O que entendemos como amizade hoje não possuía as mesmas definições no século IV e não era avaliada sob os mesmos parâmetros da nossa contemporaneidade. Em suma, cada sociedade experimenta, expressa e interpreta diferentes emoções à sua própria maneira. Por isso, por exemplo, cada tipo de cultura valoriza, desvaloriza ou ignora um conjunto específico de emoções. Quais são as pessoas que se relacionavam dentro dessa comunidade? Quais as formas de expressão dessas emoções? A História das Emoções se insere em uma análise dos grupos sociais, uma vez que os sentimentos têm um papel tanto social quanto comunicativo. Embora possa limitar a nossa análise, a autora disse ser possível trabalhar com documentos de um único indivíduo, desde que levemos em consideração o público para quem ele dirige a sua fala. É difícil, quando pensamos em História Antiga e numa documentação escrita em latim ou grego antigo, termos a oportunidade de contrastar toda uma comunidade recorrendo a várias obras.

Tendo esse problema em vista, há também uma questão filológica que envolve o estudo das emoções. Quando traduzimos a *philía* para o português como amizade, temos apenas uma noção muito imprecisa do seu significado. Cada idioma possui um sistema lógico próprio e as traduções nunca são sinônimos de equivalência. Na ausência do uso de textos do século IV que descrevam emoções, especialmente a relação de amizade, possuímos dicionários etimológicos e de grego antigo/português, grego antigo/francês e grego antigo/inglês, além de um arcabouço historiográfico para nos auxiliarem. É preciso nos atentarmos às terminologias empregadas no período analisado. Ademais, considerar literalmente as definições teóricas acerca de uma emoção significa ignorar a prática da mesma. Juliano é um exemplo de como o sentimento de amizade adquiriu aspectos muito particulares, pragmaticamente falando, no século IV.

Dentro do vocabulário associado ao sentimento de amizade em Juliano, qual o peso e o significado que essas palavras possuem? Não basta pensarmos somente na amizade, também precisamos entender que outras emoções eram valorizadas pela sociedade na qual Juliano se

inseria, como ele dialogava com essa sociedade e quais as virtudes enaltecidas dentro dessa cultura. Por isso a importância da análise da frequência dos vocábulos específicos, inseridos no seu contexto. Ainda conforme Rosenwein (2011), a ausência de determinadas emoções nos informa tanto quanto aquelas explicitadas na documentação. Existia uma expressão física para essas emoções? Elas se manifestavam de forma diferente a depender do grupo social com o qual se conectavam? Esses estudos não nos fornecem uma realidade objetiva e externa das emoções, porém nos ajudam a compreender a subjetividade do autor com o qual trabalhamos. Sentimentos podem ser transmitidos por meio de metáforas e ironias. Podemos observá-los em frases inteiras, além dos termos específicos. Primordialmente, as emoções são instrumentos de sociabilidade e são socialmente construídas. Por fim, a autora propõe que o seu método seja usado por todas as áreas de pesquisa em história, porque acredita que, assim como estudamos as esferas econômicas, políticas, religiosas e culturais de certas comunidades, precisamos compreender as emoções vividas, expressadas e valorizadas por elas.

Apoiando-nos nessas metodologias, apresentamos no subtópico 3. 1. o catálogo que confeccionamos. Ele conta com um total de oitenta e duas passagens extremamente relevantes para o estudo da nossa temática. Outrossim, no item 3. 2., trouxemos uma tabela de vocábulos gregos a ser destacada mediante o catálogo produzido. Frisamos que, se a análise de conteúdo de Bardin (2011) se preocupa mais com as condições de produção de um documento do que com a linguística, ela ainda abre espaço para estudos lexicais e temáticos. Eles se unem à História das Emoções de Rosenwein (2011), proporcionando-nos a oportunidade de um estudo de palavras específicas que complementa o quadro exposto no nosso catálogo.

3. 1. Catálogo

Este catálogo inclui as passagens, tanto das cartas quanto dos discursos analisados, associadas às relações de amizade de Juliano, às virtudes e aos sentimentos por ele valorizados. Salientamos que ele segue uma ordem cronológica, e não a numeração das cartas. Isso nos auxilia na percepção de mudanças, às vezes sutis e outras nem tanto, nos vínculos amicais mantidos por Juliano, nas virtudes e nos sentimentos que ele enaltece. Acerca das epístolas sem data ou local, incluímo-las no final deste catálogo. Destacamos, novamente, a presença dos apêndices A e B. O primeiro diz respeito às principais datas e acontecimentos da vida de Juliano. O segundo contém os números das cartas trabalhadas com as respectivas datas e os locais da sua escrita, ademais do nome do destinatário e dos seus elementos prosopográficos.

LOCALIZAÇÃO/ DATAÇÃO	PASSAGEM
<i>Carta para Temístio, o filósofo,</i> 253a e 253b / Entre o final de 355 e o início de 356 (César)	“Por muito tempo pensei que devia competir com Alexandre e Marco Aurélio, ou qualquer outro príncipe distinguido por sua virtude, porém, um arrepio apoderou-se de mim e juntou-se a um medo estupendo de parecer completamente deixado para trás pela coragem do primeiro e de não atingir o mínimo da virtude perfeita do segundo. Essas considerações me persuadiram a defender o lazer: gostei de lembrar as palestras de Atenas e reivindiquei o direito de cantar para vós, meus amigos, como vemos aqueles que carregam fardos pesados aliviarem a sua dor enquanto caminham.”
<i>Carta para Temístio, o filósofo,</i> 254b / Entre o final de 355 e o início de 356 (César)	“Ler estas palavras me surpreendeu: por um lado, percebi que tu absolutamente não poderias te abandonar à bajulação ou à mentira e, por outro lado, eu estava ciente de não ter por natureza nenhum talento superior – originalmente ou agora –, eu que sou apenas um apaixonado pela filosofia.”
<i>Carta para Temístio, o filósofo,</i> 255d / Entre o final de 355 e o início de 356 (César)	“No entanto, chegaremos ao ponto de forçar a repugnância de quem sabe avaliar a si mesmo e devemos exortá-los a se armarem com ousadia para tais tarefas elevadas, que são reguladas não apenas pela virtude e pela intenção reta, mas antes onde a Fortuna reina universalmente e força os eventos a se inclinarem na direção que ela deseja?”
<i>Carta para Temístio, o filósofo,</i> 256b e 256c / Entre o final de 355 e o início de 356 (César)	“Diante do fracasso dos seus esforços, se suportassem com dignidade, como dizem, a sua sorte sem gemer, teriam grande consolo na sua virtude; entretanto, não poderíamos dizer que eles estavam realizados pela fortuna, visto a ruína dos seus melhores empreendimentos, exceto talvez de acordo com o estoicismo, a quem se deve objetar que existe uma diferença entre ser elogiado e ser feliz, e que se, por natureza, o vivente tende à felicidade, melhor um fim cuja conquista lhe possibilite dizer-se feliz, ao invés de ser interpretado como louvável somente no que diz respeito à virtude.”

<i>Carta para Temístio, o filósofo,</i> 256c / Entre o final de 355 e o início de 356 (César)	“A solidez da felicidade não concorda com nada menos do que a confiança na Fortuna, e aqueles que vivem no governo dos homens não podem, como dizemos, respirar sem ela, a menos que apoiemos (como fazem aqueles que os colocam enganosamente dentro do mundo incorpóreo e inteligível) que um governante e um comandante militar estão em algum lugar acima de tudo que está sujeito à Fortuna...”
<i>Carta para Temístio, o filósofo,</i> 259c e 259d / Entre o final de 355 e o início de 356 (César)	“Teria sido muito agradável mostrar-te os meus esforços e os temores que o destino dos meus amigos e meus pais me expôs quando comecei a minha educação convosco, se tu não tivesses sido perfeitamente educado. Todavia, quanto à minha ação na Jônia, onde a defesa de um estranho que eu conhecia muito mal – estou falando do sofista – opôs-me pela primeira vez a um parente de nascimento que a amizade me tornou ainda mais íntimo, ela não é um segredo para ti. Não fiz viagens ao exterior por gentileza para com os meus amigos? Agora tu sabes o carinho que eu dei a Cartério ao solicitar para ele, sem ser convidado, o nosso companheiro Aráxio; pelas propriedades da admirável Arete e pelos estragos que sofreu por causa dos vizinhos, não fui duas vezes à Frígia no espaço de dois meses, apesar da extrema debilidade do meu corpo, após a doença da minha última provação?”
<i>Carta 9, 403b e 403c / Entre 357 e julho de 361 (César)</i>	“Venha encontrar o amigo que, antigamente, antes mesmo de saber o teu valor, já te cercava com o seu afeto.” ²⁴
<i>Carta 10, 404a e 404b / Entre 357 e julho de 361 (César)</i>	“Quanto à administração dos negócios públicos, a energia moderada com a doçura com que tu te apressas em fazer tudo me faz compartilhar da tua satisfação. Unir a doçura e a moderação à coragem e à força, recorrer a algumas para o bem e a outras em relação aos ímpios de forma a corrigi-los sem rodeios é, na minha

²⁴ Esta última passagem da *Carta 9* foi escrita pelas próprias mãos de Juliano. Podemos observar que, em algumas cartas, existem sessões escritas pelo César ou imperador, ao invés de conterem a letra de um funcionário imperial. Nestes casos, indicaremos tal prática em nota de rodapé.

	opinião, o trabalho de uma natureza e uma virtude que não são comuns. Esperamos que, com os teus olhos nesses dois objetivos, tu combines ambos para um único e mesmo fim, o bem. Este deve ser o ideal de todas as virtudes, como o mais sábio dos antigos acreditava com razão. Boa saúde, prosperidade e vida longa, irmão muito gentil e afetuoso.”
<i>Carta 11, 425b, 425c e 425d / Entre 357 e julho de 361 (César)</i>	“Eu mal me recuperava de uma doença muito séria e severa, graças à providência do salvador que tudo observa, quando as vossas cartas chegaram às minhas mãos, no mesmo dia em que eu estava tomando o meu primeiro banho. Já as li à noite, e não se pode dizer o quanto me confortou o sentimento da tua pura e sincera benevolência. Que eu seja digno disso, para não desonrar a tua amizade! Portanto, li as vossas cartas na hora, embora ainda tivesse alguma dificuldade em fazê-lo; quanto àquelas do divino Aristóteles ²⁵ a Alexandre, reservei-as para o dia seguinte. Desde então, até o momento em que escrevo, seis dias se passaram e a minha convalescença está progredindo normalmente graças à providência de deus. Que tu sejas conservado, irmão muito amável e muito afetuoso, pelo deus que tudo observa; que eu possa te ver, meu bem!”
<i>Carta 11, 425d / Entre 357 e julho de 361 (César)</i>	“Pela minha salvação, pelo deus que tudo observa, escrevo como penso. Excelente amigo, quando poderei te ver e te abraçar? Porque agora, como um amante perturbado, eu só tenho o prazer de repetir o teu nome.” ²⁶
<i>Carta 13 / Entre 357 e julho de 361 (César)</i>	“Quanto a mim, juro pelo autor e salvador de todos os meus bens, se desejo viver, é para ser de alguma utilidade para vós. E quando digo “vós”, quero dizer os filósofos de verdade. Convencido de que tu o és, eu te ameie, tu sabes o quanto, e eu te amo, e desejo ver-te. Que a

²⁵ Há uma discordância entre os tradutores em relação a pessoa que teria escrito essas cartas. Bidez (2004) propôs que o nome no manuscrito é de Antônio. García Blanco (1982a) afirmou se tratar do nome de Aristóteles. Concordamos com o tradutor espanhol, pois ele nos informou que as cartas de Aristóteles para Alexandre circularam no século IV, como demonstra Gregório de Nazianzo na sua *Carta 234*. Além disso, é provável que Prisco de Épiro tenha comparado Juliano a Alexandre e, em retorno, Juliano o comparou a Aristóteles.

²⁶ Trecho escrito pelas mãos do próprio César.

	providência divina te mantenha saudável por muitos anos, irmão muito gentil e afetuoso.”
<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio, 240a e 240b / Primavera de 359 (César)</i>	“Não, se não posso repetir para ti tudo o que disse a mim mesmo quando soube que tu tiveste que ir para longe de nós, pensarei que tenho apenas um pequeno consolo, meu caro camarada, ou melhor, parece-me que absolutamente nenhuma consideração poderá aliviar a minha dor, se eu não lhe contar. Depois de termos em comum tantas dores e tantos prazeres, nas nossas ações ou nas nossas palavras, sejam a serviço dos nossos assuntos particulares ou a serviço do Império, nas nossas casas ou nos campos, devemos encontrar juntos um remédio soberano para a situação presente, não importa o quão triste.”
<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio, 241c e 241d / Primavera de 359 (César)</i>	“Minha memória, de fato, de repente trouxe-me de volta as dores que nós ajudamos um ao outro a suportar, as nossas relações simples e puras, as nossas conversas cheias de franqueza e lealdade, os nossos esforços em comum na prática do bem, o nosso zelo imutável e a nossa firmeza inflexível para com os ímpios, quantas simpatias nos aproximaram constantemente, tendo somente um coração, os mesmos hábitos, amigos apegados.”
<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio, 242a e 242b / Primavera de 359 (César)</i>	“Tal é o meu destino, já que um deus te retirou, como Heitor, da chuva de dardos que os bajuladores muitas vezes jogaram em ti, ou melhor, em mim, que eles queriam alcançar ao ferir-te, convencidos de que a única maneira de terem sucesso era privar-me da companhia de um fiel amigo, um companheiro de armas sempre disposto a compartilhar dos meus perigos, sem procrastinar. Não acredito, porém, que sofras menos do que eu por uma separação que o impede de participar tanto quanto antes das minhas dores e perigos. Ao contrário, a sua ansiedade por mim só aumentará; tu sempre estarás preocupado com os males que podem se precipitar sobre a minha cabeça. Nunca coloquei os meus interesses antes dos teus e sempre achei que as tuas disposições eram as mesmas para comigo,

	consideração que, como tu compreenderás, só agrava a minha ferida.”
<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio, 242c / Primavera de 359 (César)</i>	“É verdade, nós dois sofremos igualmente, ao que parece, tu, porque o meu infortúnio é suficiente para tocá-lo; eu, porque lamento constantemente a tua ausência e não posso esquecer a nossa amizade. Fundamentada acima de tudo na virtude, depois nos serviços que recebi constantemente de ti, sem te dar nada em troca, ela se mostrou uma união íntima.”
<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio, 243a / Primavera de 359 (César)</i>	“Tenho razão de estar entristecido com as circunstâncias atuais, que me separam, ao agrado de deus, por um pequeno tempo, não apenas de um amigo, todavia de um colaborador fiel?”
<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio, 243c e 243d / Primavera de 359 (César)</i>	“De fato, em que amigo tão benevolente eu poderei, de agora em diante, ter os meus olhos fixos? De quem eu suportarei a franqueza leal e gratuita? Quem saberá aconselhar-me com prudência, corrigir-me com afeição? Quem me fortalecerá no bem sem presunção e sem orgulho, quem falará comigo sinceramente sem por amargura nos seus discursos, como quem sabe tirar o gosto desagradável do remédio para manter apenas a sua eficácia? Esses foram os benefícios que obtive com a tua amizade.”
<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio, 245a e 245b / Primavera de 359 (César)</i>	“... eu ainda prefiro a [máxima] de Pitágoras, que deu início ao provérbio [de Hesíodo] e deu à humanidade a ideia de que tudo é comum entre amigos, não somente as riquezas, mas ainda a união entre a inteligência e a prudência.”
<i>Consolação a si mesmo sobre a</i>	“Portanto, é improvável que a nossa afeição diminua: pelo contrário, nós amaremos e cuidaremos mais um do outro. O desprezo surge da

<i>partida do excelente Salústio, 247c / Primavera de 359 (César)</i>	saciedade e o amor da privação. A tua ausência tornará o nosso destino mais doce, aumentando o nosso afeto mútuo, e manteremos um ao outro firmemente estabelecidos nos nossos pensamentos como duas estátuas.”
<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio, 248a / Primavera de 359 (César)</i>	“O que lembraremos, em vista do bem, são as nossas ações, as nossas palavras, as nossas conversas, as nossas visitas tantas vezes trocadas, enquanto exaltamos sem pedantismo o cultivo do espírito, da justiça, da inteligência que governa as coisas mortais e humanas, e então nos lembraremos das nossas conversas sobre a política, as leis, os caminhos da virtude, os bons princípios que devemos praticar, enfim, todas as lembranças que voltarão para nós a depender das circunstâncias.”
<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio, 248d / Primavera de 359 (César)</i>	“Ora, aqui está a primeira das impressões que me parecem tão amargas: doravante ficarei só, privado das nossas conversas sinceras, das nossas conversas gratuitas, porque não sobrou ninguém que eu possa tomar por confidente com tamanho abandono.”
<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio, 252b / Primavera de 359 (César)</i>	“Digo “nós” porque agora estou entre os celtas por tua causa, um homem digno de estar entre os primeiros da Grécia pela tua justiça e por todas as tuas virtudes, tu cuja eloquência é eminente e que não deixas de ter noção da filosofia, campo onde, sozinhos, os gregos alcançaram a primazia buscando a verdade pelo raciocínio, como a natureza quer, em vez de deixar-nos amarrados a fábulas incríveis ou milagres absurdos, como fazem a maioria dos bárbaros.”
<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio, 252c e 252d /</i>	“Para ti, porque é hora dos meus desejos acompanharem-te com palavras auspiciosas, que a divindade propícia sirva como teu guia onde quer que os teus passos devam ir! Que o protetor dos anfitriões, que o protetor dos amigos te receba com gentileza! Que ele garanta o teu percurso por terra e, se tu deves navegar, que ele acalme as ondas! Sê querido, sê honrado por todos! Alegria pela tua chegada e lamentações pela tua partida! Ama-nos sempre, sem ter que te

Primavera de 359 (César)	arrepender da presença de um companheiro, um amigo fiel. Que deus torne o imperador favorável a ti! Que ele realize tudo de acordo com os teus desejos e que ele te conceda um retorno rápido e seguro à tua casa, para nós.”
<i>Carta 17b</i> / Verão de 360, na Gália (César)	“Essa é a sequência dos fatos. Digna-te a aceitar a história com calma. Acredita que nada mais aconteceu. Repele as insinuações pérfidas de uma malevolência acostumada a provocar dissensões entre os príncipes. Descarta a adulação, mãe das vítimas; ouça a mais eminente de todas as virtudes, a justiça. Aceita sem prejuízo a equidade das condições que proponho, considerando que são vantajosas tanto para o Império Romano, como para nós próprios, que estamos associados por laços de sangue e pela elevada posição da nossa fortuna. Perdoa... As coisas que peço são razoáveis; porém, quero menos vê-las realizadas do que tê-las aprovadas por ti como úteis e justas. Esperarei então, com impaciência, pelas tuas ordens.”
<i>Carta 26</i> , 415d / Novembro de 361 (imperador)	“Muitos outros detalhes ainda me vêm à mente. Entretanto, é necessário reservar mais de um para o dia em que tu estarás comigo. Vem aqui então, em nome dos deuses a quem eu imploro, e o mais rápido possível; pega duas carruagens públicas ou até mais. Envio-te dois dos meus servos mais confiáveis: um irá acompanhar-te ao meu acampamento, o outro virá e me dirá que tu partiste e que já estás chegando. Diz a esses jovens qual dos dois tu preferes para cada uma dessas missões.”
<i>Carta 32</i> , 381b e 381c / Dezembro de 361 (imperador)	“Tu serás recebido como um amigo na casa de um amigo. Uma aplicação diligente aos negócios públicos pode parecer dolorosa se a pessoa tiver que devotar todas as suas atividades implacavelmente a ela; contudo, devem colaborar comigo, se não me engano, homens honestos e inteligentes, cada um capaz de fazer qualquer coisa. Eles facilitam a minha vida e, graças a eles, posso descansar sem descuidar de nada. Banimos dos nossos negócios a hipocrisia dos tribunais (isso é, creio eu, tudo o que tu encontraste lá até agora), daqueles que o elogiam e o odeiam tanto quanto os seus maiores inimigos.

	Praticamos entre nós a franqueza que devemos e, de vez em quando, sabemos nos repreender e dizer uns aos outros a verdade, sem que a nossa afetuosa camaradagem tenha que sofrer.”
<i>Carta 32, 381d e 382a / Dezembro de 361 (imperador)</i>	“Todavia, quero mostrar-te que a presença de um homem tão sábio como tu nos beneficiará mais do que nos fará perder tempo. É por isso que estou escrevendo para ti desta forma. Apressa-te, então, como eu disse antes, e usa o transporte público. Tu ficarás conosco o tempo que quiseres.”
<i>Carta 29 / Logo após 11 de dezembro de 361 (imperador)</i>	“Se tu tiveres tempo de atravessar o mar e vir para Constantinopla, farei grande caso da tua presença.”
<i>Carta 30 / Final de 361 (imperador)</i>	“A chegada da tua carta naturalmente me encheu de alegria. Como podemos permanecer insensíveis, de fato, quando descobrimos que um camarada, que o amigo mais querido está são e salvo? Então, depois de ter retirado o laço que envolvia a tua carta, eu a reli várias vezes e desisti de te descrever quais foram as minhas impressões; senti-me cheio de serenidade e alegria e, como se ela tivesse me oferecido uma imagem do teu nobre caráter, levei-a aos meus lábios.”
<i>Carta 30 / Final de 361 (imperador)</i>	“Tu não tens falta de lazer, a natureza te presenteou bem, e tu amas a filosofia tanto quanto qualquer um já amou ... E a maioria dos velhos sábios parece ter se contentado com essas mesmas três vantagens para praticar sinceramente a filosofia, sem precisar de mais nada.”
<i>Carta 30 / Final de 361 (imperador)</i>	“Que a providência divina te mantenha com boa saúde por muitos anos, irmão muito gentil. Que eu possa te ver em breve, como desejo!”
<i>Carta 58, 426a / Final de 361 (imperador)</i>	“Muitas evidências já atestaram não só a tua posição eminente na arte médica, no entanto, também a bondade do teu caráter e a sabedoria da tua conduta, que andam de mãos dadas com o teu talento.”

<i>Carta 58, 426b e 426c / Final de 361 (imperador)</i>	“Além disso, tu não és um simples médico: tu também és um mestre para quem quer estudar a tua arte e, portanto, sem dúvida, o que os médicos são para as pessoas, tu também o és para os demais médicos. Quanto ao teu exílio, ele cessa justamente pela razão que o motivou, obviamente. Se Jorge foi a causa do teu afastamento de Alexandria, tal ato foi injusto e o teu retorno é apenas justiça estrita.”
<i>Carta 33, 390a e 390b / Entre o final de 361 e a primavera de 362 (imperador)</i>	“E tu, querido pai, faz o impossível para chegar o mais rápido possível. Há muito tempo queria ver-te, atesto aos deuses, e hoje que tenho o prazer de saber que estás fora de perigo, exorto-te a vir juntar-te a mim.”
<i>Carta 34 / Entre o final de 361 e a primavera de 362 (imperador)</i>	“Na verdade, letrado e filósofo como tu és, tu não podes ignorar o que vem depois dessas palavras, e tu me tens como amigo, se ambos formos bons homens. Para ti, pelo menos, eu afirmo sem hesitação que tu o és; quanto a mim, calo-me: só posso dar aos outros a impressão de que também o sou... Um deus benevolente te conduzirá com a ajuda da virgem Enódia, e o transporte público porá à tua disposição, se tu quiseres usar, uma carruagem e dois cavalos de reserva.”
<i>Carta 35, 416a e 416b / Entre o final de 361 e a primavera de 362 (imperador)</i>	“Mas o que nos une é uma amizade mais forte do que os laços de hospitalidade: ela se baseia na qualidade da nossa educação e na nossa piedade para com os deuses. Portanto, seria errado me acusar de violar a lei de Homero se eu pretendesse manter-te mais tempo conosco. No entanto, como vejo que a tua saúde precária exige mais cuidados, permito que retorne à tua terra natal e providenciarei o conforto da tua viagem. Tu podes usar uma carruagem do transporte público. Que todos os deuses te conduzam com Asclépio, e que eles nos permitam nos encontrarmos novamente!”
<i>Carta 40 / Primavera de 362 (imperador)</i>	“Pelos deuses, quando eu ainda era apenas César escrevi para ti, e penso que mais de uma vez. Eu queria fazê-lo com frequência, não obstante, fui impedido às vezes por um motivo, às vezes por outro; então, minha elevação ao Império deu origem a uma amizade lupina

	entre o abençoado Constâncio e eu. Tive o cuidado de não escrever a ninguém além dos Alpes, por medo de causar-lhe um assunto desagradável.”
<i>Carta 40 / Primavera de 362 (imperador)</i>	“A verdadeira amizade funda-se antes de tudo na semelhança, depois, em menor medida, na admiração verdadeira e sincera, quando o homem favorecido pela fortuna ou pelo espírito dá o seu afeto a quem se distingue pela gentileza, reserva e moderação.”
<i>Carta 40 / Primavera de 362 (imperador)</i>	“Sim, recebi as tuas promessas de amizade: um frasco de prata que pesa uma mina e uma moeda de ouro. Gostaria de chamar-te para vir ao meu encontro, como exige a tua carta. Sem embargo, já está chegando a primavera; as árvores estão brotando e começamos a aguardar a volta das andorinhas, cuja invasão nos tirará os soldados das nossas casas e nos dará o sinal para cruzarmos a fronteira. Porém, passaremos por vossa casa, por isso seria melhor para mim encontrar-te em tua própria região, se os deuses consentirem. Não vai demorar, eu penso (a menos que alguma intervenção sobrenatural o impeça), e oremos aos deuses para que assim seja.”
<i>Carta 41, 387d, 388a e 388b / Janeiro de 362 (imperador)</i>	“O sábio Hesíodo quer que convidemos os nossos vizinhos às nossas festas para que compartilhem dos nossos prazeres, pois eles compartilham das nossas tristezas e das nossas ansiedades quando um imprevisto nos alarma. Entretanto, eu digo que tu deves convidar os teus amigos, não os teus vizinhos. A razão é que se pode muito bem ter um inimigo como vizinho, enquanto um amigo não pode ser um inimigo, assim como o branco não pode ser preto, nem o quente, frio. Porém, não é de hoje, faz muito tempo que tu és nosso amigo e nunca deixou de nos desejar o bem: na falta de outras provas, as disposições muito semelhantes em que estive e onde estou em relação à ti o demonstrariam amplamente.”
<i>Carta 41, 388b / Janeiro de 362 (imperador)</i>	“Vem e participa pessoalmente nas festas consulares. O transporte público te levará até lá, e tu terás uma carruagem com um cavalo. Se

	um segundo desejo deve ser feito, que Enódia e Enódio sejam benevolentes contigo, como lhes pedimos.”
<i>Carta 46, 404b e 404c / Início de 362 (imperador)</i>	“Indiscriminadamente, a todos aqueles que o abençoado Constâncio havia banido por causa da loucura dos galileus, eu anulei a sentença de exílio. Não obstante, em relação ti, essa anistia não é o suficiente para mim. Em memória da nossa antiga relação e da nossa intimidade, exorto-te a vir te juntar a nós. Tu usarás uma carruagem do transporte público e um cavalo reserva para chegar à minha corte.”
<i>Hino à Mãe dos Deuses, 169a e 169b / Entre 22 e 25 de março de 362 (imperador)</i>	“Os deuses, na minha opinião, nos ensinam por meio de um símbolo que devemos colher da terra o que há de mais belo, neste caso, a virtude acompanhada pela piedade, para torná-la uma homenagem à deusa, como um símbolo da qualidade da nossa conduta aqui embaixo. Isso porque a árvore nasce da terra e cresce, por assim dizer, em direção ao éter. Ela é bela ao olho que a vê oferecendo sombra sob o calor sufocante e produzindo de si mesma um fruto do qual nos dá generosidade: há nela tanta superabundância de fecundidade! O rito nos convida, nós que somos de natureza celestial, mas que fomos transportados à terra, a colher virtudes acompanhadas de piedade no campo da nossa conduta terrena para nos apressarmos em nos juntar à deusa ancestral, criadora da vida.”
<i>Hino à Mãe dos Deuses, 180a, 180b e 180c / Entre 22 e 25 de março de 362 (imperador)</i>	“Ó Mãe dos Deuses e dos homens, ó companheira do grande Zeus, tu que partilhas o seu trono, ó Fonte dos deuses intelectuais, tu que competes com as essências impoluídas dos deuses inteligíveis, que recebeste a causa comum entre todas as coisas e que comunica aos deuses intelectuais, deusa criadora da vida, sabedoria, providência, criadora das nossas almas, ó amante do grande Dioniso, tu que recebeste Átis exposto e que o chamaste de volta depois de ele ter afundado na cova da terra, ó tu que és o princípio de todo o bem para os deuses intelectuais, que enche o mundo sensível com todos os dons, e que nos torna generosidade universal de todos os bens! Conceda a todos os homens a felicidade – da qual o elemento capital é o conhecimento dos deuses – e à comunidade do povo romano

	especialmente a extirpação da mancha da impiedade, além da benevolência da Fortuna, para garantir com ela o governo do Império por milhares e milhares de anos! Quanto a mim, concede-me recolher como fruto do meu serviço para convosco a verdade nos dogmas a respeito dos deuses, a perfeição nas práticas teúrgicas e a virtude acompanhada da Boa Fortuna em todas as tarefas que assumimos nas ordens políticas e militares; que o fim da minha vida seja livre de tristezas e glorioso, amparado pela Boa Esperança de chegar até vós!”
<i>Carta 75b</i> , 398b / 12 de maio de 362 (imperador)	“Por isso, em espírito de justiça e em conformidade com os decretos dos imperadores que nos precederam, ordenamos, em nossa clemência, que daqui em diante vivais isentos dos encargos impostos aos curiais.”
<i>Carta 78</i> , 375a e 375b / Verão de 362 (imperador)	“Deves, portanto, esperar por um convite? Por que não preferes o direito de vir a qualquer hora? Cuidado para não estabelecer um rótulo inconveniente entre nós, o que exigiria dos amigos as mesmas formalidades dos conhecidos comuns e dos encontros casuais. Aqui eu prevejo a objeção: como seríamos amigos sem nunca nos termos visto? Mas, como então podemos amar as pessoas que viveram há mil anos e até, por Zeus, há dois mil anos? É porque elas eram perfeitamente boas, tinham um caráter excelente e queremos ser como elas.”
<i>Carta 78</i> , 375c / Verão de 362 (imperador)	“Vem nos encontrar em Tiana, por Zeus, deus da amizade! Mostre-nos um helênico puro entre os capadócios.”
<i>Carta 80</i> / Verão de 362 (imperador)	“Em ti, de fato, não encontramos todos os méritos combinados? A benevolência, a fidelidade, a sinceridade e, melhor do que isso, a qualidade sem a qual o resto não conta: a sabedoria com tudo o que ela implica, isto é, o discernimento, a inteligência e os bons conselhos.”

<i>Carta 80 / Verão de 362 (imperador)</i>	“A piedade vem antes do luxo e traz grande alegria para quem tem o bom espírito de praticá-la na conduta da sua vida, tu sabes disso tão bem quanto eu.”
<i>Carta 80 / Verão de 362 (imperador)</i>	“Quanto ao caso de Laurácio, acredito que não tenho nada a dizer-te, exceto por um conselho: esqueça toda a tua raiva; entrega tudo à decisão do tribunal, pronto para ouvir os seus discursos com total confiança no direito. Não nego, o que ele escreveu para ti é odioso, ultrajante e presunçoso. Porém, tu tens que saber como suportar. Um bom homem é aquele que tem um coração elevado o suficiente para não responder ao insulto com insulto. Quando os projéteis encontram um muro sólido e firme, eles não o penetram; sem sacudi-lo e sem derrubá-lo, eles rebatem com mais força contra aqueles que os lançaram. Da mesma forma, os insultos, as calúnias ou as indignações injustamente proferidas contra um homem bom nunca conseguem alcançá-lo, todavia, voltam-se contra o seu autor. Estas são as minhas recomendações. O resto do caso será da responsabilidade do tribunal.”
<i>Carta 80 / Verão de 362 (imperador)</i>	“Quanto às cartas que recebeste de mim e que ele te acusa de tê-las publicado, aqui está uma discussão que seria muito ridícula submeter à justiça. Pelos deuses, nunca, nem para ti, nem para ninguém, escrevi nada que me recuso a exhibir diante dos olhos de todos. Na verdade, que obscenidade, que ultraje, que difamação, que insulto, que torpeza já figurou nas minhas cartas? Ocasionalmente, num momento de exasperação com um ou outro, eu poderia ter tido a oportunidade de lançar, como do alto de uma biga, comentários semelhantes às calúnias de Arquíloco contra Licambes. No entanto, sempre falei com mais dignidade e contenção do que o necessário para tratar de um assunto sagrado. E se essas cartas continham a expressão da nossa devoção mútua, eu gostaria que ela fosse ignorada ou escondida? Por quê? Todos os deuses e as deusas podem atestá-lo, eu não teria ficado ressentido nem mesmo com aqueles que teriam divulgado tudo o que escrevi para a minha esposa, tão cheias de decência eram aquelas

	cartas. E se ficar estabelecido que uma ou duas pessoas leram as que dirigi ao meu tio, o espião, cuja malevolência se propôs a descobrir o fato, sofrerá censuras mais justas do que eu, o autor das cartas, do que tu ou do que de terceiros que delas tenham conhecimento.”
<i>Carta 80 / Verão de 362 (imperador)</i>	“Não insista; não te preocupes; apenas leva isso em consideração: Laurácio é um homem perverso? Livra-te dele definitivamente. Ou, pelo contrário, ele é honesto e moderado e apenas cometeu uma falta para contigo? Conceda-lhe o teu perdão. Com efeito, na vida pública é necessário mostrar amizade às pessoas boas, mesmo que, nas relações privadas, por vezes nos mostrem falta de consideração. Não obstante, os ímpios, ainda quando contam com as nossas boas graças, devem, na administração dos negócios do Império, ser mantidos sob controle. Não estou pedindo que os odiemos ou que os rejeitemos, mas que os submetamos a um controle para evitar que façam mal sem o nosso conhecimento. Se eles são muito difíceis de supervisionar, devemos dispensá-los dos seus serviços.”
<i>Carta 80 / Verão de 362 (imperador)</i>	“Já entreguei as terras que me foram pedidas: tenho como testemunhas os deuses protetores da família e da amizade. Mas oferecerei bens muito mais vantajosos. Tu perceberás isso sozinho.”
<i>Carta 81, 388c / Verão de 362 (imperador)</i>	““Só o tempo torna o homem justo conhecido” ²⁷ , aprenderam os antigos; e atrevo-me a afirmar que ele também revela o homem piedoso e amigo dos deuses.”
<i>Carta 85, 375d / Primeiros meses de sua estada em Antioquia (imperador)</i>	“Chegaram para mim todos os livros que me enviaste, bem como as cartas que o excelente Migdônio me deu para o meu grande prazer. É difícil encontrar tempo para responder-te estas poucas palavras: os deuses sabem disso, não o digo para fazer-me parecer importante. Boa sorte, tu podes sempre me escrever assim.”
<i>Carta 86 / Primeiros meses de sua estada em</i>	“Recebemos o livro que tu nos enviaste por Migdônio e também tudo o que nos foi enviado por ti como presente por ocasião da festa. Certamente, cada uma dessas correspondências me dá prazer,

²⁷ De acordo com Bidez (2004, p. 90), trata-se de uma referência ao verso 614 da obra *Édipo Rei*, de Sófocles.

Antioquia (imperador)	entretanto, fiquei especialmente encantado, tu bem sabes, ao saber da tua bondade e que, graças aos deuses, o teu corpo está em excelente saúde e que tu levas a sério os assuntos dos deuses com mais cuidado e mais energia.”
<i>Carta 86 /</i> Primeiros meses de sua estada em Antioquia (imperador)	“Quanto ao que escreveste ao filósofo Máximo, dizendo-lhe que o meu amigo Seleuco seria hostil contra ti, esteja convencida de que comigo ele não diz nem faz nada que possa pouco te servir. Pelo contrário, toda a conversa que ele fala sobre ti te é favorável. Não vou tão longe ao ponto de dizer que ele está bem disposto em relação a ti, porque isso só ele pode saber, além dos deuses que tudo veem. Contudo, que ele se abstém de proferir qualquer calúnia contra ti na minha frente, posso afirmá-lo com toda a sinceridade. Seria ridículo, parece-me, não considerar o que os atos dele demonstram, mas indagar sobre intenções ocultas das quais não há nenhuma pista visível para mim.”
<i>Carta 86 /</i> Primeiros meses de sua estada em Antioquia (imperador)	“Não obstante, uma vez que tu o criticaste tão duramente e revelaste certos detalhes sobre ti ao falar acerca da causa da tua inimizade contra ele, aqui está o que eu formalmente declaro a ti: se tu amas alguém, homem ou mulher, de condição livre ou servil, que atualmente não honra os deuses e a quem tu não podes esperar converter, tu és culpada. Primeiro, pense nisso como se fosse contigo. Suponha que um dos servos a quem tu amas se torne cúmplice daqueles que a insultam e difamam, e que o rodeies de bondade quando ele possui apenas aversão, ódio e horror por nós, os teus amigos: não desejarias tu imediatamente a sua queda, ou melhor, tu não te comprometerias a puni-lo? O que! os deuses merecem menos consideração do que os amigos? Raciocina ainda tomando o ponto de vista deles e considerando-os como nossos senhores e nós como os seus escravos. Se um de nós, que dizemos ser servos dos deuses, ama um escravo cheio de horror por eles e aversão à sua adoração, ele não deveria convertê-lo e mantê-lo ou, senão, mandá-lo para fora da sua casa ou colocá-lo à venda se ele não puder desprezar facilmente a

	posse de um escravo? De minha parte, não quero o afeto de pessoas que não amam os deuses, e declaro que tu e todos aqueles que afirmam levar uma vida sacerdotal devem, doravante, inspirar-se por estas considerações e se apegar com mais ardor ao seu ministério divino. Ora, é lógico que cada sacerdote comece com a sua própria casa e seja o primeiro a purificá-la radicalmente de tais infecções graves.”
<i>Carta 87 / Primeiros meses de sua estada em Antioquia (imperador)</i>	“Recebi as mensagens em que tua sabedoria nos ensina os bens e os favores que os deuses nos prometem e nos concedem. Depois de ter dado graças com fervor às divindades celestes, dei graças à tua magnanimidade, a quem sou grato em segundo lugar por teu zelo extremo em implorar incessantemente aos deuses por nós, ademais da tua ânsia em nos revelar ao máximo, o mais rápido possível, os sinais favoráveis que tu obténs deles.”
<i>Carta 88, 450c e 450d / Primeiros meses de sua estada em Antioquia (imperador)</i>	“Qual pode ser a tua experiência do direito se tu não sabes o que é um sacerdote e o que é um simples particular? Qual pode ser a tua moderação, se tu maltratas aquele na frente de quem deverias levantar-te da cadeira? Mas o que é mais vergonhoso, o que deve chocar os deuses tanto quanto os homens, é que tu aparentemente tomas bispos e padres galileus como assessores, se não em público por minha causa, pelo menos em segredo e dentro da tua casa. Tu és a causa do castigo do sacerdote. Do contrário, por Zeus, teu grande sacerdote não teria recorrido a esse apelo.”
<i>Os Césares, 317c e 317d / Entre 15 e 17 de dezembro de 362 (imperador)</i>	“Marco [Aurélio] foi convocado e se apresentou. Ele tinha um ar cheio de majestade, seus olhos e rosto tão marcados pelo cansaço, e ainda assim uma beleza inegável emanava da sua atitude desprovida de sofisticação e elegância. Sua barba era farta, suas roupas simples e modestas. A prática da abstinência havia emaciado e sublimado seu corpo que era, ao que parecia, apenas luz pura e resplandecente.”
<i>Os Césares, 328c e 328d / Entre 15 e 17</i>	“Enquanto Marco [Aurélio] recebia a palavra, Sileno disse em voz baixa a Dioniso: “Vamos ouvir este estoico para ver quais paradoxos e doutrinas maravilhosas ele vai nos contar”. Mas ele, com os olhos

de dezembro de 362 (imperador)	fixos em Zeus e nos deuses, disse: "Por minha vez", disse ele, "Zeus e vós, outros deuses, não há necessidade de palavras ou argumentos. Se vós não soubésseis das minhas ações, seria apropriado que eu vos educasse. Porém, como vós as conheceis, uma vez que absolutamente nenhuma delas escapa de vós, cabe a vós apenas reconhecer os meus méritos". Assim, parecia que Marco Aurélio não era apenas admirável em todas as coisas, mas também possuía uma sabedoria incomum por ter sabido, creio eu, não sem discernimento, a "falar quando necessário e calar-se quando preciso.""
<i>Os Césares</i> , 334a / Entre 15 e 17 de dezembro de 362 (imperador)	““Aí está”, resumiu Sileno, “uma resposta que não me parece sem sentido. Mas o que tu achaste que era imitar os deuses?” – Então, Marco [Aurélio] respondeu: “Ter”, disse ele, “as necessidades tão limitadas quanto possível e fazer o bem ao maior número de pessoas possível.” – “Tu queres dizer com isso”, disse Sileno, “que tu não precisavas de nada?” – “Eu não”, Marco [Aurélio] disse, “mas talvez meu pobre corpo precisasse de algumas pequenas coisas.””
<i>Hino a Hélios Rei</i> , 132d e 133a / Final de dezembro de 362 (imperador)	“... o Bem, princípio não composto dos universais e modelo para todos os seres da beleza, da perfeição, da unidade e do poder incomparável...”
<i>Hino a Hélios Rei</i> , 157b e 157c / Final de dezembro de 362 (imperador)	“Eis, meu caro Salústio, as considerações sobre a tripla demiurgia do deus que, no melhor da minha capacidade, voltaram-me durante três noites no máximo.”
<i>Hino a Hélios Rei</i> , 158b e 158c / Final de dezembro de 362 (imperador)	“Portanto, expresso o meu desejo pela terceira vez: digne-se, como recompensa por esse zelo, Hélios, rei do universo, a ser favorável a mim. Que tu me concedas uma vida virtuosa, uma sabedoria mais alcançada, uma inteligência divina. Que eu saia desta existência com toda a serenidade, no momento desejado pelo destino.”
<i>Carta 89a</i> , 452a, 452b e 452c /	“Escrevi esta carta para ti de uma forma menos oficial do que para os outros, porque eu penso que tu tens um papel maior do que os outros

Janeiro de 363 (imperador)	na minha amizade. Na verdade, já é muito termos tido um guia em comum ²⁸ e, como sem dúvida tu te lembras (não é de ontem), na época em que eu ainda estava no Oeste, ao saber que ele gostava muito de ti, considere-te um amigo. Porém, adquiri o hábito de valorizar muito o excesso de prudência que faz dizer: “Ainda não o conheci, nem o vi” ²⁹ e acredito que antes de amar é preciso conhecer, e que, para conhecer, é preciso praticar. Mas, ao mesmo tempo, tomei como certo levando em conta a palavra: o mestre disse. Ademais, depois de ter acreditado, portanto, que deveria colocar-te entre os meus amigos mais próximos, quero agora confiar-te uma missão ³⁰ que tenho no coração e da qual todos os homens em toda parte se beneficiarão.”
<i>Carta 89a</i> , 453a / Janeiro de 363 (imperador)	“Um líder deve ter como primeira qualidade a moderação, depois a bondade e a filantropia para com aqueles que são dignos. Quanto aos que se mostram injustos para com todos, eles devem ser repreendidos com franqueza ou punidos severamente.”
<i>Carta 89b</i> , 289a, 289b e 289c / Janeiro de 363 (imperador)	“Acima de tudo, é necessário praticar a filantropia. Ela traz em seu seio, com muitos outros bens, o mais eminente e o mais importante de todos: o favor dos deuses. Tal qual os servos que se interessam pelas amizades, pelas preocupações e pelos amores dos seus senhores são preferidos em detrimento dos seus companheiros de escravidão, também devemos acreditar que a divindade, filantropia por natureza, preza especialmente aqueles entre nós que somos filantropos como ela. No entanto, a filantropia é múltipla e variada. De quando em quando, ela castiga os homens com moderação a fim de emendá-los com o castigo, como os professores fazem com as crianças; às vezes alivia as suas misérias, como os deuses aliviam as nossas. Veja quantos bens eles nos dão por meio da terra, quanta comida de todos os tipos, mais abundante do que para todos os outros animais juntos.”

²⁸ Referência a Máximo de Éfeso.

²⁹ Para Bidez (2004, p. 152), trata-se de uma menção da *Ilíada* e da *Odisseia*.

³⁰ Missão relativa à ocupação do cargo de alto sacerdote da Ásia.

<i>Carta 89b</i>, 290d, 291a e 292b / Janeiro de 363 (imperador)	“Logo, devemos dar uma parte do que temos a todos os homens, mas mais generosamente às pessoas boas; quanto aos necessitados e pobres, temos que prover as suas necessidades. Digo ainda (por mais estranho que possa parecer) que seria uma boa obra conceder roupa e alimento até mesmo aos inimigos. É para o ser humano que a nossa doação vai, e não para a personalidade. Consequentemente, pensei que a nossa preocupação deveria se estender àqueles que estão trancados nas prisões. Com isso, a filantropia não prejudicará a justiça. Quando há tantos detidos, uns às vésperas de uma condenação e outros de uma absolvição, em vez de deixar que os criminosos lucrem com a piedade devida aos inocentes que serão absolvidos, mostrar-nos-emos, por causa dos criminosos, cruéis e desumanos para aqueles que não fizeram nada de errado?”
<i>Carta 89b</i>, 293a / Janeiro de 363 (imperador)	“Depois de ter começado por fazer tais disposições e observâncias – reverência aos deuses, bondade para com os homens, pureza com relação ao corpo – que cada um de nós realize as obras da piedade, esforçando-se, em todos os momentos, para fazer dos deuses objeto de meditações piedosas e considerando os seus templos e as suas imagens com deferência e devoção, cheio de respeito como se os deuses estivessem presentes.”
<i>Carta 82</i>, 443c e 443d / Entre meados de julho de 362 e a segunda quinzena de fevereiro de 363 (imperador)	“O silêncio que tu mantiveste no início foi melhor do que o teu presente pedido de desculpas. Porque, afinal, tu não estavas me insultando naquela época, embora talvez já pensasse assim, enquanto hoje – como se tiveste muito no teu coração – tu, de repente, despejaste contra nós uma torrente de inventivas. Realmente, não devo considerar uma injúria caluniosa que tu acreditaste que eu era o mesmo que os teus amigos, a cada um dos quais tu te entregaste sem o apelo deles? Ou melhor, depois de ter-te entregado ao primeiro sem o seu chamado, cedeu aos desejos do segundo, que apenas fez um sinal de que concordava com os teus serviços.”

<i>Carta 82, 444a, 444b e 444c / Entre meados de julho de 362 e a segunda quinzena de fevereiro de 363 (imperador)</i>	“Mas tu consideras uma conquista difamar a todos, insultar a todos sem distinção e transformar o templo da paz [o senado]³¹ numa oficina de guerra. Tu achas que te justificas dessa forma por tuas faltas passadas diante de todos, e espalha a tua coragem agora como um véu sobre a tua antiga fraqueza? Tu não conheces a fábula de Bábrio: "Um dia, uma doninha apaixonada por um homem bonito..."? Lê o resto no próprio texto. Não importa o que tu digas, tu não farás ninguém acreditar que tu não eras o que eras, como muitas pessoas já te conheceram. Não, os deuses o atestam, não foi a filosofia que colocou a tua inconsciência atual e a tua ousadia em ti, porém a dupla ignorância de que fala Platão. Pois, estando muito perto de nada saber – como nada sabemos – tu te consideras o mais sábio de todos os homens, não só agora, mas também do passado e, sem dúvida, do futuro. Tal é o excesso de inconsciência em que reside a tua presunção!”
<i>Carta 82, 445a / Entre meados de julho de 362 e a segunda quinzena de fevereiro de 363 (imperador)</i>	“Fédon acreditava que não há nada incurável para a filosofia; que graças a ela todos podem se desligar de todos os tipos de vida, de todas as práticas, de todas as paixões, em suma, de todas as causas de poluição. Se ela fosse eficaz apenas para homens de bom caráter e bem educados, onde estaria o prodígio? Sem embargo, porque pode trazer à luz pessoas tão pervertidas, é aí que se impõe à minha admiração. É por isso que a minha opinião sobre ti – como todos os deuses sabem – tendeu gradualmente a melhorar. No entanto, não coloquei o teu caráter na primeira ou na segunda classificação dos melhores. Tu provavelmente sabes disso.”
<i>Carta 82, 445b / Entre meados de julho de 362 e a segunda quinzena de fevereiro de 363 (imperador)</i>	“Se tu estás indignado por não termos preferido a ti em comparação a todos os outros, eu me culpo por ter-te dado um lugar, mesmo entre os últimos, e estou grato a todos os deuses e as deusas que te impediram de tomar parte na gestão dos negócios e de nos tornarmos amigos. Embora os poetas muitas vezes tenham considerado a fama como uma divindade (admitamos, se tu não te importas, que ela tem

³¹ Referência, conforme García Blanco (1982a, p. 121), ao senado de Roma, do qual Nilo Dionísio era membro.

	o caráter de um demônio), isso nem sempre deve ser levado a sério. A raça dos demônios não é de uma pureza e bondade perfeitas como a dos deuses, entretanto, também participa da natureza oposta. E pelo que eu teria escrúpulo de dizer acerca de outros demônios quando afirmo isso da fama, ou seja, que anuncia muitas notícias enganosas como muitas notícias verdadeiras, tenho a certeza de que nunca seria pego em flagrante por um crime de falso testemunho.”
<i>Carta 82, 445b /</i> Entre meados de julho de 362 e a segunda quinzena de fevereiro de 363 (imperador)	“Homem feito, quando tu apareceste na corte, como, por Zeus, tu agiste lá? Tu alegas ter partido por causa da mágoa causada por tua sinceridade. Mas que prova tu podes dar? Tu falas como se muitos patifes não tivessem sido expulsos pelas mesmas pessoas que te expulsaram. Não somos necessariamente virtuosos e sábios, ó muito sensato Dionísio, porque nos retiramos odiados pelos poderosos. Tu terias feito melhor se aproveitasse as tuas conexões para tornar os homens mais moderados conosco. Contudo, pelos deuses, tal influência não é dada a ti ou aos milhares de outros que aspiram se destacar à tua maneira.”
<i>Carta 82, 446a /</i> Entre meados de julho de 362 e a segunda quinzena de fevereiro de 363 (imperador)	“No entanto, o ato de escrever-te não é o de um homem que sofre com os teus ataques? Não, pelos deuses salvadores, mas de um homem que despreza o teu excesso de presunção, a tua insolência, a tua intemperança da linguagem, a selvageria da tua alma, a loucura da tua mente, a extravagância que tu mostras em tudo. Caberia a mim, se eu sentisse que havia sido afetado, infligir a ti, de fato, e não em palavras, uma punição muito legítima. Cidadão e membro do senado, tu rechaçaste uma ordem do imperador, resistência proibida a quem não pode invocar caso de força maior. Tive então à minha disposição, para castigar-te, a escolha de várias penas. Porém, avaliei que deveria escrever para ti primeiro, pensando que uma breve missiva seria o suficiente para emendar-te.”
<i>Carta 82, 446b /</i> Entre meados de julho de 362 e a	“Foi assim que procurei a tua amizade, foi assim que te achei digno de estima, todavia, é improvável que o futuro mude os meus sentimentos atuais. Se te escrevo esta carta hoje, não é para que possa

segunda quinzena de fevereiro de 363 (imperador)	ser lida apenas por ti; pois mais de um homem, eu acredito, precisa saber disso. Portanto, vou comunicá-lo a todos e todos, tenho a certeza, o receberão com prazer. Ficamos indignados ao ver-te assumir ares solenes e importantes que o teu passado tão pouco justifica. Aqui está a nossa resposta, concluída de forma a não deixar nada a desejar. De nossa parte, desistimos de pedir até a menor coisa para ti. Depois de ler esta carta, usa-a como quiseres, porque ela te proíbe de falar mais sobre a nossa amizade. Boa saúde, para continuar da mesma forma a tua libertinagem e a tua campanha de insultos contra mim.”
<i>Carta 96, 374d /</i> Entre meados de julho de 362 e 5 de março de 363 (imperador)	“Por esta conta, que é muito justa, tu me tornaste um velho três vezes, ó generoso amigo!... Fique bem, irmão muito gentil e querido.”
<i>Carta 97, 382c /</i> Entre meados de julho de 362 e 5 de março de 363 (imperador)	“Fique bem, irmão muito gentil e querido.”
<i>Carta 98, 400a /</i> Depois de 5 de março de 363 (imperador)	“O que prevalece entre os homens, ó deuses, é envergonhar-se por qualidades excelentes, como a coragem da alma e a piedade, por fazer uma vã demonstração do que é pior, como o sacrilégio e a indolência da mente e do corpo.”
<i>Carta 153, 429a e 429b /</i> Sem data	“Em todos os aspectos, a minha saúde física é muito boa e o meu estado moral não é menos satisfatório. Eu acredito que não há preâmbulo melhor para uma carta enviada de um amigo para um amigo. A que esse preâmbulo leva? A um pedido, sem dúvida. E a que pedido? Respostas para as minhas cartas como pagamento. Que elas sejam consistentes com as minhas e não tragam nada além de boas notícias tuas!”

3. 2. Tabela de vocábulos gregos

Sustentamo-nos no catálogo apresentado para a seleção dos vocábulos gregos destrinchados a seguir. Partimos das passagens previamente selecionadas e ressaltamos os termos diretamente associados ao tema da amizade e das virtudes em Juliano. Buscamos evidenciar quantas vezes essas palavras são usadas nas documentações por nós analisadas e a sua localização nelas. Esses vocábulos se encontram na sua forma dicionarizada, não obstante, iremos contabilizá-los a partir de todas as suas declinações, tempos verbais e quaisquer outras formas que possam adquirir. Apresentamos, de mais a mais, as possíveis traduções desses termos, sabendo que podem adquirir significados diferentes a depender da sua declinação, por exemplo. Na última coluna da tabela proposta, identificamos a etimologia da palavra em questão. Os dois últimos dados exibidos, isto é, a tradução e a etimologia, têm por base as obras de referência indicadas na nossa bibliografia.

VOC.	FREQ.	LOCALIZAÇÃ O	TRADUÇÃO	ETIMOLOGIA
ἀγαθός, ή, όν	6	<i>Carta 11; Carta 78; Carta 80; Hino a Hélios Rei</i>	Bom moralmente; honesto.	Para compreendermos a etimologia deste termo, retornamos a Homero. Ele era usado para qualificar pessoas e homens, nunca os deuses e raramente mulheres. Em princípio, não tem valor moral. Expressa as qualidades viris de força e eficiência do herói, o que acarreta como consequência o significado de <i>corajoso</i> e <i>nobre</i> . O adjetivo concorreu com vocábulos de significado semelhante, em particular χρηστός – <i>útil</i> e <i>bom</i> – e καλός, que gradualmente o suplantou. No grego moderno, ἀγαθός ainda existe, mas é καλός o usual no sentido de <i>bom</i> .
ἀγαπάω-ω	4	<i>Consolação a si mesmo sobre a</i>	Acolher com afeição; cercar	Significado: <i>acolher com carinho</i> , principalmente quando se fala de uma

		<i>partida do excelente Salústio; Carta 40; Carta 86</i>	de cuidados; amar; querer bem.	criança ou de um hóspede. Bastante próximo de φιλέω, porém, mais expressivo.
ἀγχίνοια, ας (ή)	1	<i>Carta 80</i>	Vivacidade de espírito; perspicácia.	Derivado de ἄγχι. Muito utilizado na prosa. Em Homero e Platão adquire o significado de <i>espírito justo</i> ou <i>espírito vívido</i> .
ἀδελφός, ó	6	<i>Carta 10; Carta 11; Carta 13; Carta 30; Carta 96; Carta 97</i>	Irmão. Em termos bíblicos ³² , referente a um parente ou a uma pessoa da mesma comunidade social ou religiosa.	Termo usual desde Homero até o grego dos dias de hoje. Às vezes usado como um adjetivo, raramente de forma figurativa. No grego tardo-antigo, ocasionalmente agia como um vocábulo de polidez e amizade, todavia, era especialmente habitual entre os membros de uma irmandade religiosa. Ocupou um grande lugar no vocabulário do cristianismo.
ἄδολος, ος, ον	2	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio</i>	Honesto; puro.	ἄ + δόλος, equivalendo ao antônimo de δόλος (engenho enganador; armadilha; maquinação enganosa; embuste; falcatura; fraude).
ἀλήθεια, ας (ή)	1	<i>Carta 80</i>	Verdade; sinceridade; franqueza.	Palavra originada do adjetivo ἀληθείη. Ao contrário de mentir, implica que nada está oculto, daí <i>verdade</i> em geral, <i>realidade</i> , <i>sinceridade</i> quando se fala de pessoas. Em algumas concepções filosóficas se opõe a Λήθη <i>esquecer</i> e incorre naquilo que se sabe, que se lembra.

³² Optamos por incluir esta definição devido à influência do cristianismo nos anos iniciais da vida de Juliano e no uso específico que ele faz desse vocábulo, item a ser tratado no Capítulo IV.

ἀληθεύω	1	<i>Carta 86</i>	Dizer a verdade; declarar com franqueza; atestar como verdadeiro.	Verbo derivado de ἀλήθεια, ας (ή).
ἀνδρεῖα, ων (τά) / ἀνδρεῖος, α, ον	2	<i>Carta para Temístio, o filósofo; Carta 10</i>	A coragem; viril; corajoso.	Adjetivo oriundo do substantivo ἀνήρ.
ἀρετή, ῆς (ή)	12	<i>Carta para Temístio, o filósofo; Carta 10; Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio; Hino à Mãe dos Deuses</i>	Virtude; excelência do corpo; força; agilidade; saúde; coragem; atos virtuosos (no plural).	<i>Excelência e valor</i> , especialmente em Homero, quando se fala do homem, do guerreiro, das qualidades do corpo ou do coração; depois, <i>mérito e valor</i> , em geral, com usos particulares como glória, milagres dos deuses. A palavra é de grande importância na história do pensamento grego. O herói homérico vive e morre para encarnar um certo ideal, uma certa superioridade simbolizada pela palavra ἀρετή; entretanto, essa virtude também se expressou posteriormente na vida comunitária da πόλις. Por fim, com Platão, o vocábulo está inserido em um sistema filosófico e moral, relacionado à ἐπιστήμη (conhecimento científico) do filósofo.
γαλήνη, ης (ή)	1	<i>Carta 30</i>	Tranquilidade; serenidade.	Representa uma <i>calma luminosa</i> , principalmente a <i>calma do mar ensolarado</i> . A palavra ainda designa a galena de prata ou o sulfeto de chumbo natural. Usado para denotar a serenidade da alma.

γενναῖος, α, ον	1	<i>Carta 96</i>	De boa estirpe; nobre; generoso.	Pode ser associado a um ato, à uma conduta e, em última análise, às coisas de boa qualidade, de quando em quando com o tom de forte, violento.
δικαιοσύνη, ης (ή) / δίκαιος, α, ον	5	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio; Carta 75b; Carta 81; Carta 89b</i>	A justiça; aquele que cumpre os deveres em relação aos deuses e aos homens; justo; honesto; correto.	Termos provenientes de δίκη. Esta apresenta dois significados diferentes. Em Homero, está ligada às regras, àquilo que é usual. Em Aristóteles, conduz à ideia de justiça, vista sob um aspecto humano.
ἐλευθέριος, ος, ον	1	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio</i>	Aquele que tem a liberdade nas palavras ou nas ações; generoso; nobre.	Procedente de ἐλεύθερος livre em oposição a δοῦλος escravo. Contudo, ἐλευθέριος expressa não o status de liberdade, mas o comportamento que convém a um homem livre.
ἐπιεικής, ής, ές	3	<i>Carta 80; Carta 89a; Carta 89b</i>	Conforme à justa medida; na proporção apropriada; moderado.	Expressa a ideia de conveniência com um sentido intelectual e moral.
ἔρως, ωτος (ό)	2	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio; Carta 89b</i>	Amor; paixão; desejo por alguém.	<i>Amor, deus do Amor, desejo amoroso</i> , eventualmente <i>desejo</i> em geral. O significado de ἔρως é bastante destacado pelo uso que Platão faz dessa noção em certos diálogos.
ἐσθλός, ή, όν	1	<i>Carta 34</i>	Íntegro; honesto.	<i>Belo, bom e nobre</i> , referente às coisas, aos tesouros, às riquezas, porém, principalmente relativo aos humanos no sentido de <i>valente e nobre</i> ; pode qualificar a mente; por fim, parece ter

				uma coloração moral mais sensível do que ἀγαθός.
ἐταῖρος, ου (ὁ)	5	<i>Carta para Temístio, o filósofo; Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio; Carta 30; Carta 32</i>	Companheiro; amigo.	<i>Camarada e companheiro.</i> A palavra se aplica, em particular na <i>Ilíada</i> , aos camaradas em combate, aos homens da mesma idade.
εὐβουλία, ας (ῆ)	1	<i>Carta 80</i>	Bom conselho; prudência; sabedoria.	Palavra originada de εὐβουλος, composta por εὖς – <i>bom</i> – e βουλή – <i>vontade</i> ou <i>conselho</i> –.
εὐνοια, ας (ῆ)	7	<i>Carta 11; Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio; Carta 80</i>	Benevolência; simpatia; afeição por.	Proveniente de εὐνοέω – <i>desejar o bem a alguém</i> –.
εὐνομος, ος, ον	1	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio</i>	Regido por boas leis; bem governado; que observa as leis.	Decorrente de νόμος – <i>aquilo que está em conformidade com a regra, com as leis gerais, com as leis escritas, usual</i> –.
εὐσεβής, ῆς, ές / εὐσεβεία, ας (ῆ)	6	<i>Carta 35; Hino à Mãe dos Deuses; Carta 81; Carta 98; Carta 89b</i>	Piedoso; piedade; respeito e amor aos deuses.	Termos formados pela união de εὖ (bem) + σέβομαι (ter temor) + -ής. <i>Piedoso, que respeita os deuses e as suas leis.</i> Usado para pessoas e atos.
θαρρέω-ῶ	1	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do</i>	Estar cheio de confiança; ser	União entre θάρσος – <i>audácia, coragem, confiança</i> – e o sufixo -έω.

		<i>excelente</i> <i>Salústio</i>	confiante; ser destemido.	
θυμηδία, ας (ή)	1	<i>Carta 30</i>	Alegria do coração; satisfação.	Resultante de θυμός – <i>alma, coração</i> – .
καθαρός, ά, όν	4	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente</i> <i>Salústio; Carta 78</i>	Limpo; puro.	Quando usada em um sentido moral ou religioso, expressa a pureza religiosa e está associada à limpeza do corpo.
κοινωνία, ας (ή)	1	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente</i> <i>Salústio</i>	Partilha; participação; afinidade; união.	Provindo de κοινός – <i>comum, público, de interesse comum</i> –.
λυκοφιλία, ας (ή)	1	<i>Carta 40</i>	Amizade lupina, duvidosa, falsa.	λύκος – <i>lupino</i> – + φιλία (detalhada no final desta tabela).
μεγαλοψυχία, ας (ή)	1	<i>Carta 87</i>	Grandeza de alma; magnanimidade; generosidade.	μέγας + ψυχή – <i>força vital, vida, a alma do vivente, sede dos seus pensamentos, emoções, desejos, aquilo que caracteriza a individualidade</i> –.
νόος, νόου (ό)	1	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente</i> <i>Salústio</i>	Alma; mente; coração; inteligência; razão; pensamento; prudência; bom-senso.	As formas plurais desse vocábulo são raras nos textos antigos, mas frequentes entre os filósofos. Noção de <i>inteligência</i> e <i>espírito</i> como ele percebe e pensa.
οἰκεῖος, α, ον	1	<i>Carta para</i> <i>Temístio, o filósofo</i>	Familiar; íntimo.	<i>Da casa ou doméstico</i> , de onde falamos de pessoas – <i>familiares, amigas da casa</i> –. Definição próxima de φίλος (verificar posteriormente nesta tabela).

ὁμοιότης, ητος (ή)	1	<i>Carta 40</i>	Similitude; semelhança.	Derivado de ὁμοῖος ou ὅμοιος – <i>semelhante, igual, equivalente</i> –.
ὁμότροπος, ος, ον	1	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio</i>	Que tem o mesmo caráter, o mesmo modo de vida; de hábitos semelhantes a alguém.	Palavra composta por ὁμός – <i>o mesmo</i> – e τρόπος – <i>hábito</i> –.
ὄσιος, α, ον	1	<i>Carta 80</i>	Estabelecido ou permitido pela lei divina ou da natureza; piedoso, religioso, respeitoso (para pessoas).	Esse termo define a posição do homem em relação aos deuses. Ele designa o que é permitido e recomendado aos homens pelos deuses.
ὄφελος (τό)	1	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio</i>	Utilidade; vantagem; benefício; proveito; ajuda a alguém.	Neste caso (nas formas do nominativo e do acusativo), é sinônimo de vantagem e utilidade.
παρηρησία, ας (ή)	2	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio</i>	Liberdade de expressão; franqueza.	De πᾶς – <i>tudo</i> e todo – + ῥῆσις – <i>enunciado</i> e discurso – + -ία.
πιστός, ή, όν	4	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio; Carta 80</i>	Digno de fé; infalível; fiel; leal.	Originário de πείθομαι – <i>persuadir</i> –.

ποθεινός, ή, όν	7	<i>Carta 10; Carta 11; Carta 13; Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio; Carta 30; Carta 96; Carta 97</i>	Desejável; digno de ser amado ou buscado; desejado (para pessoas).	Adjetivo proveniente de ποθέω – <i>desejar aquele ou aquilo de que se sente privado</i> –.
πᾶος, ος, ον	3	<i>Carta 10; Carta 40</i>	Calmo; dócil; gentil; moderado; contido.	<i>Doce ou sem violência</i> , dito de uma luz, do vento, dos animais, das pessoas, dos atos.
προθυμία, ας (ή)	1	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio</i>	Boa vontade; zelo; solicitude.	Procedente de θυμός (já mencionado nesta tabela).
προσφιλής, ής, ές	2	<i>Carta 96; Carta 97</i>	Cheio de amizade ou de benevolência; amado; querido; agradável.	Verificar φίλος.
ρήτορεύω	1	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio</i>	Pronunciar um discurso feito com arte; praticar a arte da oratória.	Resultante de ῥήτωρ – <i>aquele que fala em público ou orador na assembleia, político</i> –.
ρώμη, ης (ή)	2	<i>Carta 10; Consolação a si mesmo sobre a partida do</i>	Força física; vigor; robustez; poder de arma; poder da palavra; firmeza	Palavra advinda de ῥώομαι – <i>avançar com vigor, com vivacidade</i> –.

		<i>excelente</i> <i>Salústio</i>	de alma, de espírito.	
στέργω	2	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente</i> <i>Salústio</i>	Gostar de; prezar; amar ternamente; querer bem; sentir afeição por.	Diz-se, por exemplo, de sentimentos recíprocos entre pais e filhos, laços familiares, laços sociais, por vezes com um sentido geral de <i>amar a verdade</i> ; não está associado ao amor físico; assumiu o significado de aceitar, estar contente com.
συναπιστής, οὔ (ό)	1	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente</i> <i>Salústio</i>	Companheiro de falange de alguém.	De συνασπίζω – <i>marchar com os escudos encostados uns nos outros contra alguém; ser auxiliar ou companheiro de alguém</i> –.
συνεργός, ός, όν	1	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente</i> <i>Salústio</i>	Que presta ajuda ou cooperação a alguém; auxiliar; cúmplice.	σύν – <i>em conjunto ou ao mesmo tempo</i> – + ἔργον – <i>ação ou atividade</i> –.
συνετός, ή, όν	1	<i>Carta 32</i>	Inteligente; ponderado; prudente.	–
σώφρων, ων, ον / σωφροσύνη, ης (ή)	8	<i>Carta 10; Carta 40; Carta 58; Carta 80; Carta 82; Carta 88; Os Césares</i>	Ajuizado; sensato; prudente; moderado nos desejos; temperante; comedido; bom senso; sensatez; prudência; moderação nos desejos;	De σῶς – <i>seguro</i> – + -φρων – <i>mente</i> –.

			temperança; modéstia; simplicidade.	
τρόπος, ου (ὁ)	1	<i>Carta 30</i>	Modo de pensar e de agir; costumes; hábitos; conduta; caráter; temperamento.	τρέπω – <i>mudar a opinião de</i> – + -ος.
φιλανθρωπία, ας (ή)	7	<i>Carta 75b;</i> <i>Carta 89a;</i> <i>Carta 89b</i>	Sentimento de humanidade; filantropia; bondade; cordialidade; gentileza; atos de humanidade, de bondade, de cortesia, de gentileza (no plural); afabilidade; clemência; amor pela humanidade.	—
φιλέω-ῶ	6	<i>Carta 13; Carta</i> <i>32; Carta 80;</i> <i>Carta 86</i>	Amar com amizade; ter amizade; querer bem; estimar alguém; cuidar de; assistir alguém.	Verbo associado a φίλος. <i>Querer ou amar em Homero, tratar como hóspede, dar um beijo ou beijar, amar fazer, estar habituado, falar de pessoas ou coisas.</i>
φιλία, ας (ή)	10	<i>Carta 11;</i> <i>Consolação a si</i>	Amizade por alguém;	Proveniente de φίλος.

		<i>mesmo sobre a partida do excelente Salústio; Carta 35; Carta 40; Carta 82; Carta 89a; Carta 89b</i>	amizade; viva afeição.	
φιλικός, ή, όν	3	<i>Carta 10; Carta 11; Carta 13</i>	Referente a amigo ou a amizade; amigável.	Ligado à noção de φίλος.
φιλόθεος, ος, ον	1	<i>Carta 81</i>	Que ama a divindade; piedoso.	φίλος + θεός – <i>deus, deusa</i> ou <i>divindade</i> – .
φίλος, ό / φίλος, η, ον	33	<i>Carta para Temístio, o filósofo; Carta 9; Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio; Carta 30; Carta 32; Carta 33; Carta 34; Carta 40; Carta 78; Carta 80; Carta 82; Carta 86; Hino a Hélios Rei; Carta 89a; Carta 153</i>	Amigo; amado; querido; caro a alguém.	Expressa apropriadamente, não uma relação emocional, mas a pertença a um grupo social. Enquanto adjetivo, denomina <i>amado</i> ou <i>querido</i> . Referente a pessoas ou coisas; significado ativo, menos frequente e principalmente poético, <i>amoroso</i> e <i>benevolente</i> , o valor afetivo da palavra é secundário ³³ , embora muito antigo.

³³ Discordamos veementemente de um valor afetivo secundário, ao menos tratando-se do imperador Juliano.

φρόνησις, εως (ή)	3	<i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio; Carta 80; Hino a Hélios Rei</i>	Ação de pensar; pensamento; desígnio; aspiração; percepção pela inteligência; inteligência; razão; sensatez; prudência.	De φρονέω – <i>pensar</i> – + -σις.
χρήσιμος, η, ον	1	<i>Carta 13</i>	Que tem serventia; útil; proveitoso.	χρήση – <i>o uso que se faz</i> daquilo a que se recorre, com vários significados: no sentido geral <i>relações com alguém</i> ou <i>troca de amizade</i> , tardiamente <i>uso gramatical</i> – + -ιμος.
χρηστός, ή, όν	2	<i>Carta 89a; Carta 89b</i>	Honesto; moderado; corajoso; virtuoso; moralmente bom.	–

CAPÍTULO IV – AS TRANSFORMAÇÕES NAS RELAÇÕES DE AMIZADE DE JULIANO E O SEU IDEAL DE *BASILEÍA*

4. 1. O conceito de amizade de Juliano: entre a *philía* e a *amicitia*

Antes de tratarmos das relações de amizade do imperador Juliano e das alterações por elas sofridas ao longo dos anos, faz-se necessário retomarmos alguns pontos já desenvolvidos por nós em nossa Monografia. Tenhamos em mente que o conceito de amizade do nosso personagem ultrapassava uma simples rede de trocas de favores e, portanto, tinha as suas particularidades. Em prol de compreendermos como ele concebia tal laço, é preciso entendermos a ideia de patronagem, o conceito grego da *philía* e o ideal romano da *amicitia*. Duas obras são a nossa base para tal estudo, a saber: *Friendship in the Classical World* (KONSTAN, 1997) e *Reading Roman friendship* (WILLIAMS, 2012). O primeiro dos livros

mencionados trabalhou com a contextualização e a análise da *philía* desde o Período Homérico até a Antiguidade Tardia. Por outro lado, a segunda obra elencada se ocupou da análise da *amicitia* e trouxe duas novidades no que tange a esse campo de pesquisa: o trabalho com a cultura material, em especial a epigrafia e os epitáfios, e a visão de uma relação que não era exclusivamente de patronagem ou de amizade, mas ambas ao mesmo tempo. É importante destacarmos essa ideia, pois a leitura das nossas documentações nos leva a concordarmos com ela. Mais interessante ainda é o fato de sermos capazes de contrastar nessas obras o ato da patronagem com as duas definições mais amplas do vínculo de amizade que circularam no período em que Juliano viveu.

Como dissemos, o estudo de Konstan perpassou o Período Homérico, o Período Helenístico, a República Romana e o Principado Romano até alcançar os séculos IV e V da Antiguidade Tardia. Uma das suas premissas foi a contestação de uma série de pesquisas acadêmicas que, até então, tinha a amizade como um laço de puro interesse. De acordo com o classicista, a amizade – *philía* – era um vínculo voluntário e amoroso. Embora não se apresentasse de forma homogênea dentro de uma mesma cultura ou entre os diversos grupos sociais estudados, ela configurava um sentimento mútuo, entre duas pessoas ou um coletivo, qualificado pela intimidade, pela lealdade e pelo amor. Além disso, não poderia ser determinada pela solidariedade nata, isto é, por relações familiares ou tribais. Portanto, conclui-se que a amizade não era atribuída pelo nascimento, mas sim alcançada ou construída. Por reconhecer a dificuldade em se estabelecer o que é de fato a amizade, o autor trabalhou sentimentos como o amor romântico, as relações de companheirismo e camaradagem, bem como parcerias voluntárias e elos de vizinhança na tentativa de demonstrar tudo aquilo que a amizade não era. Outra problemática elencada remete às documentações, posto que o conhecimento que temos desse sentimento se baseia quase de maneira exclusiva em formatos textuais e a sua compreensão carece de uma análise filológica. Isso significa que o vocábulo da *philía* deve ser associado aos demais termos que denotam outros laços. A palavra em questão poderia ser utilizada, por exemplo, para falar do amor entre parentes e da solidariedade presente entre os membros de uma determinada comunidade. Logo, somente a observação do seu uso num contexto e em documentos específicos poderia nos transmitir com clareza o seu significado. No caso de Juliano, chegamos à conclusão de que a *philía* e as suas derivações expressam apenas a relação de amizade em si (KONSTAN, 1997).

Tanto quanto a presença da espontaneidade e a ausência de restrições em relação aos sentimentos envolvidos, notamos que a amizade poderia ser tida como uma instituição social dotada de um código comportamental próprio. Konstan refletiu sobre as diferenças entre a ideia

de amizade na antiguidade e a sua definição moderna. Se nesta o ato de se falar de questões pessoais era o pilar da intimidade e da confiança entre os amigos, isso não configurava uma temática determinante na antiguidade para que se desenvolvesse um laço de amizade com outrem. A amizade moderna se sustentava pelas qualidades pessoais dos envolvidos enquanto a amizade antiga estabelecia alguns traços como bons, o que não significa que eles eram únicos. Para citarmos um caso mais concreto, consideremos como o neoplatonismo influenciava aquelas virtudes que o nosso personagem concebia como boas e que serviam de filtro na seleção das pessoas que o cercavam. Outrossim, o isolamento da modernidade fez com que o laço da amizade se transformasse num tipo de cura para a solidão, mas isso não se aplica ao período da antiguidade no qual as pessoas eram mais sociáveis (KONSTAN, 1997).

Quando pensamos nesse tipo de vínculo, a *Ilíada* e a *Odisseia* representam as mais antigas referências no que tange à história da amizade no mundo clássico. O laço entre Aquiles e Pátroclo foi mencionado por homens como Libânio e mesmo nas documentações que compõem esta pesquisa. A presença dessas figuras relembra o retorno de Aquiles para o campo de batalha motivado não por uma causa coletiva, e sim pela vingança da morte de Pátroclo que morreu vestindo a armadura de Aquiles. Konstan nos informou que, nesse período, a *philia* e os seus derivados expressavam mais a intensidade de um afeto positivo do que uma relação de amizade propriamente dita. Dentre os companheiros de batalha, distinguia-se a intimidade de uma pessoa para com outra pelo uso dessa palavra. De mais a mais, era possível que ela expressasse laços de hospitalidade. Esse uso era relativamente comum no mundo de Hesíodo, onde a cooperação era de extrema importância, mas expressava em grande parte o cultivo da vizinhança. Nesse sentido, o comprometimento e a confiança entre amigos eram basilares. Atentemo-nos ao argumento do classicista de que o amor erótico era incompatível com a definição da *philia* por envolver papéis complementares – ativo ou dominante e passivo ou subordinado –, e não simétricos (KONSTAN, 1997).

No Período Helenístico, a amizade conformava uma relação voluntária – escolhida e não determinada pelo nascimento –, afetiva e de benevolência que não envolvia parentes próximos, conhecidos distantes, vizinhos ou pessoas que compartilhavam de uma mesma cidadania. Ser amigo na antiguidade helenística era estar à disposição para assistir o outro. Falhar no auxílio de um amigo em crise equivaleria à falta de boa vontade. Isso porque a verdadeira amizade não existia sem a benevolência. Daí inferirmos que os laços amicais dependiam das ações tanto quanto das emoções. Os atos direcionados a um amigo eram a maior demonstração de devoção que se poderia ter. As expectativas em torno desse tipo de assistência serviram amplamente como um critério de definição da lealdade, todavia, o uso da *philia* não

reportava às atividades secretas – espionagens e conspirações – nem a possíveis facções oligárquicas. A despeito de não podermos excluir a composição e a união de grupos políticos baseados em redes de amigos e laços de lealdade pessoais, Aristóteles via as relações que se sustentavam por meio da política como superficiais. Afinal, os verdadeiros amigos eram poucos. Quanto mais laços de amizade um indivíduo tinha, maior a possibilidade de que ocorressem reivindicações conflitantes de lealdade. Uma das três definições dadas pelo autor antigo daquilo que seria a amizade se aproxima do conceito ao qual nos remetemos. O emprego da *philía* estabelece um vínculo de equidade – por isso a exclusão de ligações como aquelas entre pais e filhos –, equivale a uma expressão específica do amor, envolve o altruísmo, a reciprocidade e o reconhecimento mútuo. Das três fontes possíveis para o desenvolvimento da *philía* – a utilidade, o prazer ou o respeito pelas virtudes e pelo caráter do outro – a última era a mais durável (KONSTAN, 1997). No que tange a essas qualidades, é facilmente perceptível nos escritos de Juliano a sua preocupação com a saúde e o bem-estar dos seus amigos e a necessidade de que o envio das epístolas fosse recíproco. Vejamos a passagem abaixo da carta redigida para Prisco de Épiro pelo César:

Eu mal me recuperava de uma doença muito séria e severa, graças à providência do salvador que tudo observa, quando as vossas cartas chegaram às minhas mãos, no mesmo dia em que eu estava tomando o meu primeiro banho. Já as li à noite, e não se pode dizer o quanto me confortou o sentimento da tua pura e sincera benevolência. Que eu seja digno disso, para não desonrar a tua amizade! Portanto, li as vossas cartas na hora, embora ainda tivesse alguma dificuldade em fazê-lo; quanto àquelas do divino Aristóteles a Alexandre, reservei-as para o dia seguinte. Desde então, até o momento em que escrevo, seis dias se passaram e a minha convalescença está progredindo normalmente graças à providência de deus. Que tu sejas conservado, irmão muito amável e muito afetuoso, pelo deus que tudo observa; que eu possa te ver, meu bem! (JULIANO, *Carta 11*, 425b, 425c e 425d).

Xenofonte foi outro autor destacado por Konstan e que elencou as seguintes virtudes para que alguém fosse considerado como um bom amigo: suprir as necessidades do outro, compartilhar das suas perdas, agir pelo bem comum dos amigos, alegrar-se com o bem-estar do outro e ajudá-lo a se levantar quando estivesse caído. No geral, os gregos entendiam que aquele que falhasse em ajudar um amigo em situação de emergência ou o maltratasse merecia perdê-lo. Obrigações éticas eram impostas à amizade, frequentemente ilustradas pela *kháris*, ou seja, pelo dever de se devolver um favor ou um empréstimo feito de forma espontânea e não coercitiva para beneficiar um amigo. A ideia de igualdade entre as pessoas que compunham esse tipo de relação só foi eclipsada pelas grandes cortes helênicas e pelas influências de pessoas poderosas que sucederam as vitórias de Alexandre. Nesse sentido, a franqueza se tornou a

principal distinção entre o amigo verdadeiro e o bajulador. Se este permanecia sempre alegre, impressionava-se pelo poder ou bens materiais do outro e não se opunha a nada era, simultaneamente, inconstante. O seu caráter instável, próprio daquele que se adapta o tempo todo às pessoas que o cercam na tentativa de agradá-las, a sua emotividade e irracionalidade o distinguem do amigo genuíno (KONSTAN, 1997). Atentemo-nos para a passagem da *Carta 40* que atesta um presente recebido por Juliano da parte de Felipe:

Sim, recebi tuas promessas de amizade: um frasco de prata que pesa uma mina e uma moeda de ouro. Gostaria de chamar-te para vir ao meu encontro, como exige tua carta. Mas já está chegando a primavera; as árvores estão brotando e começamos a aguardar a volta das andorinhas, cuja invasão nos tirará os soldados de nossas casas e nos dará o sinal para cruzarmos a fronteira. Porém, passaremos por vossa casa, por isso seria melhor para mim encontrar-te em tua própria região, se os deuses consentirem. Não vai demorar, eu acho (a menos que alguma intervenção sobrenatural o impeça), e oramos aos deuses para que assim seja (JULIANO, *Carta 40*).

Ou então a *Carta 85*, direcionada para Teodora como forma de agradecimento pelos livros que ela lhe enviou nos primeiros meses em que esteve na cidade de Antioquia:

Chegaram para mim todos os livros que me enviaste, bem como as cartas que o excelente Migdônio me deu para o meu grande prazer. É difícil encontrar tempo para responder-te estas poucas palavras: os deuses sabem disso, não o digo para fazer-me parecer importante. Boa sorte, tu podes sempre me escrever assim (JULIANO, *Carta 85*, 375d).

De mais a mais, Plutarco, um dos autores que teria sido utilizado por Juliano, tratou em maiores detalhes acerca da bajulação. Do seu ponto de vista, poucas pessoas transmitiam abertamente os seus pensamentos quanto às ações dos seus amigos por não saber como fazê-lo ou por confundir a culpa e o abuso com a sinceridade. A chave para se fazer o que hoje denominaríamos como crítica construtiva era identificar o instante no qual o amigo em questão estivesse aberto para recebê-la. A franqueza deveria ser exercida em âmbito privado, longe de outras pessoas, e era preciso que contivesse elogios. Portanto, após o Período Helenístico, as relações de amizade foram adaptadas de forma que pudessem incluir a noção de hierarquia e a franqueza judiciosa era a maneira de se diferenciar o amigo verdadeiro do bajulador. Isso não significa que não era plausível a existência de um laço desinteressado entre um rei helenístico e um dos seus subordinados. Cada vez mais se destacava a importância da equidade de caráter entre os envolvidos nesse tipo de laço, haja vista a escolha de conselheiros cujas virtudes eram mais valorizadas do que os seus talentos administrativos (KONSTAN, 1997). A carta de Juliano destinada a Nilo Dionísio é, do nosso ponto de vista, um excelente exemplo de como o nosso

personagem via o bajulador. De todas as documentações que utilizamos, essa é a única que retrata o término de uma amizade:

Foi assim que procurei a tua amizade, foi assim que te achei digno de estima, todavia, é improvável que o futuro mude os meus sentimentos atuais. Se te escrevo esta carta hoje, não é para que possa ser lida apenas por ti; pois mais de um homem, eu acredito, precisa saber disso. Portanto, vou comunicá-lo a todos e todos, tenho a certeza, o receberão com prazer. Ficamos indignados ao ver-te assumir ares solenes e importantes que o teu passado tão pouco justifica. Aqui está a nossa resposta, concluída de forma a não deixar nada a desejar. De nossa parte, desistimos de pedir até a menor coisa para ti. Depois de ler esta carta, usa-a como quiseres, porque ela te proíbe de falar mais sobre a nossa amizade. Boa saúde, para continuar da mesma forma a tua libertinagem e a tua campanha de insultos contra mim (JULIANO, *Carta 82*, 446b).

Numa das passagens da *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*, Juliano comenta como ele e o amigo foram alvo dos bajuladores de Constâncio II, responsáveis pela separação física de ambos na Gália:

Tal é o meu destino, já que um deus te retirou, como Heitor, da chuva de dardos que os bajuladores muitas vezes jogaram em ti, ou melhor, em mim, que eles queriam alcançar ao ferir-te, convencidos de que a única maneira de terem sucesso era privar-me da companhia de um fiel amigo, um companheiro de armas sempre disposto a compartilhar dos meus perigos, sem procrastinar. Não acredito, porém, que sofras menos do que eu por uma separação que o impede de participar tanto quanto antes das minhas dores e perigos. Ao contrário, a sua ansiedade por mim só aumentará; tu sempre estarás preocupado com os males que podem se precipitar sobre a minha cabeça. Nunca coloquei os meus interesses antes dos teus e sempre achei que as tuas disposições eram as mesmas para comigo, consideração que, como tu compreenderás, só agrava a minha ferida (JULIANO, *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*, 242a e 242b).

Agora, avancemos no tempo. No que toca à amizade romana, a *amicitia*, sabemos que nenhum texto em latim anterior ao século I a.C. sobreviveu em sua totalidade. Os documentos que nos permitem acessar os ideais da amizade romana remetem a produtos resultantes de uma complexa interação greco-romana. De todo modo, a *phília* e a *amicitia* expressavam um tipo de relação não dependente do parentesco, da etnicidade, de associações utilitárias ou parcerias de negócios. A *gratia* seria o correspondente latino quanto à *kháris* e representava o retorno de um serviço recebido e o senso de débito e gratidão. Cícero e os seus escritos políticos são um bom exemplo para ilustrar a negociação da amizade entre as elites que compuseram a República Romana. A princípio, a prática da *gratia* entre amigos se sustentava pela generosidade e não exigia o reembolso integral da gentileza exercida. O problema é que muitas vezes os vocabulários usados para expressar o suporte mútuo oferecido era o mesmo no caso dos laços

amicais e da prática da patronagem. Se a *amicitia* poderia representar ambas as relações, havia uma nítida diferença entre a sua aplicação para designar um vínculo íntimo, conexões úteis ou políticas (KONSTAN, 1997).

Cícero tinha em mente as afirmações Aristotélicas no que tange a esse assunto, contudo, ainda assim afirmava que as amizades eram construídas pelo bem de parcerias confiáveis. Digase de passagem, a patronagem era o pilar das associações romanas numa sociedade largamente hierarquizada e que assumiu grandes proporções territoriais se comparada à época grega. A emergência do Principado conduziu a um novo e intenso papel concretizado pelo status pessoal, o que gerou uma subdivisão do vocábulo *amicitia* em *superiores*, *pares*, *inferiores* e *clientes*, sendo os dois últimos termos característicos da patronagem. Sem embargo, não era sempre que os patronos e os seus protegidos faziam uso da *amicitia* e é razoável concluirmos que a sua utilização transmitia a ideia de que os envolvidos desejavam ser concebidos como amigos. No Império Romano, ela também era tida como um laço voluntário de mútua devoção e foi amplamente usada pelos monges cristãos para falar da amizade existente entre os *irmãos* de um mesmo monastério (KONSTAN, 1997). Além disso, chamar alguém de *irmão* era uma forma de prestigiar um determinado indivíduo (WILLIAMS, 2012). Este último é um ponto significativo. Nas cartas enviadas para Alípio (10), Prisco de Épiro (11 e 13), Teodoro (30) e Libânio (96 e 97), Juliano faz uso das palavras derivadas de *adelphós*, cujo significado é *irmão*. Na Antiguidade Tardia, ela era comumente incluída em contextos de irmandade religiosa e nos mostra de forma muito clara aqueles que o nosso objeto de estudo tinha como exemplo de bons helênicos: os que receberam e colocavam em prática a *paideía* grega, os teurgos, os sacerdotes e os filósofos neoplatônicos. O imperador encerra a *Carta 30* da seguinte maneira: “Que a providência divina te mantenha com boa saúde por muitos anos, irmão muito gentil. Que eu possa te ver em breve, como desejo!” (JULIANO, *Carta 30*).

Williams, autor que teve por mote o estudo da *amicitia*, definiu que os verdadeiros amigos eram aqueles que provavam a si mesmos em circunstâncias difíceis e cujas amizades duravam por toda a vida em oposição às inimizades passageiras. No conceito latino, as virtudes da fidedignidade, fidelidade e integridade ganharam um papel central. Imaginava-se o amigo como um *outro eu*, quer dizer, como uma extensão de si mesmo. Com efeito, a maior idealização nesse sentido era a ideia de que um par de amigos compunha uma única alma dividida em dois corpos. Por esse motivo, tal vínculo era comumente visto como superior aos laços consanguíneos. Discutiu-se por muito tempo entre os acadêmicos se a *amicitia* se tratava de um vínculo essencialmente político e útil sem a presença das emoções ou se exprimia uma relação afetiva que poderia se estender às alianças políticas e aos laços interpessoais de utilidade

e vantagem. Williams não excluiu nenhuma dessas possibilidades, pelo contrário, posicionou-se a favor de ambas. Ele fez uso da mesma ferramenta empregada por Konstan para definir o que era a *amicitia*, em outras palavras, expôs a quais afetos a sua utilização não era aplicável: laços de cunho matrimonial, sexual, parental ou de companheirismo. Aparentemente, bastava-se que alguém fosse chamado de amigo para ser considerado como tal. Em todo caso, a busca pela amizade em si, alicerçada na fidedignidade, na fidelidade e na integridade, não excluía a presença da utilidade e de um círculo de trocas de favores e influência que se autopropetava através da boa vontade e da afeição (WILLIAMS, 2012).

Era recorrente o enaltecimento da similaridade entre amigos que envolvia questões de gênero e de posição social. Notemos que esse ponto não se confunde com a equidade de caráter ou de virtudes tão característica da *phília*. Percebe-se em Cícero, por exemplo, a presença desse tipo de vínculo somente entre homens e o uso de vocábulos específicos para descrever laços amicais de pessoas provenientes de estratos sociais distintos, como *inferiores amici* ou *superiores amici*. Atentemo-nos para uma aparente ambiguidade presente na *amicitia*. Por um lado, o amigo era tido como um igual, uma extensão de si mesmo, alguém com quem se deveria compartilhar todos os seus bens materiais e pensamentos, aquele com o qual se desejava estar unido na vida e na morte e por quem se nutria amor. Por outro lado, o vínculo mantido por pessoas oriundas de diferentes status era concebido como uma troca de favores e incluía o estabelecimento de alianças que beneficiassem uma ou ambas as partes envolvidas. Williams defendeu que a reconciliação dessa contradição contestável se dá quando abandonamos a idealização e o conceito teórico da *amicitia* para observá-la de maneira pragmática. A patronagem também era descrita por termos como *cliens* e *patronus* e incluía a expectativa de se obter algum tipo de benefício. O amigo tinha a sua utilidade, mas a relação era sustentada pela prática da benesse, pela afeição, pelo companheirismo e pela busca da verdade. Concluiu-se que, na ausência de sentidos de transferência, metáfora e usos não-literais, a *amicitia* e os vocábulos dela derivados se referiam a vínculos amicais, e não de patronagem (WILLIAMS, 2012).

Algumas ressalvas no que tange ao tempo e ao espaço de aplicação da *amicitia* são necessárias. Sabemos que as modificações nas estruturas sociais e políticas romanas, sobretudo na transição entre a República e o Principado, levaram a reflexões acerca de quem procurar para se manter um laço de amizade e quais os efeitos sociais que viriam a ser produzidos a partir dessa associação. Todas essas alterações práticas não incluíram uma mudança significativa no vocabulário latino. Consequentemente, uma palavra poderia designar um tipo de relação e ter múltiplos significados a depender do espaço-tempo em análise. As variações regionais

concernentes a um contexto urbano ou rural, ao sexo masculino ou feminino e aos status sociais dos indivíduos envolvidos eram consideravelmente amplas. Essa questão é nítida quando nos voltamos para o estudo da epigrafia romana. A tradição ocidental escrita compreende que a amizade verdadeira e completa se reservava aos homens e caracterizava uma experiência e prerrogativa masculina. Em contrapartida, a cultura material comprova a existência desse mesmo tipo de laço entre homens e mulheres e entre duas mulheres, todavia, com a aplicação de vocabulários diferentes. É interessante notarmos o uso da *amicitia* quando os homens escreviam acerca de uma amizade entre duas mulheres e a utilização de termos como *familiaris*, *amor*, *alter ego* e *soror* no instante em que elas assumiam o papel de emissoras dessa informação, exceto nos textos dos epitáfios (WILLIAMS, 2012).

A ligação amical entre homens e mulheres, independentemente do gênero textual em questão, não poderia ser descrita pela *amicitia*, que correspondia a relações sexuais externas ao matrimônio salvo menções a parentes de sangue, de casamento ou amigos do esposo da mulher em pauta. O vocábulo *familiaris* e os seus derivados eram mais adequados para esses casos, malgrado os elos entre os sexos opostos fora do casamento corressem frequentemente o risco de ser retratados como suspeitos. Tratando-se da patronagem entre mulheres, a mudança de expressões era clara por meio do uso de *regina* e *domina* em comparação a *rex* e *dominus*. Mais uma vez, a cultura material demonstra o seu diferencial ao usar a *amicitia* para descrever esses vínculos entre homens e mulheres sem uma conotação sexual. Dotamo-nos de todos esses exemplos no que remete à filologia para compreendermos que efetuar uma correspondência entre a *philía* e a *amicitia* seria um erro. Múltiplos são os fatores que nos demonstram o quanto é difícil localizarmos uma palavra específica para traduzir algo em latim ou em grego, posto que os seus significados variavam dentro da própria língua materna e muitos são os fatores a serem considerados (WILLIAMS, 2012).

Mas, ao fim e ao cabo, qual era a real importância da amizade para Juliano? O estudo dos vocábulos gregos nos auxilia profundamente nesse entendimento. Constatamos a magnitude dessa emoção quando numeramos as dez vezes em que ele cita os termos e as derivações de *philía*, as seis vezes em que aplica *philéō* (amar com amizade, ter amizade, querer bem, estimar alguém, cuidar de, assistir alguém), as três vezes que utiliza *philikós* (referente a amigo ou amizade; amigável) e as incríveis trinta e três aparições de *phílos* (amigo; amado; querido; caro a alguém). Essas palavras se apresentam ao longo de todas as nossas documentações, como nas cartas de número 9, 10, 11, 13, 30, 32, 33, 34, 35, 40, 78, 80, 82, 86, 89a, 89b, 153 e nos discursos *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*, *Carta para Temístio*, o filósofo e *Hino a Hélios Rei*.

Dito isso, ao dispormos da *paideía* do século IV e da sua grande influência nos pensamentos juliânicos, afirmamos que o nosso objeto de estudo teve contato com as diversas definições da *philía* ao estudar as principais obras publicadas em grego e difundidas naquele período. No que diz respeito à *amicitia*, não possuímos informações suficientes para afirmar se ele teve acesso a autores como Cícero ou Virgílio que exploraram essa temática. As biografias que compõem as nossas referências bibliográficas e os tradutores das obras de Juliano afirmaram que o seu conhecimento do latim antes da sua estada na Gália era rudimentar. Não obstante, isso não quer dizer que devemos descartar a *amicitia* e nos contentarmos em desenvolver o estudo do seu conceito de amizade unicamente sob o prisma da *philía*. O ato de ele ter acessado ou não os autores latinos não apaga o fato de que o nosso personagem era um romano e que a língua oficial do Império era o latim ao mesmo tempo em que ela era a língua predominante no Ocidente. Logo, deduz-se que ele conviveu com outros cidadãos romanos praticantes da *amicitia*. Se levarmos em consideração que o Império Romano não era uma democracia, e sim um governo hierárquico, a amizade em sua concepção latina auxiliava na relação entre o imperador e os demais setores da sociedade romana. Na sua *Carta 40*, enviada para Felipe, Juliano nos transmite duas definições para a amizade:

A verdadeira amizade funda-se antes de tudo na semelhança, depois, em menor medida, na admiração verdadeira e sincera, quando o homem favorecido pela fortuna ou pelo espírito dá o seu afeto a quem se distingue pela gentileza, reserva e moderação (JULIANO, *Carta 40*).

Ambas as afirmações de Juliano nos levam a concluir que a amizade representava para ele um vínculo afetivo e que demandava reciprocidade. Em conformidade com os estudos acadêmicos apresentados neste subtópico, ela era escolhida pelos indivíduos que a compunham e não era determinada por relações consanguíneas ou por laços comunitários tal qual o de vizinhança. É perceptível a similaridade entre as características básicas de um amigo vistas sob a ótica da *philía* ou da *amicitia*, como a manifestação do afeto e das virtudes da benevolência, franqueza e lealdade. Em contrapartida, a definição do amigo em si era consideravelmente diferente. Se tivermos em mente a perspectiva grega, os amigos deveriam possuir virtudes parecidas de forma a gerar uma ideia de equidade entre as partes envolvidas, mesmo na época das cortes helenísticas. A *amicitia* trazia a idealização de uma única alma que se dividia em dois corpos, e não necessariamente estabelecia uma relação de equidade, visto a hierarquização da sociedade romana num território que assumiu enormes proporções no período imperial. A leitura das nossas documentações nos leva a depreender que a amizade para Juliano se aproximava muito mais do conceito grego, haja vista a forte atuação da *paideía* grega. Todavia,

observaremos no próximo subtópico deste capítulo que, num primeiro momento, ele não se prendeu meramente a esse conceito pela necessidade de angariar apoio político ao longo do seu cesarato. Quando comparamos as suas ações como César e imperador, miramos a sua capacidade de transitar entre o ideal da *amicitia* e da *philía*. Afinal, não nos esqueçamos que os estudos cujo mote é a análise das emoções compreendem o sentido de que elas não se mantêm estáticas com o passar dos anos.

Como afirmamos na Introdução desta Dissertação, ao contrário do ocorrido em nossa Monografia, tivemos acesso a um texto que trabalhou especificamente com o conceito de amizade do nosso personagem. Tal como Guido (1998), defendemos uma ideia fixa quanto aquilo que Juliano concebia como um amigo. Sem embargo, elencamos alterações nos tipos de vínculos mantidos por ele, a depender das circunstâncias vividas, levando-o a se afastar ou a se aproximar de determinados indivíduos. Isso posto, a autora iniciou o seu texto recordando que, no primeiro panegírico que o César dedicou a Constâncio II, ele afirma que os laços de amizade não deveriam ser vistos com desconfiança e muito menos rejeitados. Nesse momento, ele elogia o primo pela sua clemência com aqueles que tinham ligações de amizade com o usurpador Silvano. Guido constatou que a amizade constituía algo bom, belo, sagrado e precioso na concepção juliânica. Os amigos deveriam ser honrados, pois, na impossibilidade de se ter acesso pessoalmente a todos os habitantes do Império, o governante precisava recorrer a esses vínculos. Tais pessoas se tornavam os seus olhos e ouvidos, uma extensão do próprio imperador (GUIDO, 1998, p. 115-116).

Já no segundo panegírico dedicado a Constâncio II, o César declara que a escolha daqueles que colaborariam com o governante e a atribuição das suas tarefas representam algo fundamental e que deve ser feito com precisão. Os papéis exigem uma distribuição de acordo com as virtudes de cada amigo. O comando militar precisa ser exercido por alguém valente, confiável, magnânimo e inteligente. A gestão política é reservada aos homens justos, mansos, graciosos e que possuem disposição para a piedade. A justiça seria relegada àqueles capazes de conciliar esses dois aspectos em sua personalidade. Todas as pessoas que ocupam esses trabalhos representam uma imagem do imperador e, por isso, devem ser apontadas com retidão e sabedoria. Por conseguinte, tais indivíduos são um reflexo das virtudes do próprio governante. Guido argumentou que:

Para Juliano, a amizade, como vimos, não surge por acaso, mas resulta de uma relação de escolha premeditada. Os critérios usados para selecionar amigos são peculiares, ditados pelas circunstâncias e relacionados às qualidades dos indivíduos. Precisamente porque a ligação estabelecida era profunda e absolutamente envolvente e porque os seus problemas pessoais o induziam a

uma legítima prudência, ele escolheu cuidadosamente os seus amigos e os submeteu a um período de experiência (GUIDO, 1998, p. 129).

Portanto, seriam critérios para a seleção de um amigo: a amizade posta à prova, a garantia oferecida por um amigo em comum e as virtudes compartilhadas. No entanto, é válido acentuarmos que os vínculos de amizade mais fortes eram aqueles baseados numa formação cultural compartilhada e na piedade para com os deuses (GUIDO, 1998, p. 130-131). Indubitavelmente, o conceito de amizade do nosso personagem nos diz muito sobre as virtudes que ele esperava encontrar num filósofo. A sua opinião acerca desse tipo de relação deve muito ao tratamento do assunto realizado na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, e à ideia de que a amizade era uma virtude ou uma marca dela. Amigos deveriam possuir interesses em comum. Tratava-se de uma parceria em termos de inteligência que envolvia pessoas com pensamentos similares, sobretudo quanto à virtude. Um dos pilares da amizade para Juliano era a franqueza entre amigos, de forma que ele recusava a noção de que a diferença de status entre eles impediria uma das duas partes de dizer o que estivesse pensando (SMITH, Rowland, 1995, p. 42). A generosidade também era uma marca da amizade, como atesta a epístola escrita para Evágrio, na qual Juliano doa e descreve as terras herdadas da sua família materna para o rétor:

Tenho uma pequena propriedade de quatro terras que minha avó me deu na Bitínia. Presenteio-te com ela em nome da tua amizade. É muito pouco para que um homem obtenha as vantagens da abundância e o esplendor da riqueza, mas tu verás que esse presente está longe de faltar com o prazer, se eu o descrever em detalhes (JULIANO, *Carta 4*, 426d e 427a).

Captamos que Juliano tinha uma noção elevada do conceito de amizade, porém, possuía poucos amigos íntimos enquanto imperador e, de certa forma, sentia-se isolado e como um forasteiro (SCOTT, 1987, p. 360). Via de regra, compreendemos que, assim como desempenhavam funções de cunho público, os amigos do governante mantiveram com ele uma relação privada. Esse tipo de laço era extremamente caro a ele, especialmente quando relembramos os anos difíceis vividos em *Macellum*, período de segregação, reclusão, solidão e suspeitas de traição contra Constâncio II. Por mais que estivesse cercado por todo o conforto material que pudesse possuir, Juliano não dispunha de bens espirituais ou de afeto, nem mesmo da sua família. Essa situação piorou quando se tornou César do seu primo, afastado de todos aqueles que lhe eram caros e passou a ser diariamente vigiado (GUIDO, 1998, p. 122-123). No subtópico que se segue, trabalharemos com aquelas pessoas diretamente envolvidas com Juliano e demonstraremos como se deu o trânsito desses indivíduos na sua vida desde o cesarato até o seu governo como imperador.

4. 2. Os amigos de Juliano: modificações entre o cesarato e o governo do Império

Tão importante quanto a questão do helenismo eram as virtudes que os amigos do nosso alvo deveriam possuir, em especial no que tange ao período posterior ao final de 361. Atentemo-nos para essa temática que, apesar de cada vez mais valorizada no desenrolar do seu governo, já existia desde o seu cesarato e pode ser exemplificada na relação dele com Salústio:

O que lembraremos, em vista do bem, são as nossas ações, as nossas palavras, as nossas conversas, as nossas visitas tantas vezes trocadas, enquanto exaltamos sem pedantismo o cultivo do espírito, da justiça, da inteligência que governa as coisas mortais e humanas, e então nos lembraremos de nossas conversas sobre a política, as leis, os caminhos da virtude, os bons princípios para praticar, enfim, todas as lembranças que voltarão para nós dependendo das circunstâncias (JULIANO, *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*, 248a).

Reputamos que a honestidade era uma das qualidades valorizadas por Juliano enquanto César e imperador, associada aos vocábulos *agathós* (moralmente bom e honesto no sentido de corajoso e nobre), *ábolos* (honesto, puro), *esthlós* (íntegro, honesto, valente, nobre – com um sentido moral mais forte do que aquele de *agathós*) e *khēstós* (honesto, moderado, corajoso, virtuoso, moralmente bom). Citamos a *Carta 80*, enviada para o tio homônimo de Juliano, que no verão de 362 residia em Antioquia e ocupava o cargo de conde do Oriente, recomendando-lhe calma e circunspecção para lidar com os homens e a gestão dos negócios:

Não insista; não te preocupes; apenas leva isso em consideração: Laurácio é um homem perverso? Livra-te dele definitivamente. Ou, pelo contrário, ele é honesto e moderado e apenas cometeu uma falta para contigo? Conceda-lhe o teu perdão. Com efeito, na vida pública é necessário mostrar amizade às pessoas boas, mesmo que, nas relações privadas, por vezes nos mostrem falta de consideração. Não obstante, os ímpios, ainda quando contam com as nossas boas graças, devem, na administração dos negócios do Império, ser mantidos sob controle. Não estou pedindo que os odiemos ou que os rejeitemos, mas que os submetamos a um controle para evitar que façam mal sem o nosso conhecimento. Se eles são muito difíceis de supervisionar, devemos dispensá-los dos seus serviços (JULIANO, *Carta 80*).

Outra qualidade de extrema relevância era a sinceridade ou franqueza, representada pelo uso de *alētheia* (verdade), de *alētheío* (sinceridade, franqueza) e de *parrēsía* (liberdade de expressão, franqueza). É pertinente apreciarmos o seu uso na *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*, tanto quanto a menção a outros termos indispensáveis para entendermos a forte ligação que existiu entre esses dois personagens, a saber: *agaráō* (acolher com afeição, cercar de cuidados, amar, querer bem), *eleuthérios* (aquele que tem liberdade nas

palavras ou ações; comportamentos que convêm a um homem livre; generoso, nobre), *etaîros* (companheiro, amigo, camarada), *eunoía* (benevolência, simpatia, afeição por), *homótopos* (que tem o mesmo caráter, o mesmo modo de vida; de hábitos semelhantes a alguém), *pistós* (digno de fé, infalível, fiel, leal), *prothymía* (boa vontade, zelo, solicitude), *stérgō* (gostar de, prezar, amar ternamente, querer bem, sentir afeição por). Exemplificamos esse tópico com as seguintes passagens desse discurso:

Minha memória, de fato, de repente trouxe-me de volta as dores que nós ajudamos um ao outro a suportar, as nossas relações simples e puras, as nossas conversas cheias de franqueza e lealdade, os nossos esforços em comum na prática do bem, o nosso zelo imutável e a nossa firmeza inflexível para com os ímpios, quantas simpatias nos aproximaram constantemente, tendo somente um coração, os mesmos hábitos, amigos apegados (JULIANO, *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*, 241c e 241d).

De fato, em que amigo tão benevolente eu poderei, de agora em diante, ter os meus olhos fixos? De quem eu suportarei a franqueza leal e gratuita? Quem saberá aconselhar-me com prudência, corrigir-me com afeição? Quem me fortalecerá no bem sem presunção e sem orgulho, quem falará comigo sinceramente sem por amargura nos seus discursos, como quem sabe tirar o gosto desagradável do remédio para manter apenas a sua eficácia? Esses foram os benefícios que obtive com a tua amizade (JULIANO, *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*, 243c e 243d).

Se a figura de Salústio assume para nós o arquétipo do amigo ideal e virtuoso dentro dos parâmetros juliânicos, lembremos também da sua relevância no âmbito militar e do seu papel como o companheiro de batalha ideal. Mencionamos a utilização dos seguintes vocábulos: *thappéō* (estar cheio de confiança, ser confiante e destemido), *óphelos* (utilidade, vantagem, benefício, proveito, ajuda a alguém), *rhómē* (força física, vigor, robustez, poder de arma, poder da palavra, firmeza de alma ou de espírito), *synaspistēs* (companheiro de falange de alguém) e *synergós* (que presta ajuda ou cooperação a alguém, auxiliar, cúmplice). Juliano deixa clara a sua consideração por tal homem enquanto amigo e colega de luta: “Tenho razão de estar entristecido com as circunstâncias atuais, que me separam, ao agrado de deus, por um pequeno tempo, não apenas de um amigo, todavia de um colaborador fiel?” (JULIANO, *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*, 243a).

Localizamos ainda certos termos associados aos ideais do nosso personagem: *euboulía* (bom conselho, prudência, sabedoria), *eusebēs* (piedoso, piedade) e *eusébeia* (respeito e amor pelos deuses), *epieikēs* (conforme à justa medida; na proporção apropriada; moderado; conveniência intelectual e moral), *prâos* (calmo, dócil, gentil, moderado, contido), *prosphilēs* (cheio de amizade ou de benevolência; amado, querido; agradável) e *synetós* (inteligente, ponderado, prudente). Evidenciamos as oito menções a *sôphrōn* (ajuizado, sensato, prudente;

moderado nos desejos, temperante, comedido) e *sōphrosýnē* (bom senso, sensatez, prudência, moderação nos desejos, temperança, modéstia, simplicidade). A *Carta 82* – marcada pelo uso do termo *lykophilía* (amizade lupina, duvidosa, falsa) –, através da imagem de Nilo Dionísio, demonstra-nos um exemplo oposto da sensatez valorizada por Juliano:

Mas tu consideras uma conquista difamar a todos, insultar a todos sem distinção e transformar o templo da paz [o senado] numa oficina de guerra. Tu achas que te justificas dessa forma por tuas faltas passadas diante de todos, e espalha a tua coragem agora como um véu sobre a tua antiga fraqueza? Tu não conheces a fábula de Bábrio: “Um dia, uma doninha apaixonada por um homem bonito...”? Lê o resto no próprio texto. Não importa o que tu digas, tu não farás ninguém acreditar que tu não eras o que eras, como muitas pessoas já te conheceram. Não, os deuses o atestam, não foi a filosofia que colocou a tua inconsciência atual e a tua ousadia em ti, porém a dupla ignorância de que fala Platão. Pois, estando muito perto de nada saber – como nada sabemos – tu te consideras o mais sábio de todos os homens, não só agora, mas também do passado e, sem dúvida, do futuro. Tal é o excesso de inconsciência em que reside a tua presunção! (JULIANO, *Carta 82*, 444a, 444b e 444c).

Opomos as ações do senador Nilo Dionísio àquelas levadas a cabo por Salústio. Em contrapartida à falta de sensatez daquele, temos no amigo do nosso objeto de estudo o modelo de virtude e excelência – *areté* (virtude, excelência do corpo, força, agilidade, saúde, coragem e atos virtuosos na concepção de Homero e excelência e valor do conhecimento filosófico e da moral do filósofo para Platão) – indispensáveis para aqueles que quisessem se relacionar com o César e imperador:

Digo “nós” porque agora estou entre os celtas por tua causa, um homem digno de estar entre os primeiros da Grécia pela tua justiça e por todas as tuas virtudes, tu cuja eloquência é eminente e que não deixas de ter noção da filosofia, campo onde, sozinhos, os gregos alcançaram a primazia buscando a verdade pelo raciocínio, como a natureza quer, em vez de deixar-nos amarrados a fábulas incríveis ou milagres absurdos, como fazem a maioria dos bárbaros (JULIANO, *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*, 252b).

Tendo em vista as virtudes elencadas acima, falemos dos vínculos mantidos por Juliano ao longo dos seus encargos como César e do seu governo enquanto imperador. No período que antecedeu as suas funções na Gália, notamos a forte presença de Libânio, um professor de retórica com o qual ele se comunicou desde a década de 340 até o seu trágico final em 363. O filósofo e o futuro imperador diferiam em termos de idade, proveniência social, formação e orientação cultural. Mas, quis a Tique – ou Fortuna – que se encontrassem nos anos em que Libânio lecionou na Nicomédia. Juliano pode ser considerado como um dos seus alunos, conquanto tenha tido acesso ao conteúdo das suas aulas de forma indireta, posto a presença de

certos traços provenientes dos ensinamentos do filósofo que podem ser observados na produção do imperador neoplatônico. Houve um distanciamento físico entre eles no período em que o professor de retórica lecionou em Constantinopla e o nosso alvo frequentou os círculos neoplatônicos das cidades de Pérgamo e Éfeso. Não obstante, chegaram aos nossos dias cartas escritas por Libânio destinadas a ele, anteriores à sua atuação como César, que comprovam a existência de uma relação cordial entre ambos. Mesmo com o envio de Juliano para a Gália e o seu compromisso com a oratória e a arte da guerra, Libânio afirma que o futuro imperador não se esqueceu dos seus amigos e não permitiu que a sua nova posição de poder lhe incutisse o desejo por riquezas (PELLIZZARI, 2015, p. 63-69).

Temos conhecimento de que, após a sua proclamação como Augusto, eles se mantiveram distantes um do outro até a passagem de Juliano pela cidade de Antioquia em meados de 362. Esse foi o seu primeiro reencontro físico desde a estadia na Nicomédia. Isso se deu pelo envolvimento do rétor em críticas direcionadas a Galo e pela sua tentativa de defender os bens pessoais de alguns dos seus familiares cristãos mediante a lei juliânica de restauração dos templos helênicos. Dois dos seus parentes tinham construído casas em antigos templos e, mais do que devolver essas terras para o governo do Império, teriam que arcar com os custos das reconstruções dos mesmos. Os motivos do distanciamento de Libânio e da posterior reconciliação entre eles não são claros. De todo modo, a influência do filósofo na vida do nosso personagem é inegável e a epistolografia reforça os laços que eles mantiveram no decorrer das suas vidas. O rétor se encontrou pessoalmente com o imperador neoplatônico durante a estadia deste em Antioquia. É importante ressaltarmos que, embora fossem amigos e Libânio discutisse com Juliano as suas medidas políticas, o professor não concordava com todas as suas decisões. Aliás, ele evitava ao máximo participar das cerimônias sacrificiais juliânicas e recusou mais de uma vez os convites do governante para que ele participasse da sua corte imperial (PELLIZZARI, 2015, p. 70-78).

Por outro ângulo, o vínculo mais forte construído ao longo do cesarato de Juliano remete à figura de Salústio. Para Lössl, a amizade entre eles era um laço natural, sem a necessidade de negociações ou juramento. Essa relação era baseada apenas na virtude e não havia a necessidade de se seguir os conselhos um do outro, porque existia uma unanimidade de pensamento. Por isso, o autor discordou daqueles que afirmaram que o sucesso de Juliano na Gália foi, na verdade, o sucesso de Salústio. Como amigos, eles amavam igualmente um ao outro e agiam em uníssono. Não nos esqueçamos que, ao mesmo tempo em que a *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio* é um discurso que pertence ao gênero da *consolatio*, ele também é um discurso sobre a amizade (LÖSSL, 2012, p. 66). De mais a mais, Salústio

representava a união entre o César e o povo da Gália, afinal, ele era um homem de origem celta que recebeu a *paideía* grega (CASELLA, 2009, p. 104).

Temos ainda Alípio, destinatário da *Carta 9* e da *Carta 10* redigidas pelo César, que era um letrado e helênico interessado tanto pela ciência quanto pela poesia. Ele foi um dos primeiros a visitar Juliano na Gália, chegou a exercer funções administrativas naquela região como vicário da Bretanha e, como mencionamos no Capítulo II desta Dissertação, foi encarregado pelo imperador do projeto de reconstrução do Templo de Jerusalém (CASELLA, 2009, p. 99). Vejamos a passagem da *Carta 10* que atesta a proximidade entre o nosso personagem e Alípio desde a sua época enquanto César:

Quanto à administração dos negócios públicos, a energia moderada com a doçura com que tu te apressas em fazer tudo me faz compartilhar da tua satisfação. Unir a doçura e a moderação à coragem e à força, recorrer a algumas para o bem e a outras em relação aos ímpios de forma a corrigi-los sem rodeios é, na minha opinião, o trabalho de uma natureza e uma virtude que não são comuns. Esperamos que, com os teus olhos nesses dois objetivos, tu combines ambos para um único e mesmo fim, o bem. Este deve ser o ideal de todas as virtudes, como o mais sábio dos antigos acreditava com razão. Boa saúde, prosperidade e vida longa, irmão muito gentil e afetuoso (JULIANO, *Carta 10*, 404a e 404b).

Outros nomes se destacam dentre os vínculos iniciados por Juliano antes ou durante o seu cesarato, como o de Oribásio de Pérgamo – seu médico pessoal –, Anatólio, Nevita, Máximo de Éfeso e Prisco de Épiro. Todos esses homens estavam presentes no leito de morte do imperador (SANZ SERRANO, 2009, p. 114). Não dispomos de nenhuma carta redigida para Anatólio, todavia, temos conhecimento de que ele foi um helênico e ocupou o cargo de *magister libellorum*³⁴ na Gália. A proximidade entre ele e o César é atestada no discurso *Contra o cínico Heráclito* e nos escritos de autores como Amiano Marcelino e Zósimo. Helpídio ocupou o cargo de *comes rerum privatarum*³⁵ na Gália e permaneceu nele até a morte de Juliano. Foi um cristão ao longo do governo de Constâncio II, mas se tornou um helênico mediante o convívio com o nosso personagem no Oriente (CASELLA, 2009, p. 99-100).

Tratemos de forma mais ampla dos homens que estiveram ao seu lado como imperador. Em termos históricos, é inevitável que a troca daquele que governa leve a alterações nos cargos a ele subordinados. Do ponto de vista de Arce Martínez, com o qual concordamos, as mudanças propostas juliânicas iam além de questões religiosas, econômicas e culturais. Tratava-se de um projeto que pretendia alterar todas as estruturas ligadas ao governo do Império, visto que, em

³⁴ Responsável por lidar com as petições dos cidadãos direcionadas ao governante e por redigir esboços para as suas respostas.

³⁵ Encarregado da administração dos bens pessoais de Juliano enquanto César e imperador.

prol de alcançar os seus objetivos, seria necessário trocar todos aqueles que executariam a sua política nos âmbitos imperial, provincial e local. A despeito de o imperador neoplatônico não ter feito mudanças radicais, encontramos alterações substanciais no que tange à própria estrutura governamental, como vimos de forma geral no Capítulo II desta Dissertação, e às pessoas que ocupariam tais cargos, ponto este sobre o qual nos debruçaremos agora (ARCE MARTÍNEZ, 1976, p. 207-208).

Após a nomeação de Juliano como Augusto, a recusa da parte de Constâncio II em reconhecê-lo como tal e a decisão do enfrentamento entre ambos, modificações foram realizadas na administração da Gália. Alguns nomes que surgem são os de Salústio, Nevita, Mamertino e Dagalaifo. Na região de Naísso, deparamo-nos com Sexto Aurélio Vítor e Valério Máximo. Nevita e Dagalaifo representam o apontamento de homens da confiança de Juliano, visto que eram bárbaros provenientes do seu exército gaulês. Do caso de Vítor e Máximo, aferimos a importância dada por ele para a educação e a cultura recebida pelos homens que apontava, independentemente da sua origem. Outrossim, mais significativo do que a sua religião, importava o posicionamento político desses sujeitos. Com a morte de Constâncio II e a instauração do Tribunal da Calcedônia, transições mais drásticas foram levadas a cabo através da deposição, do exílio e da condenação à morte de oficiais do governo do primo de Juliano. Os motivos eram claros: a participação de alguns no assassinato de Galo e a defesa da política de Constâncio II por seus partidários mais fervorosos (ARCE MARTÍNEZ, 1976, p. 209-210).

Portanto, podemos mencionar uma primeira fase do governo de Juliano, na qual se buscou eliminar os apoiadores de Constâncio II e construir novas alianças políticas. Já no que constituiria uma segunda fase, caracterizada pelo reconhecimento dele como único governante legítimo do Império, nota-se um papel mais marcante da questão religiosa e das virtudes pessoais do indivíduo para a consolidação das novas estruturas de poder. O nosso personagem afirma claramente na sua *Carta 83* – redigida pelas suas próprias mãos entre meados de julho de 362 e 5 de março de 363 e destinada a Atárbio – que era preferível nomear pessoas pertencentes à religião helênica para os cargos governamentais em detrimento do apontamento de cristãos:

Pelos deuses, não quero que os galileus sejam mortos ou atacados injustamente ou maltratados de qualquer outra forma. No entanto, declaro que é absolutamente necessário preferir os adoradores dos deuses a eles. Porque foi por causa da loucura dos galileus que tudo quase virou de cabeça para baixo, enquanto a benevolência dos deuses salvou a todos nós. Devemos, portanto, honrar os deuses, bem como os homens e as cidades que os veneram (JULIANO, *Carta 83*).

A partir de estudos prosopográficos, Arce Martínez realizou uma pesquisa detalhada daqueles que ocuparam cargos no governo juliânico. Não nos cabe transmitir aqui todas essas informações, entretanto, podemos aferir certas conclusões. A maioria dos oficiais designados a partir do ano de 362, em especial posteriormente à composição da *Carta 83*, era helênica. Daqueles que permaneceram em seus cargos, vários cometeram a apostasia e abandonaram o cristianismo. Segundo o autor espanhol, justifica-se essa atitude unicamente na tentativa de não perder as funções em questão. Nesse sentido, discordamos parcialmente do acadêmico, uma vez que algumas dessas pessoas poderiam ter sido helênicas em segredo, como Juliano o foi durante o governo de Constâncio II. De mais a mais, sabe-se da expulsão de membros da corte imperial que não optaram pela apostasia, como foi o caso de Cesário, médico oficial de Constâncio II, substituído por Oribásio. Cristãos que até então tinham uma carreira administrativa e política excepcionais não obtiveram cargos significativos no governo do imperador neoplatônico. Não nos olvidemos, todavia, que numerosos homens foram expulsos das suas ocupações por simples incompetência ou mau comportamento. No que concerne à presença cristã, ela é notada de forma clara somente no período entre 360 e 361. A título de exemplo, Máximo, nomeado como prefeito da cidade de Roma em 361, foi um helênico com fortes vínculos pessoais e familiares com o cristianismo. No tocante ao exército romano, ao contrário do que ocorreu no nível civil, os cristãos foram mantidos diante das constantes ameaças fronteiriças, sobretudo aquela exercida pela Pérsia (ARCE MARTÍNEZ, 1976, p. 210-220).

Sabemos que os amigos de Juliano que compartilharam das suas ocupações enquanto imperador deveriam ser habilidosos, experientes e aptos a exercer qualquer tipo de tarefa. Eles facilitariam o trabalho do governante e permitiriam que ele descansasse ocasionalmente. No seu discurso *Contra o cínico Heráclito*, o nosso objeto de estudo recebeu um conselho de Hélios e Atena: os amigos devem ser tratados como amigos, não como escravos ou servos. Deve-se manter uma relação caracterizada pela franqueza, simplicidade e nobreza. É necessário amar os amigos e não se deixar arruinar pela desconfiança, apesar de ser essencial distinguir um verdadeiro amigo de um oportunista ou bajulador. No *Misopógon*, ele alude aos sete homens mais próximos da sua pessoa, exemplos para a população do Império Romano da prática do respeito e da moderação: Anatólio, Salústio, Oribásio de Pérgamo, Prisco de Épiro, Máximo de Éfeso, Himério de Atenas e Libânio. Enfim, podemos observar que estes homens simbolizavam claramente os seus costumes e as suas concepções político-filosóficas (GUIDO, 1998, p. 117-120). Dessarte, ocupar-nos-emos no próximo subtópico dos pensamentos de Juliano acerca da

basileia e como as alterações dos seus vínculos amicais o levaram a aplicar a justiça em maior grau em comparação à sua observância da tolerância.

4. 3. *Basileia*: tolerância e justiça

Sabemos que as pessoas com quem Juliano se relacionava influenciavam na sua maneira de governar o Império. Se tivermos em mãos as informações daqueles que estavam ao seu lado apoiando as suas medidas político-administrativas, veremos como as virtudes de cada um desses indivíduos se refletiam nos objetivos juliânicos a serem alcançados. A *basileia* estaria vinculada às relações de amizade do nosso personagem e vice-versa. Falar de uma coisa é falar da outra. Não seria plausível governar sem apoio e as redes de sociabilidades do imperador refletiam os seus propósitos.

Com isso em mente, entendamos que a discussão em torno da *basileia* representa uma preocupação quanto à conduta do imperador e reflete o contexto político-cultural no qual se inseriam Temístio e Juliano. Recordamos que o paflagoniano foi um dos poucos filósofos helênicos do século IV a obter o respeito e a consideração imperiais no arco temporal que vai do governo de Constâncio II ao de Teodósio I, ou seja, dentre a atuação dos imperadores cristãos e aquela de Juliano (CARVALHO, 2006, p. 123-124). Para falarmos do conceito de *basileia* juliânico, é crucial explanarmos em linhas gerais quanto ao que entendemos por Dominato. Justificamos essa abordagem na medida em que Pierre Renucci argumentou que Temístio teria sido um defensor do Dominato enquanto Juliano foi um intercessor do Principado. Os historiadores tendem a ver o governo do imperador neoplatônico como uma tentativa de retorno ao ideal do *princeps*. A princípio, não haveria uma distinção jurídica entre esses dois sistemas. A mudança se dava sobretudo na concepção e no exercício do próprio poder imperial (RENUCCI, 2000, p. 421-422).

O Dominato foi um sistema político-ideológico, desenvolvido entre os séculos III e V, cujos pilares foram os governos de Diocleciano e Constantino I. O seu surgimento se deu pela necessidade de se estabelecer uma estratégia reguladora numa época de grave instabilidade política e de múltiplos conflitos militares internos e externos. Objetivava-se restaurar e reorganizar o governo do Império de forma que se assegurasse a manutenção do exército e, consequentemente, a defesa do território romano. Com o comprometimento do cargo imperial a partir do século III, impôs-se a exigência da promoção de um discurso que realçava os atributos heroicos do imperador e que muitas vezes tendeu a divinizar o governante ainda em vida. Por conseguinte, essa figura se aproximou cada vez mais do divino até que passou a ser

confundida com ele. Sucedeu-se a identificação do imperador como um deus vivo que governava através de uma delegação direta da divindade, isto é, que atuava pelo direito divino. Todas as instituições e objetos ligados a ele, responsável pela salvação e pela restauração do Império, eram considerados sagrados (SILVA; MENDES, 2006, p. 193-202). De fato, a ideia do Dominato, vigente ao longo da dinastia constantiniana, não harmonizava com os princípios juliânicos. O papel do imperador neoplatônico enquanto *princeps*, embora acreditasse ter uma missão divina e ter sido escolhido pela divindade para governar o Império, envolvia a sua atuação como uma ponte entre os deuses e os homens. Em momento algum a sua imagem deveria ser confundida com aquela dos deuses. Portanto, Juliano rechaçava o título de *dominus*, não considerava os habitantes do Império como súditos, e sim como cidadãos, e não acreditava que estivesse acima das leis (CARVALHO, 2013a).

Isso posto, Ignazio Tantillo nos transmitiu que é fundamental nos voltarmos para a relação entre o nosso personagem e a dinastia a qual ele pertenceu, em especial às figuras de Constantino I e Constâncio II. É preciso que nos questionemos até que ponto ele foi um herdeiro de Constantino I. Quais foram os elementos dos ideais imperiais constantinianos constituintes do modo de pensar do imperador neoplatônico e quais deles foram por ele rejeitados? Como Juliano concebia o papel imperial e o destino da sua família? Como se deu a reformulação juliânica de temáticas tais quais a concepção de uma predestinação da linhagem constantiniana e a herança das funções atribuídas aos governantes do Império? Todavia, lembremo-nos que não é plausível reduzirmos o seu papel ao do antagonista de Constantino I e da sua dinastia. A crítica a este governante constituiu um sentimento generalizado, que assumiu diferentes formas em meados do século IV, difundido não somente entre os estudiosos neoplatônicos e as suas diversas escolas, mas por múltiplos indivíduos e interesses (TANTILLO, 2015, p. 6).

Não nos esqueçamos que Juliano foi um filho do seu tempo. A educação por ele recebida e as experiências vividas o levaram a defender a religião helênica e o neoplatonismo enquanto denunciava o cristianismo. Por meio do helenismo, ele buscava restaurar um Império que sofria com a instabilidade nas suas fronteiras, fraudes e casos de corrupção. Se não fosse pela sua administração consistente e pelas suas contribuições no que tange à tentativa de restaurar as cidades e diminuir os impostos, por exemplo, a sua figura provavelmente teria sido esquecida. Ele seria apenas mais um dentre os sucessores de Constantino I que governaram por curtos períodos. Ademais, as suas decisões políticas e demais ações como imperador constituíram uma tentativa de estender o sucesso por ele obtido no governo da Gália (LILLY, 2014, p. 1-17). Juliano foi bem-sucedido ao assegurar as fronteiras ocidentais, lutou contra a corrupção, buscou reformar o sistema tributário e tinha planos de restaurar as cidades que se encontravam em

estados lastimáveis, tópicos trabalhados no Capítulo II desta Dissertação. Logo, como vimos, foram exatamente as situações vivenciadas em sua juventude e a *paideía* grega que moldaram os seus ideais e a sua atuação como imperador. Carvalho salientou que, se desejamos compreender as ideias acerca da *basileía* sob o ponto de vista juliânico, devemos ter em mente a *paideía* por ele recebida e as suas práticas neoplatônicas. A sua filosofia era constituída por valores clássicos, em especial aqueles presentes em Platão e Aristóteles, mas, considerando a influência que ele sofreu dos escritos de Plotino, Porfírio e Jâmblico, o seu neoplatonismo também era edificado pela prática dos mistérios orientais (CARVALHO, 2006, p. 126-128).

Depois de ter se tornado o único governante do Império e das condenações efetuadas no Tribunal da Calcedônia, Juliano tratou de demitir os funcionários contratados por Constâncio II para trabalhar no palácio imperial. Tanto cristãos como helênicos foram dispensados devido aos altos e desproporcionais salários que recebiam para funções como a de barbeiro. Outra atitude sua remete à redução considerável dos *curiosi* e *agentes in rebus*, muitos dos quais haviam sido utilizados por Constâncio II como seus espiões pessoais, conhecidos pela sua ambição e desonestidade. Com essas ações, Juliano foi capaz de acumular uma grande quantidade de recursos e direcioná-la para as reformas por ele propostas, como a já referida reconstrução e renovação de inúmeras cidades do Império que estavam num estado de penúria. Essa foi uma das características mais acentuadas do seu governo, ou melhor, a habilidade de remanejar recursos ao invés de sobrecarregar ainda mais os cidadãos romanos com novos impostos. O seu talento para lidar com as questões financeiras, fundamentado na sua ideia de moderação, foi o único que os seus oponentes não conseguiram contestar (LILLY, 2014, p. 60-62). Aliás, tal qual mencionamos anteriormente nesta Dissertação, a moderação era uma constante tanto nas suas ações como governante quanto nas suas atitudes pessoais. Isso incluía os seus hábitos alimentares, o consumo do álcool, a forma como ele se vestia e a sua sexualidade, haja vista o voto de castidade assumido após a morte de Helena.

Três tópicos foram de suma importância para o programa político de Juliano: o uso da língua grega, a sua cultura e educação – *paideía* –, a devoção aos deuses e o fortalecimento das cidades, com atenção singular para as cúrias e os decuriões. Esses pontos, unidos à campanha contra a Pérsia, deveriam demonstrar a sua primazia em oposição a Constâncio II e comprovar que o nosso personagem foi escolhido para governar pelos deuses, embora não julgasse que estivesse acima das leis (ELM, 2012a, p. 5). Juliano era uma pessoa carismática. A sua eloquência e a paixão que ele transmitia através dos seus gestos e das suas palavras inspiravam em igual medida a devoção e a antipatia. Se o platonismo se concentrava no aprimoramento das virtudes em âmbito privado, ele tentou dar o exemplo de como um filósofo poderia ser também

um bom governante. Para além dos estudos dedicados às suas reformas religiosas, foi o seu próprio estilo de governo que atraiu a atenção de tantos acadêmicos ao longo dos anos. De acordo com Jill Harries, naturalmente espontâneo, teria lhe faltado a sensibilidade quanto às expectativas do seu público (HARRIES, 2012, p. 316-317). Em nossa opinião, mais do que isso, Juliano optou por agir conforme os seus ideais independentemente das exigências de outrem.

Por conseguinte, a respeitosa animosidade que ele pratica na *Carta para Temístio*, o filósofo diz respeito ao momento em que usa os escritos de Aristóteles para discordar da ideia de *basileía* de Temístio e da união entre a filosofia e a prática política. Ora, Temístio era amplamente reconhecido pelos comentários que havia feito da obra de Aristóteles. Juliano questiona a hereditariedade no governo do Império e concebe o imperador como um servo e guardião das leis. A sua intenção não é, de forma alguma, destituir a vida filosófica de ações práticas. No entanto, ele tem em mente que as ações do filósofo devem ser reguladas a partir de uma visão específica da filosofia, isto é, a sua, não se baseando na atividade humana, pois ela está sujeita aos limites do mundo sensível, que é governado pela sorte. Consequentemente, o intuito da *Carta para Temístio*, o filósofo foi o de criticar uma concepção falsa da vida filosófica. Em Temístio, a exegese filosófica representa o grau mais elevado da *paideía* e não está associada a nenhuma inspiração superior. Já no caso de Juliano, observamos que essa mesma exegese filosófica se encontra subordinada à revelação dos oráculos. Apenas a teurgia levaria à purificação da alma e à sua aproximação do divino. Deve-se a ao nosso personagem, e este é o traço mais original de sua prática filosófica, a construção de uma versão política da teurgia de Jâmblico (CHIARADONNA, 2015a, p. 4-8).

Dito isso, sabemos que Juliano preferia a vida filosófica contemplativa em detrimento da vida ativa de um filósofo, esta última defendida abertamente por Temístio. Na época do cesarato, ele tinha uma concepção muito diferente daquela do paflagoniano quanto ao papel do filósofo e a forma como ele poderia trazer benefícios para a sociedade a qual pertencesse. Comparando Sócrates e Alexandre, o nosso protagonista afirma que o primeiro trouxe maiores benefícios para a sociedade e não era, como foi o segundo, um rei. As vitórias militares, para ele, dependiam apenas da coragem e da sorte. Já o estudo e o conhecimento aproximavam o homem do divino. Em sua concepção, Temístio, ao atuar como professor, tinha maior êxito em fazer com que os homens agissem virtuosamente do que um governante que assim o comandasse (WATT, 2012, p. 92-93). Eis a passagem na qual Juliano descreve o alto poder de persuasão do filósofo:

O filósofo preside uma alta missão. Ele não se limita, como tu disseste, a dirigir o único conselho encarregado dos assuntos comuns, e a sua ação também não se limita a falar, mas sim confirmar as suas palavras com o seu exemplo e se mostrando como ele quer que os outros sejam. Ele pode ser mais persuasivo e mais eficiente quando se trata de ação do que aqueles que apenas encorajam boas ações por decreto (JULIANO, *Carta para Temístio, o filósofo*, 266b).

Do prisma juliânico, não fazia sentido obrigar uma pessoa que não tem aptidão para os cargos públicos a exercer um papel no governo. O sucesso de uma pessoa na vida pública era determinado pela Fortuna, e não pela virtude ou pela sabedoria. Temístio, assim como muitos dos seus contemporâneos, acreditava que o imperador, divinamente escolhido, era um filósofo perfeito e compartilhava as virtudes divinas, tal qual a *philanthrōpía*. O governante seria, portanto, a personificação da lei. Juliano refutava veementemente essas afirmações e jamais desejou ser considerado a encarnação da lei (WATT, 2012, p. 93-94). Como ele mesmo afirma na *Carta para Temístio, o filósofo*, ele não via a si mesmo como alguém especial por natureza, e sim como um amante da filosofia que nunca conseguiu obtê-la. Para ir além, ele sequer se imaginava como um indivíduo que se aproximava das virtudes necessárias para governar:

Ela [esta carta] se resume a isso: não é a fuga do esforço, nem a busca do prazer, nem mesmo o amor a não participação nos negócios públicos ou ao conforto que me faz repugnar a vida política, mas eu disse, no início, que tenho a consciência de não ter a formação adequada, nem a superioridade natural para tal; apesar do meu amor pela filosofia, não a alcancei, e também tenho medo de desacreditá-la quando já não goza de boa reputação entre os homens de hoje (JULIANO, *Carta para Temístio, o filósofo*, 266c e 266d).

É importante ressaltarmos a diferença entre o pensamento do César e aquele do imperador neoplatônico. No final de 362, Juliano já não questiona se é ou não digno do papel que lhe foi incumbido pelos deuses: “Eu não desprezo mais o lugar que o deus Hélios me julgou digno de ocupar, fazendo-me nascer numa família que, em minha época, tem o poder e o império da terra” (JULIANO, *Hino a Hélios Rei*, 131b).

Pois bem, seria impossível para tal pessoa, consciente das suas próprias limitações e daquelas impostas pela condição humana, admitir a ideia de que o governante era uma divindade em meio aos homens. Assim, depreendemos que Juliano o contemplava como o guardião das leis, e não a sua personificação. Ele agiria como o elo entre o divino e a humanidade, porém, seria um ser humano como qualquer outro. Nele, não haveria nada de divino e os seus atos políticos constituiriam mera imitação daqueles que governam o universo. Dessarte, duas questões muito importantes são expostas na *Carta para Temístio, o filósofo*: a natureza do governante e a relação que ele mantém com a divindade. Juliano não acredita que

possui algo de excepcional que o habilite a governar. Mas, mesmo não sendo divino, é possível que um homem que saiba cultivar determinadas virtudes governe bem. Consequentemente, não é a natureza do governante que o difere dos outros homens, e sim as suas práticas morais. O imperador não poderia ser uma personificação da divindade, pois isso retiraria dele a sua responsabilidade pelas suas ações políticas (BOUFFARTIGUE, 2006, p. 129-130).

Utilizemos como exemplo a legislação juliânica. Vimos que o imperador neoplatônico proclamou no início do seu governo uma lei de tolerância religiosa que permitiu a prática helênica do sacrifício, proibida desde Constantino I. Posteriormente, com a lei de anistia, os bispos cristãos exilados por Constâncio II foram readmitidos no Império, o que exacerbou as disputas entre as vertentes cristãs. Ao mesmo tempo, as medidas levadas a cabo no ano de 362 favoreceram, pelo menos em teoria, a restauração dos templos helênicos e das suas finanças, bem como aboliu isenções e subsídios favoráveis à igreja cristã. Mesmo as tentativas de renovação das cidades imperiais tinham um fundo religioso: o culto civil era de extrema importância. Por conseguinte, a prosperidade das cidades era indispensável para o programa governamental do imperador neoplatônico. Em momento algum ele proibiu a prática do cristianismo ou agiu de forma que proscrevesse o clero. No entanto, as suas ações legais tiveram o intuito de diminuir a influência social e cultural do cristianismo no Império Romano. Nesse sentido, era essencial reduzir a atuação cristã sobre os grupos sociais mais abastados. Essa demanda foi solucionada parcialmente com a lei que proibia os cristãos de lecionarem nas escolas do Império (SMITH, Rowland, 1995, p. 4-5).

Com isso em mente, Rowland Smith discordou da visão de que Juliano passou a ser menos tolerante ao longo do seu governo como imperador até chegar ao ponto de se tornar um perseguidor de cristãos. Para ele, o governante sempre teve a intenção de enfraquecer a religião cristã enquanto força social e política. Portanto, o seu intuito entre os anos de 361 e 363 teria sido o mesmo, porém, as suas táticas para alcançar o seu objetivo foram diferentes ao longo desses anos. Os atos não implicaram necessariamente em perseguição. Do ponto de vista político, o nosso protagonista precisava ser mais cauteloso nos momentos iniciais do seu governo, visto que desejava conquistar e manter a lealdade das legiões e dos generais constantinianos. Contudo, todas as suas medidas legislativas permaneceram em concordância com as suas concepções político-filosóficas. A questão é que cada uma dessas medidas apelou para um aspecto do seu pensamento e aquelas denominadas como anticristãs – por outros autores da antiguidade ou pelas pesquisas acadêmicas – fizeram parte da sua visão de mundo sem se resumir somente a ela (SMITH, Rowland, 1995, p. 208-213). Alguns vocábulos presentes nas nossas documentações podem ser conectados à ideia de justiça do imperador

neoplatônico como *dikaíosynē* (justiça), *díkaios* (aquele que cumpre os deveres em relação aos deuses e aos homens; justo, honesto, correto) e *eúnomos* (regido por boas leis, bem governado, que observa as leis).

Concordamos com Rowland Smith nesse ponto. As ideias de Juliano eram as mesmas, entretanto, os aspectos destacados por ele mudaram com o passar do tempo e podemos observar entre os anos de 362 e 363 que ele aborda assuntos mais polêmicos. Por isso, temos essa impressão de uma transição da tolerância para a intolerância. Não admitimos que isso tenha acontecido. Para nós, o nosso alvo passou a ser chamado de intolerante a partir do momento em que as suas medidas começaram a incomodar um seguimento específico e poderoso da sociedade romana do século IV: os cristãos. Podemos notar aqui o aumento da aplicação da justiça. Essa foi a mudança tática nas ações do imperador neoplatônico em prol de alcançar o seu objetivo, quer dizer, a sua intenção sempre foi a mesma. O que mudou foi a forma como ele agiu para alcançá-la. Afinal, se a maior das virtudes para Juliano era a justiça, nada mais justo do que aplicá-la no seu governo com maior destaque do que aquele atribuído à tolerância. As alterações nas suas relações de amizade permitiram que as pessoas que pensavam como ele se aproximassem, o aconselhassem e o apoiassem na aplicação das leis. Vemos na *Carta para Temístio, o filósofo* que, desde a sua atuação como César, ele concebia que ninguém poderia estar acima das leis:

Este julgamento [de Aristóteles] parece-me eminentemente concordar com o de Platão, em primeiro lugar porque o governante deve ser melhor do que o governado, depois, ele deve ganhar não só pelo seu modo de vida, mas também pela sua natureza – o que é difícil de encontrar entre os homens –, em terceiro lugar, porque é necessário por todos os meios ao seu alcance cumprir as leis que não devem sua instituição ao improviso, nem seu estabelecimento, como se apresenta hoje, a homens que nem sempre viveram de acordo com a razão, mas sim que são o trabalho de um homem com uma mente e alma purificadas, legislando independentemente das injustiças presentes ou contingências imediatas; por um homem assim, que aprofundou a natureza do governo e que viu a natureza da justiça como a natureza da injustiça, que transpõe, tanto quanto possível, do absoluto para o concreto e que institui as leis comuns a todos os cidadãos, nem amizade, nem inimizade, nem relações de vizinhança, nem laços de família são objetos de consideração (JULIANO, *Carta para Temístio, o filósofo*, 260d-261d).

Aliás, tenhamos em conta que, em termos políticos, a face pública da *philanthrōpía* envolvia o cuidado e respeito pelas leis e pelos processos legais, além de generosos gastos públicos, e que Juliano esperava dos homens que compunham o seu governo as virtudes da temperança e da humanidade (SMITH, Rowland, 1995, p. 43). Tratando-se das suas ações

enquanto imperador, notemos na *Carta 60*, enviada para os alexandrinos, a reprovação por parte do governante quanto ao linchamento do bispo cristão Jorge da Capadócia:

Portanto, comparai esta carta com a que escrevi para vós há pouco tempo e veja a diferença! Que louvor vos dirigi então! Porém, agora, pelos deuses, eu que amo elogiar-vos, não posso, por causa do vosso crime. Um povo ousa, como cães, despedaçar um homem, e não se envergonha e não tem escrúpulos em apresentar aos deuses, como se fossem puras, mãos que gotejavam sangue! – “Mas Jorge merecia a tortura que lhe foi infligida” – sim, e sem dúvida merecia algo pior e ainda mais cruel, concordo. – “Por nossa causa”, vós podeis acrescentar. – Eu ainda concordo. De fato, temos leis que cada um de nós em particular deve honrar e amar. Contudo, quando acontecer de indivíduos infringi-las, é necessário ao menos que a comunidade se mantenha em ordem e que vós observeis a legalidade respeitando com sabedoria as instituições estabelecidas desde o início (JULIANO, *Carta 60*, 379d, 380a e 380b).

No que se refere à *philanthrōpía*, Juliano nos transmite a sua opinião quanto a essa virtude na *Carta 89b*. Miremos a alusão às terras doadas por ele para o rétor Evágrio (*Carta 4*), ainda na condição de César, ato que consideramos não só como parte do seu conceito de amizade ao envolver um presente dado a um amigo, mas como uma forma de exteriorização dessa virtude:

Se os deuses nos deram todos esses bens, não é para que os insultemos deixando os pobres mendigarem ao nosso redor, principalmente quando têm moral honesta e que, não tendo herdado nenhuma herança, eles permanecem na pobreza porque têm muita grandeza de alma para cobiçar as riquezas (JULIANO, *Carta 89b*, 290a).

De minha parte, muitas vezes fui generoso com os necessitados e sempre, embora seja um pobre financiador, recebi cem vezes mais. Nunca me arrependi de uma liberalidade. Não estou falando sobre o tempo presente: seria muito pouco razoável querer comparar doações de indivíduos particulares com a munificência imperial. Mas, quando eu ainda era um indivíduo particular, muitas vezes tive essa experiência. A herança de minha avó foi mantida para mim em sua totalidade nas mãos que a seguraram por abuso de poder, enquanto eu gastava e compartilhava com os pobres o pouco que tinha (JULIANO, *Carta 89b*, 290c e 290d).

Dando continuidade à nossa linha de raciocínio, *Os Césares* é um discurso que nos traz de forma bastante nítida o ideal de *basileía* e de *princeps* do nosso personagem. Duas figuras merecem destaque no discurso juliânico: Alexandre e Marco Aurélio. Esses homens representavam dois polos presentes nos ideais político-filosóficos do imperador neoplatônico. O primeiro se associa à vida ativa e ao militar vitorioso e o segundo à vida contemplativa e ao indivíduo que imita os deuses. Registremos que tal vinculação se apresentava já no início da *Carta para Temístio, o filósofo*, como vemos no excerto abaixo:

Por muito tempo pensei que devia competir com Alexandre e Marco Aurélio, ou qualquer outro príncipe distinguido por sua virtude, mas um arrepio apoderou-se de mim e juntou-se a um medo estupendo de parecer completamente deixado para trás pela coragem do primeiro e de não atingir o mínimo da virtude perfeita do segundo. Essas considerações me persuadiram a defender o lazer: gostei de lembrar as palestras de Atenas e reivindiquei o direito de cantar para vós, meus amigos, como vemos aqueles que carregam fardos pesados aliviarem sua dor enquanto caminham (JULIANO, *Carta para Temístio, o filósofo*, 253a e 253b).

Contudo, Baldwin chamou a atenção para um detalhe. O modelo exposto por Juliano de Alexandre e Marco Aurélio na sua *Carta para Temístio, o filósofo* aparenta ser inalcançável, ao contrário daquele manifestado em *Os Césares*. O imperador estoico encarna o ideal do governante perfeito: ele se preocupava com a segurança do território romano em termos bélicos, era um filósofo e demonstrava hostilidade para com os cristãos. Outros pormenores podem ser elencados em relação à sátira. Personagens como Trajano tiveram os seus feitos militares ressaltados. Júlio César não assume um papel nem bom nem ruim e, como uma ferramenta retórica, é o ponto de comparação para Alexandre. Este é destacado pela conquista da Pérsia de outros tempos, inimigo que batia às portas do Império Romano no século IV. A exaltação do indivíduo tido como o melhor general da antiguidade deve ser vinculada à expedição militar que se aproximava contra esse mesmo território (BALDWIN, 1978). Verificamos no início da sátira a descrição de Alexandre realizada por Héracles:

O banquete assim preparado, os deuses não carecem de nada, porque possuem tudo. Hermes, então, acreditou que os heróis deveriam ser colocados à prova e Zeus compartilhava desse sentimento. Quanto ao resto, Quirino já havia pedido que um dos seus fosse trazido até eles. Mas Héracles exclamou: “Não vou aguentar, Quirino: por que tu também não convidaste o meu Alexandre para este banquete? Se tu decidiste, Zeus, trazer-nos um desses heróis, traga Alexandre. Já que estamos examinando em público os méritos de grandes homens, por que não votar no melhor?” (JULIANO, *Os Césares*, 316a e 316b).

Richard Stoneman estudou o papel que a figura de Alexandre exerceu na filosofia antiga. O sujeito que impactou a esfera político-cultural dos seus contemporâneos e das sociedades que se seguiram se transmutou num tópico comum da filosofia na antiguidade. Ele era indicado como um modelo para as pessoas e se inseria nas mais diversas discussões políticas. Alexandre assumia o lugar de um *exempla* no uso da retórica, isto é, ele desempenhava a função de uma ferramenta de análise a ser apropriada, a título de exemplo, por um rétor ou por um filósofo. Construía-se um argumento retórico amparado em Alexandre como um *exempla*. Isso posto, os

parâmetros desse sistema eram capazes de torná-lo um exemplo de virtudes ou de vícios. Em termos filosóficos, a sua imagem transitava entre dois grupos complexos de ideias: o questionamento acerca do governante ideal e se este deveria ser o conquistador ou o bom homem (STONEMAN, 2003).

Para além das menções que Juliano faz de Alexandre nos seus próprios textos, encontramos autores da Antiguidade Tardia e pesquisadores modernos que estabelecem um paralelo entre esse sujeito e o nosso objeto de estudo. Como exemplo, elencamos Libânio, Amiano Marcelino, Gregório de Nazianzo, Filostórgio e Sócrates Escolástico. Dominamos que o contraste dos governantes imperiais com Alexandre era uma prática estabelecida em gêneros textuais como o do panegírico e o das histórias. Essa comparação seria realizada em termos de semelhança de caráter ou conquistas militares. No que concerne a Juliano, vislumbramos um caso singular. Essa analogia tomou amplas proporções, levou a uma rede de intertextualidade robusta e as associações foram múltiplas e intensas (SMITH, Rowland, 2011, p. 44-48).

Alexandre e Juliano obtiveram uma sequência de vitórias militares por volta dos seus vinte e poucos anos de idade e faleceram perto dos trinta e um anos. É de se imaginar que, a princípio, mais do que uma simples convenção literária, o destaque dos paralelos estabelecidos se apoia na similaridade biográfica desses homens. Porém, a situação se torna complexa quando colocamos em jogo o contexto dos autores cristãos ou não cristãos que fizeram essas afirmações. Diante da morte de Juliano na luta contra a Pérsia, os seus apoiadores enumeravam qualidades de Alexandre que não eram comumente trabalhadas, a saber: a sua energia, o seu ímpeto em desafiar, a sua generosidade, o seu respeito pelos estudos filosóficos e a sua afeição por Homero. Já os opositores cristãos expunham que ele tentou imitar os feitos bélicos de Alexandre ao delirar sobre uma suposta afinidade espiritual com esse personagem (SMITH, Rowland, 2011, p. 52).

Não obstante o padrão de juventude e invencibilidade imerso nos elogios militares tecidos a Alexandre, o nosso protagonista não o elege como o melhor de todos os governantes. A admiração dele não o impede de articular as suas críticas. Simbolizar a vida ativa e o bom guerreiro não era o suficiente perante a falta de moderação. Eis o comentário de Sileno: ““Ainda assim,” disse Sileno, “tu sempre foste derrotado por ti mesmo, deixando a raiva, a dor ou alguma outra paixão dominar e controlar a tua mente e o teu coração”” (JULIANO, *Os Césares*, 330d). Robin James Lane Fox reforçou a descrição presente na sátira de um Alexandre que não poupava os seus amigos, bebia demais, não tinha autocontrole e era severo com aqueles que o aconselhavam a não cometer esses erros. As faltas de tal homem não passaram despercebidas

aos olhos de Juliano, conquanto ele elogiasse os seus feitos bélicos, a sua generosidade e a benevolência (ocasional) que tinha para com os seus amigos (FOX, 1997, p. 251).

Retomemos o conteúdo de *Os Césares* e vejamos o instante em que Cronos solicita a presença de um imperador filósofo em meio aos representantes militares, isto é, Marco Aurélio. Este governante foi descrito da seguinte maneira:

Marco [Aurélio] foi convocado e se apresentou. Ele tinha um ar cheio de majestade, seus olhos e rosto tão marcados pelo cansaço, e ainda assim uma beleza inegável emanava da sua atitude desprovida de sofisticação e elegância. Sua barba era farta, suas roupas simples e modestas. A prática da abstinência havia emaciado e sublimado seu corpo que era, ao que parecia, apenas luz pura e resplandecente (JULIANO, *Os Césares*, 317c e 317d).

É vital enumerarmos alguns dados sobre o imperador estoico. Peter Astbury Brunt nos informou que Marco Aurélio dedicou a sua vida aos estudos filosóficos. As suas *Meditações* levam em conta a ordem divina do universo e qual o lugar ocupado pelo homem dentro dele. Ele se policiava quanto às faltas que estaria propenso a incorrer tendo por base o seu caráter e a dificuldade em se alcançar determinadas virtudes, sobretudo no âmbito corrupto onde se inseria a corte imperial. É tácito o seu desejo de governar bem e de ser um bom homem a partir da sabedoria, virtude que ele mais valorizava. Menciona-se o dever de falar a verdade e de reprimir a raiva. A franqueza seria essencial para a formação de um bom homem, tal qual a sua devoção aos deuses helênicos. Reservava-se aos deuses a reverência, a obediência, o elogio e a confiança. A piedade, a justiça e a verdade também integravam as virtudes de um bom governante (BRUNT, 1974).

Noutro de seus artigos, Brunt se voltou para Marco Aurélio e a sua relação com o estoicismo. Do mesmo modo que Juliano, o imperador estoico acreditava ter sido escolhido pelos deuses para exercer os seus encargos, embora os estoicos recomendassem uma vida contemplativa e a completa abstenção de atos políticos. De acordo com essa corrente filosófica, o imperador pertencia ao governo, e não o contrário. O seu papel era estabelecer a segurança dos cidadãos romanos, a justiça, a paz, a moralidade, a segurança, a conservação da hierarquia social, bem como a prosperidade econômica. Os praticantes do estoicismo acreditavam na busca pela felicidade individual e na harmonia entre a natureza interior do homem e o universo do qual ele faz parte. Porém, o indivíduo não deveria se isolar, e sim almejar o bem comum para si e para os seus semelhantes (BRUNT, 1975).

Marco Aurélio e Juliano ambicionavam o seu aperfeiçoamento espiritual e as suas ideias dos compromissos de um governante e das virtudes políticas a se valorizar eram muito próximas

(LACOMBRADÉ, 1967, p. 16). Miremos a passagem em que o imperador estoico é convidado a falar sobre as suas ações políticas:

Enquanto Marco [Aurélio] recebia a palavra, Sileno disse em voz baixa a Dioniso: “Vamos ouvir este estoico para ver quais paradoxos e doutrinas maravilhosas ele vai nos contar”. Mas ele, com os olhos fixos em Zeus e nos deuses, disse: “Por minha vez”, disse ele, “Zeus e vós, outros deuses, não há necessidade de palavras ou argumentos. Se vós não soubésseis das minhas ações, seria apropriado que eu vos educasse. Porém, como vós as conheceis, uma vez que absolutamente nenhuma delas escapa de vós, cabe a vós apenas reconhecer os meus méritos”. Assim, parecia que Marco Aurélio não era apenas admirável em todas as coisas, mas também possuía uma sabedoria incomum por ter sabido, creio eu, não sem discernimento, a “falar quando necessário e calar-se quando preciso” (JULIANO, *Os Césares*, 328c e 328d).

A imagem de Marco Aurélio estava imbuída de sabedoria e piedade, virtudes fundamentais para a atuação de um bom governante segundo Juliano. O caráter dele carecia de uma aproximação com o divino, malgrado o nosso personagem não acreditar ser a encarnação dos deuses e rechaçar o sistema do Dominato. Simultaneamente, recomendava-se a proximidade com o modelo platônico do governante filósofo. Para tanto, uma boa educação era imprescindível, tal qual o uso da razão voltada para o bem do Império. O nosso alvo se vê refletido na figura do imperador estoico pela sua vida simples e sem luxos (DÍAZ BOURGEAL, 2017, p. 134). Não olvidemos as suas práticas alimentares, prescritas por Oribásio, seu médico pessoal, que consistiam numa dieta vegetariana e restrita (CARVALHO, 2020a). Vejamos abaixo a intervenção de Sileno depois que Marco Aurélio fala sobre o seu objetivo de vida, quer dizer, imitar os deuses:

“Aí está”, resumiu Sileno, “uma resposta que não me parece sem sentido. Mas o que tu achaste que era imitar os deuses?” – Então, Marco [Aurélio] respondeu: “Ter”, disse ele, “as necessidades tão limitadas quanto possível e fazer o bem ao maior número de pessoas possível.” – “Tu queres dizer com isso”, disse Sileno, “que tu não precisavas de nada?” – “Eu não”, Marco [Aurélio] disse, “mas talvez meu pobre corpo precisasse de algumas pequenas coisas” (JULIANO, *Os Césares*, 334a).

A designação do imperador estoico como um bom governante não é algo novo e se fez presente nos escritos helênicos da Antiguidade Tardia. As obras de Marco Aurélio não são referenciadas diretamente por Juliano, todavia, ele sabia da sua reputação filosófica. Enquanto estoico, esse homem acreditava que a lei regia o universo, os atos ilegais eram um ataque ao governo e a prática legislativa consistia numa forma de arte. Cabia ao imperador legislar por meio de regulamentos uniformes e que prezassem pela equidade e liberdade de expressão dos cidadãos, além de demonstrar clemência e dar aos acusados o benefício da dúvida. Marco

Aurélio encarnava o encontro do filósofo com o governante, do intelectual grego com o imperador romano. Com o objetivo de unir as culturas grega e romana, Juliano reproduzia desde as feições físicas até as atitudes desse homem. Apontamos a sua barba, os seus gestos ao discursar, os sacrifícios em homenagem aos deuses, o zelo pelo bem público, pela justiça, pela igualdade fiscal e pelas demandas senatoriais e fiscais, as quais especificamos no Capítulo II desta Dissertação. Não importa para Juliano as discrepâncias entre o neoplatonismo dele e o estoicismo de Marco Aurélio, mas sim o fato de ambos serem romanos por nascimento e terem sido educados na *paideía* grega. Ele queria que os cidadãos romanos o vissem como a união entre a filosofia, a cultura grega e o Império Romano e, para tanto, nada mais justo do que estabelecer esse paralelo com o exemplo do imperador estoico (STERTZ, 1977).

Para além do destaque de Alexandre e Marco Aurélio, as ausências de certos nomes também nos transmitem dados sobre os ideais juliânicos. Não são mencionados nenhum dos imperadores considerados na Antiguidade Tardia como usurpadores. Marina Díaz Bourgeal atestou a lógica dessa ferramenta retórica, visto que Juliano lutou para se legitimar como imperador e foi tido por alguns dos seus contemporâneos e por parte da historiografia moderna como um usurpador. Ora, se o mote de *Os Césares* é apresentar o governante ideal, não é plausível a existência de um espaço para aqueles vistos como usurpadores (DÍAZ BOURGEAL, 2017, p. 131). Nesse seguimento, são nítidos os reveses no que tange à dinastia constantiniana. Essa família vivenciou inúmeros conflitos internos e testemunhou mortes misteriosas de alguns dos seus membros. Exemplos disso foram a morte de Crispo, Fausta (289 – 326) e o massacre de 337. Somam-se o falecimento de Constantino II ao invadir o território de Constante I (320 – 350) e a execução de Galo. Tanto quanto as desavenças internas, os arranjos matrimoniais entre os seus membros – Juliano se uniu à sua prima, Helena – e o ato de se casar mais de uma vez levou a uma profusão de meio-irmãos e às disputas concernentes à sucessão imperial (TOUGHER, 2012, p. 181-184).

A crítica juliânica explícita contra Constantino e o cristianismo é tão importante para a sua imposição como imperador quanto o enaltecimento de Alexandre e Marco Aurélio. Observemos o instante em que Sileno intervém e faz acusações contra essa dinastia:

“Seriam então”, disse ele, “Constantino, os jardins de Adônis que nos apresenta como as tuas obras?” – “O que queres dizer”, responde o outro, “com jardins de Adônis?” – “Aqueles em que as mulheres”, resumiu Sileno, “plantam vasos em homenagem ao amante de Afrodite, arrumando o jardim como um leito de terra; eles florescem e murcham instantaneamente.” Constantino começou a enrubescer, entendendo imediatamente que assim também era a sua obra (JULIANO, *Os Césares*, 329c e 329d).

Dessa forma, destaquemos certas particularidades acerca de *Os Césares*. O maior revés em relação a Alexandre é a sua falta de autocontrole quanto às suas ações e os seus desejos. Por conseguinte, o imperador estoico age como a sobriedade que falta ao guerreiro. O desfecho da sátira nos leva a crer que Juliano se exhibe como a encarnação das qualidades e práticas militares e filosóficas de ambos os personagens. É nele que as virtudes de um anulam os defeitos de caráter do outro. Conclui-se que o imperador neoplatônico é o verdadeiro governante ideal, amparado por Mitra. *Os Césares* é uma promoção sua como modelo imperial na busca por apoiadores das suas pretensas reformas sociais, políticas e religiosas. O texto é dinâmico, inseparável das conjunturas político-sociais do período em que foi redigido e usa o humor como arma política.

Gostaríamos de finalizar o Capítulo IV desta Dissertação com a oração final efetuada por Juliano no seu *Hino à Mãe dos Deuses*. Nela, vemos não apenas como ele adapta os diferentes deuses à sua filosofia neoplatônica, mas nos deparamos com a menção à Fortuna, às virtudes tão presentes em sua vida, às práticas teúrgicas, à vida contemplativa e filosófica e às suas ações políticas e militares, representantes da vida ativa. Em suma, uma união harmoniosa dos temas tratados nesta pesquisa:

“Ó Mãe dos Deuses e dos homens, ó companheira do grande Zeus, tu que partilhas o seu trono, ó Fonte dos deuses intelectuais, tu que competes com as essências impoluídas dos deuses inteligíveis, que recebeste a causa comum entre todas as coisas e que comunica aos deuses intelectuais, deusa criadora da vida, Sabedoria, Providência, Criadora das nossas almas, Ó Amante do grande Dioniso, tu que recebeste Átis exposto e que o chamaste de volta depois de ele ter afundado na cova da terra, ó tu que és o princípio de todo o bem para os deuses intelectuais, que enche o mundo sensível com todos os dons, e que nos torna generosidade universal de todos os bens! Conceda a todos os homens a felicidade – da qual o elemento capital é o conhecimento dos deuses – e à comunidade do povo romano especialmente a extirpação da mancha da impiedade, além da benevolência da Fortuna, para garantir com ela o governo do Império por milhares e milhares de anos! Quanto a mim, concede-me recolher como fruto do meu serviço para convosco a verdade nos dogmas a respeito dos deuses, a perfeição nas práticas teúrgicas e a virtude acompanhada da Boa Fortuna em todas as tarefas que assumimos nas ordens políticas e militares; que o fim da minha vida seja livre de tristezas e glorioso, amparado pela Boa Esperança de chegar até vós!” (JULIANO, *Hino à Mãe dos Deuses*, 180a, 180b e 180c).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta pesquisa foi demonstrar como os laços de amizade mantidos por Juliano sofreram alterações entre o período do seu cesarato e do seu governo como imperador.

Para tanto, percorremos um longo caminho composto pelo entendimento da *paideía* por ele recebida e das suas concepções político-filosóficas. Por conseguinte, fomos capazes de captar como o neoplatonismo teúrgico e os clássicos gregos se tornaram uma espécie de filtro para a seleção daqueles que deveriam permanecer ao seu lado, em especial no que tange à época posterior ao ano de 361. Os vínculos estabelecidos pelo imperador neoplatônico estão intimamente associados à sua atuação, principalmente sob o ponto de vista da aplicação das leis por ele promulgadas, já que os seus amigos mais próximos agiriam como uma extensão de si mesmo num território de proporções gigantescas. Dessa forma, a concepção e aplicabilidade da *basileía* juliânica dependiam das relações sustentadas pelo nosso objeto de estudo.

Elencamos para esta análise cinquenta e sete missivas e cinco discursos redigidos pelo César e imperador. Nada melhor do que a sua correspondência para externarmos como se deu o seu envolvimento com os seus destinatários. Já os seus discursos nos auxiliaram a compor um posicionamento que visava a divulgação de tais conteúdos para um público mais amplo. Observamos que a *Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio*, representante daquele que consideramos o mais importante vínculo preservado por Juliano ao longo dos anos, é uma peça fundamental no estudo do conceito de amizade e das redes de sociabilidades desse personagem. O *Hino à Mãe dos Deuses* e o *Hino a Hélios Rei* contêm inúmeras informações filosóficas e teúrgicas. A leitura de uma única seção de cada um desses discursos abre um leque infinito de possibilidades. Seria fácil para o pesquisador se perder na quantidade de dados inseridos numa única linha. A *Carta para Temístio, o filósofo* e *Os Césares* constituem os pilares da captação daquilo que ele definia como *basileía*, isto é, a sua arte de governar.

Para direcionarmos a leitura de documentações tão vastas e densas, optamos por trabalhar com os conceitos de representação e de história política. Conforme os apontamentos de Chartier, buscamos ler os textos elencados de maneira crítica diante do contexto histórico e pessoal juliânico e das produções bibliográficas que o tiveram por mote. As investigações contidas no livro organizado por Rémond nos relembram o tempo todo da heterogeneidade tão característica do século IV, cujo exame requer evocar a definição de uma sociedade na qual o político, a cultura e a religião se confundiam e configuravam a esfera do político-cultural. Esta pesquisa não poderia ter sido efetuada sem os suportes metodológicos oferecidos por Bardin e Rosenwein. A análise de conteúdo integra uma peça-chave no que remete a seleções documentais extensas. Sem a categorização e a construção do catálogo que compôs o terceiro capítulo desta Dissertação, não teríamos sido capazes de nos aprofundar no mar de ideias expressas por Juliano. Por outro lado, a História das Emoções nos possibilitou o estudo de vocábulos específicos, a compreensão daquilo que configuraria como uma característica

juliânica no que concerne ao conceito de amizade e à construção das suas redes de sociabilidades. Não obstante, ainda que tenhamos alcançado o nosso objetivo, enfatizamos o imenso potencial acadêmico dos textos por nós utilizados e incentivamos que novos pesquisadores os explorem sob as mais diversas óticas.

A riqueza do conteúdo proporcionado por Juliano ao historiador perpassa um período diverso em todos os sentidos possíveis. O cristianismo, com as suas inúmeras vertentes, o helenismo e os seus adeptos, as várias correntes filosóficas e neoplatônicas são pequenos exemplos dos assuntos que poderiam ser esmiuçados pelos acadêmicos. Buscamos elaborar uma síntese desses temas pela sua indispensabilidade na compreensão do César e imperador. Diga-se de passagem, as páginas dedicadas a essas matérias nesta Dissertação são irrisórias frente ao seu potencial. Por exemplo, poderíamos destinar uma Tese inteira apenas ao estudo da corrente neoplatônica de Jâmblico e às suas especificidades em Juliano e ainda não nos daríamos por satisfeitas.

Outro mote fundamental no estudo da Antiguidade Tardia, mormente num período de constantes disputas por espaços de poder, concerne à *paideía*. O pertencimento a uma microsociedade, por intermédio da qual os membros dos mais diversos setores da sociedade romana se comunicavam e se reconheciam, era indispensável para qualquer sujeito que desejasse prosperar. O recebimento de uma educação clássica e a inserção dos indivíduos em determinados grupos que a compartilhavam eram basilares para a ocupação de um lugar de destaque na sociedade romana do século IV. Sem o aprendizado da arte da oratória, da retórica e da persuasão, não seria possível conquistar os apoios políticos cruciais em prol de quaisquer medidas defendidas.

Todas essas questões de cunho político, religioso e educacional influenciaram diretamente no governo do imperador Juliano e na legislação por ele elaborada. Vemos isso de maneira mais ampla no papel central ocupado pelas municipalidades – através da restauração das cidades, das cúrias e dos decuriões –, nas suas medidas fiscais e nos seus planos de restauração da religião helênica e dos seus templos. Ou então, em regulamentos mais pontuais associados aos ritos funerários e à atuação de médicos e professores. Nesse sentido, notamos que as relações mantidas por ele foram indispensáveis para a aplicação da sua *basileía* e, principalmente, do seu ideal de justiça e *philanthrōpía*. Posto que todos os cidadãos do Império estariam subordinados às leis, inclusive o imperador, era primordial ter homens da sua confiança que pudessem auxiliá-lo na execução das mesmas num território descomunal. Esses vínculos afetivos e recíprocos, escolhidos conscientemente por aqueles que o formavam, personificavam a bondade, a beleza e o sagrado. São nos laços mantidos por Juliano ao longo

dos anos que vislumbramos a importância de se ter uma educação compartilhada. O elevado conceito juliânico da amizade o fez selecionar com um excepcional critério as pessoas que mereciam estar na sua presença.

Gostaríamos de finalizar este texto com uma pequena reflexão. Engana-se o pesquisador acadêmico que pensa ser capaz de estudar o desenrolar da história e dos seus personagens sem levar em conta as emoções e os sentimentos. Para aqueles que estão familiarizados com os escritos de Juliano, essa é uma afirmação tão clara quanto a luz do dia. Independentemente da forma como ele foi retratado ao longo dos séculos, com críticas ou elogios, é impossível ler as suas cartas e os seus discursos e não se sentir tocado em algum nível pela sua eloquência ou idealismo. Seja o desenrolar da sua história pessoal, os seus estados psicológicos ou as suas convicções filosófico-religiosas e políticas, tudo aponta como um letreiro luminoso para a História das Emoções. Tê-lo por objeto de estudo significa lidar com sentimentos. Embora se exija do historiador um posicionamento crítico no desenvolvimento do seu trabalho, longe de nós demandar que ele se mantenha isolado numa torre de marfim. As emoções fazem parte da nossa história, antiga ou contemporânea, tanto quanto é certo que o Sol iluminará os nossos dias. Os questionamentos são vitais, mas fica aqui uma sugestão para aqueles que leram este trabalho: mais do que racionalizar, é essencial sentir!

BIBLIOGRAFIA

Documentações textuais

JULIAN. *Letters*. Epigrams. Against the Galilaeans. Fragments. Translated by Wilmer Cave Wright. Cambridge: Harvard University Press, 1923. (Loeb Classical Library, 157).

JULIAN. *Orations I – V*. Translated by Wilmer Cave Wright. Cambridge: Harvard University Press, 1913a. (Loeb Classical Library, 13).

JULIAN. *Orations VI – VIII*. Letters to Themistius, To the Senate and People of Athens, To a Priest. The Caesars. Misopogon. Translated by Wilmer Cave Wright. Cambridge: Harvard University Press, 1913b. (Loeb Classical Library, 29).

JULIANO. *Contra los Galileos*. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes. Introducción, traducción y notas por José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo. Madrid: Editorial Gredos, 1982a. (Biblioteca Clásica Gredos, 47).

JULIANO. *Discursos I – V*. Introducción, traducción y notas por José García Blanco. Madrid: Editorial Gredos, 1979. (Biblioteca Clásica Gredos, 17).

JULIANO. *Discursos VI – XII*. Introducción, traducción y notas por José García Blanco. Madrid: Editorial Gredos, 1982b. (Biblioteca Clásica Gredos, 45).

JULIEN. *Oeuvres Complètes*: discours de Julien César (I – V). 3 ed. Texte établi et traduit par Joseph Bidez. Paris: Les Belles Lettres, t. 1, p. 1, 2003a.

JULIEN. *Oeuvres Complètes*: discours de Julien Empereur (VI – IX). A Thémistius – Contre Héracléios le Cynique. Sur la Mère des Dieux. Contre les cyniques ignorants. 2 ed. Texte établi et traduit par Gabriel Rochefort. Paris: Les Belles Lettres, t. 2, p. 1, 2003b.

JULIEN. *Oeuvres Complètes*: discours de Julien Empereur (X – XII). Les Césars. Sur Hélios-Roi, Le Misopogon. 2 ed. Texte établi et traduit par Christian Lacombrade. Paris: Les Belles Lettres, t. 2, p. 2, 2003c.

JULIEN. *Oeuvres Complètes*: lettres et fragments. 5 ed. Texte établi et traduit par Joseph Bidez. Paris: Les Belles Lettres, t. 1, p. 2, 2004.

MENANDRO EL RÉTOR. *Dos tratados de retórica epidíctica*. Introducción de Fernando Gascó. Traducción y notas de Manuel García García y Joaquín Gutiérrez Calderón. Madrid: Editorial Gredos, 1996. (Biblioteca Clásica Gredos, 225).

Obras de referência

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1895.

CASTEL, Elisa. *Gran diccionario de mitología egípcia*. Madrid: Aldebarán, 2001.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Paris: Éditions Klincksieck, IV t., 1968-1980.

CRANE, GREGORY R. (ed.). *Perseus*, 2021. Perseus Digital Library. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Acesso em: 04 jul. 2021.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2014.

JONES, Arnold Hugh Martin; MARTINDALE, John Robert; MORRIS, John. *The prosopography of the Later Roman Empire*. London: Cambridge, v. 1, 1971.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert (comps.). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: University Press, 1996.

MARCH, JEREMY (ed.). *Philolog.us*, 2021. Philolog.us. Disponível em: <https://philolog.us/>. Acesso em: 04 jul. 2021.

RODRIGUES, RÚBENS ANTÔNIO; FERREIRA, ANISE D'ORANGE; DEZOTTI, MARIA CELESTE CONSOLIN (eds.). *Perseidas*, 2021. Dicionário Digital Grego-Português. Disponível em: <http://perseidas.fclar.unesp.br/2x/>. Acesso em: 04 jul. 2021.

Obras gerais

ADDEY, Crystal. *Divination and Theurgy in Neoplatonism*. Oracles of the Gods. London, New York: Routledge, 2016.

ADRYCH, Philippa; BRACEY, Robert; DALGLISH, Dominic; LENK, Stefanie; WOOD, Rachel. *Images of Mithra*. Oxford: University Press, 2017.

AFONASIN, Eugene; DILLON, John; FINAMORE, John F. (eds.). *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Leiden: Brill, 2012. (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 13).

AGOSTI, Gianfranco. *Paideia greca e religione in iscrizioni dell'età di Giuliano*. In: MARCONE, Arnaldo (org.). *L'imperatore Giuliano*. Realtà storica e rappresentazione. Milano: Mondadori Education; Firenze: Le Monnier Università, 2015, p. 223-239.

ALEXANDRE, Monique. Fragments autobiographiques dans l'oeuvre de Julien. In: BASLEZ, Marie-Françoise; HOFFMANN, Philippe; PERNOT, Laurent (eds.). *L'invention de l'autobiographie: d'Hésiode à Saint Augustin*. Actes du deuxième colloque de l'Equipe de recherche sur l'hellenisme post-classique, École Normale Supérieure, 14-16 juin 1990, Paris, 1993, p. 285-303.

ALEXANDROPOULOS, Georgios. *Caesars and Misopogon: a linguistic approach of Flavius Claudius Julianus' political satires*. *The Buckingham Journal of Language and Linguistics*, London, v. 8, p. 107-120, 2015.

ALEXANDROPOULOS, Georgios. *Flavius Claudius Julian's rhetorical speeches: stylistic and computational approach*. *International Journal on Natural Language Computing*, v. 2, n. 6, p. 61-69, 2013.

ALEXANDROPOULOS, Georgios. *Julian the Emperor. A Consolation to Himself upon the Departure of the Excellent Sallust: Rhetorical Approach*. *International Journal of Linguistics*, Las Vegas, v. 6, n. 3, p. 154-160, 2014a.

ALEXANDROPOULOS, Georgios. *Rhetorical approach of Flavius Claudius Julian's Letters*. *The Buckingham Journal of Language and Linguistics*, Buckingham, v.7, p. 1-13, 2014b.

ALLARD, Paul. *Julien César*. *Revue des questions historiques*, Paris, v. 67, p. 353-401, 1900.

ALLARD, Paul. *La jeunesse de l'Empereur Julien*. *Revue des questions historiques*, Paris, v. 62, p. 353-410, 1897.

ALLARD, Paul. *L'expédition de Julien contre Constance*. *Revue des questions historiques*. Paris, v. 69, p. 409-455, 1901.

ALONSO-NUÑEZ, José Miguel. *Notas sobre el epistolario y las poesías del Emperador Juliano*. *Hispania Antiqua*, Valladolid, n. 2, 1972, p. 55-60.

ALONSO-NUÑEZ, José Miguel. *Relación de fuentes para la Historia del Emperador Juliano*. *Hispania Antiqua*, Valladolid, n. 1, 1971, p. 5-10.

ANSART, Pierre. *A gestão das paixões políticas*. Tradução de Jacy Seixas. Curitiba: UFPR, 2019.

ARAÚJO, Sônia Regina Rebel de; ROSA, Claudia Beltrão da; JOLY, Fábio Duarte. Apresentação. In: ARAÚJO, Sônia Regina Rebel de; ROSA, Claudia Beltrão da; JOLY, Fábio Duarte (orgs.). *Intelectuais, poder e política na Roma Antiga*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2010, p. 13-20.

ARCE MARTÍNEZ, Javier. Los cambios en la administración imperial y provincial com el Emperador Fl. Cl. Juliano (362-363). *Hispania Antiqua*, Valladolid, n. 6, p. 207-220, 1976.

ARCE MARTÍNEZ, Javier. Reconstrucciones de templos paganos en epoca del Emperador Juliano (361 - 363 d.C.). *Rivista Storica dell'antichità*, Bologna, n. 5, p. 201-215, 1975.

ARCELLA, Stefano. *Il dio splendente*. I Misteri romani di Mithra fra Oriente e Occidente. Roma: Edizioni Arkeios, 2019.

ATHANASSIADI, Polymnia. A contribution to Mithraic Theology: the Emperor Julian's Hymn to King Helios. *The Journal of Theological Studies*, v. 28, n. 2, p. 360-371, 1977.

ATHANASSIADI, Polymnia. *Julian: An Intellectual Biography*. London, New York: Routledge, 1992.

AUJOULAT, Noël. Eusébie, Hélène et Julien. *Revue Internationale des Études Byzantines*, Bruxelles, v. 53, p. 421-452, 1983.

AZARNOUSH, Massoud. La mort de Julien l'Apostat selon les sources iraniennes. *Revue Internationale des Études Byzantines*, Bruxelles, v. 61, p. 322-329, 1991.

AZIZE, Joseph. *The Phoenician Solar Theology*. An Investigation into the Phoenician Opinion of the Sun Found in Julian's Hymn to King Helios. New Jersey: Gorgias Press, 2005. (Gorgias Near Eastern Studies, 15).

BAKER-BRIAN, Nicholas; TOUGHER, Shaun (eds.). *Emperor and author: the writings of Julian the Apostate*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2012.

BALDWIN, Barry. The Caesars of Julian. *Klio*, Berlin, v. 60, p. 449-466, 1978.

BARDIN, Laurence (1977). *Análise de conteúdo*. Tradução de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2011.

BARTELINK, Gerhardus Johannes Marinus. L'Empereur Julien et le vocabulaire chrétien. *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 11, p. 37-48, 1957.

BENOIST, Stéphane. Identité du Prince et Discours Impérial: le cas de Julien. *Antiquité Tardive*, Paris, v. 17, p. 109-117, 2009.

BELAYCHE, Nicole. « Partager la table des dieux » L'empereur Julien et les sacrifices. *Revue de l'histoire des religions*, Malakoff, t. 218, n. 4, p. 457-486, 2001.

BIDEZ, Joseph. Introductions et notes. In: JULIEN. *Oeuvres Complètes*: discours de Julien César (I – V). 3 ed. Texte établi et traduit par Joseph Bidez. Paris: Les Belles Lettres, t. 1, p. 1, 2003a.

BIDEZ, Joseph. Introductions et notes. In: JULIEN. *Oeuvres Complètes*: lettres et fragments. 5 ed. Texte établi et traduit par Joseph Bidez. Paris: Les Belles Lettres, t. 1, p. 2, 2004.

BIDEZ, Joseph. (1930). *La vie de l'Empereur Julien*. 3 ed. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

BIDEZ, Joseph. Le philosophe Jamblique et son école. *Revue des Études Grecques*, Paris, v. 32, n. 146-150, p. 29-40, 1919.

BLOMART, Alain. Mithra et Porphyre. Quand sculpture et philosophie se rejoignent. *Revue de l'histoire des religions*, Malakoff, t. 211, n. 4, p. 419-441, 1994.

BLUMENTHAL, Henry Jacob. Some problems about body and soul in later pagan Neoplatonism: do they follow a pattern? In: BLUMENTHAL, Henry Jacob. *Soul and intellect: studies in Plotinus and Later Neoplatonism*. New York: Routledge, 1993, p. 75-84.

BLUMENTHAL, Henry Jacob; MARKUS, Robert Austin (eds.). *Neoplatonism and Early Christian Thought*. Essays in honor of A. H. Armstrong. London: Variorum, 1981.

BOUCHIER, Edmund Spencer. *A short history of Antioch 300 B.C. – A.D. 1268*. Oxford: Basil Blackwell, 1921.

BOUFFARTIGUE, Jean. Julien entre biographie et analyse historique. *Antiquité Tardive*, Paris, v. 17, p. 79-89, 2009.

BOUFFARTIGUE, Jean. La lettre de Julien à Thémistios: histoire d'une fausse manœuvre et d'un désaccord essentiel. *Topoi*. Paris: Éditions de Boccard, v. 7, 2006, p. 113-138. Supplément.

BOUFFARTIGUE, Jean. L'état mental de l'Empereur Julien. *Revue des Études Grecques*, Paris, v. 102, p. 529-539, 1989.

BOUFFARTIGUE, Jean. *L'Empereur Julien et la culture de son temps*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992.

BOULNOIS, Marie-Odile. Deus pode ser invejoso ou ciumento? Um debate sobre os atributos divinos entre o imperador Juliano e Cirilo de Alexandria. In: CARVALHO, Margarida Maria de; FUNARI, Pedro Paulo Abreu; CARLAN, Cláudio Umpierre; PAPA, Helena Amália (orgs.). *Religiões e Religiosidades na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Prismas, 2017, p. 243-264.

BOWDEN, William; GUTTERIDGE, Adam; MACHADO, Carlos (orgs.). *Social and political life in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2006.

BOWERSOCK, Glen Warren. *Hellenism in Late Antiquity*. Michigan: University Press, 1990.

BOWERSOCK, Glen Warren. *Julian the Apostate*. Massachusetts: Harvard, 1997.

BRADBURY, Scott. Julian's pagan revival and the decline of blood sacrifice. *Phoenix*, Toronto, v. 49, p. 331-356, 1995.

BRADBURY, Scott. The Date of Julian's *Letter to Themistius*. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Durham, v. 28, n. 2, p. 235-251, 1987.

BRANSBOURG, Gilles. Julien, *l'Immunitas Christi*, les dieux et les cites. *Antiquité Tardive*, Paris, v. 17, p. 151-158, 2009.

BRAUN, René. Julien et le christianisme. In: BRAUN, René.; RICHER, Jean. (orgs.) *L'Empereur Julien: de l'histoire à la legend*. Paris: Les Belles Lettres, 1978, p. 159-187.

BREGMAN, Jay. The Emperor Julian's view of Classical Athens. In: HAMILTON, Charles D.; KRENTZ, Peter (eds.). *Polis and Polemos*. Essays on Politics, War, and History in Ancient Greece in Honor of Donald Kagan. Claremont: Regina Books, 1997, p. 347-361.

BRISSEON, Luc; O'NEILL, Seamus; TIMOTIN, Andrei (eds.). *Neoplatonic Demons and Angels*. Leiden: Brill, 2018. (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradicion, 20).

BROWN, Peter. *Power and persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Wisconsin: University Press, 1992.

BROWN, Peter. *The world of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*. London: Thames and Hudson, 1971.

BROWN, Peter. *Through the eye of a needle: wealth, the fall of Rome and the making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton: University Press, 2012.

BRUN, Jean. *O Neoplatonismo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

BRUNT, Peter Astbury. Marcus Aurelius in His Meditations. *The Journal of Roman Studies*, London, v. 64, p. 1-20, 1974.

BRUNT, Peter Astbury. Stoicism and the Principate. *Papers of the British School at Rome*, London, v. 43, p. 7-35, 1975.

CABALLERO ESPERICUETA, Mariano. Juliano II y la recuperación del romanismo clásico. *Historia Digital*, España, v. 17, n. 30, p. 30-49, 2017.

CABOURET, Bernadette. "Le rhéteur Libanios au service de ses proches: de la correspondance privée à la correspondance officielle. In: SOHN, Anne-Marie (org.). *La correspondance, un document pour l'Histoire*. Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 2002, p. 15-28.

CALTABIANO, Matilde. La comunità degli elleni: cultura e potere alla corte dell'Imperatore Giuliano. *Antiquité Tardive*, Paris, v. 17, p. 137-149, 2009.

CAMERON, Averil; GARNSEY, Peter (orgs.). *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: University Press, v. 13, 2008.

CARRIÉ, Jean-Michel. Julien législateur: un mélange des genres? *Antiquité Tardive*, Paris, v. 17, p. 175-184, 2009.

CARVALHO, Margarida Maria de. *Análise da legislação municipal do Imperador Juliano: cúrias e decuriões*. 1995. 204 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1995.

CARVALHO, Margarida Maria de. A "Urbs" nos Discursos e Testemunhos de Juliano: Documentação Textual e Epigrafia. *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 3, p. 225-235, 1997.

CARVALHO, Margarida Maria de. Código Legislativo em Juliano: Cúrias e Decuriões. *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 2, p. 169-192, 1996.

CARVALHO, Margarida Maria de. História da Imagem do Imperador Juliano: Iluministas em Ação. *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 9, p. 226-246, 2003.

CARVALHO, Margarida Maria de. História, presságios memoráveis e a morte do Imperador Juliano na obra de Amiano Marcelino (390-392 d.C.). *História (São Paulo)*, São Paulo, v. 39, p. 01-18, 2020a.

CARVALHO, Margarida Maria de. O Imperador Juliano entre a Filosofia Neoplatônica e a Arte Militar. *Territórios e Fronteiras*, Cuiabá, v. 6, p. 18-31, 2013a.

CARVALHO, Margarida Maria de. *Paideia e retórica no séc. IV d.C.: a construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno*. São Paulo: Annablume, 2010a.

CARVALHO, Margarida Maria de. Philanthropie et royauté chez Julien: deux concepts pour une meilleure compréhension de ses pratiques militaires. In: FREU, Christel; JANNIARD, Sylvain; RIPOLL, Arthur (orgs.). *Mélanges d'histoire romaine et d'Antiquité tardive offerts à Jean-Michel Carrié*. Turnhout: Brepols, 2016b, p. 55-66.

CARVALHO, Margarida Maria de. Politique et culture dans l'Antiquité tardive: l'empereur Julien et le Contre Julien de Grégoire de Nazianze. In: SCHETTINO, Maria Teresa; URLACHER-BECHT, Céline (orgs.). *L'autorité intellectuelle des Anciens: affirmation, appropriations, détournements*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2017, p. 63-82.

CARVALHO, Margarida Maria de. Reclutamiento y 'Annona' militares en le periodo de Juliano (355 a 363 d.C.). *De Rebus Antiquis*, Argentina, v. 3, p. 94-108, 2013c.

CARVALHO, Margarida Maria de. Relações Conflituosas entre o Imperador Juliano e a Cidade de Antioquia. In: CARVALHO, Margarida de Carvalho; FRANÇA, Susani Silveira Lemos; LOPEZ, Maria Aparecida de Souza (orgs.). *As cidades no Tempo*. São Paulo: Olho d'Água, 2005, p. 113-123.

CARVALHO, Margarida Maria de. Sentimentos controversos do Imperador Juliano na rota da morte: raiva, ironia e frustração (362/363 d.C.). In: CARVALHO, Margarida Maria de; OMENA, Luciane Munhoz de (orgs.). *Narrativas e Materialidades sobre a Morte nas Antiguidades Oriental, Clássica e Tardia*. Curitiba: CRV, 2020c, p. 289-302.

CARVALHO, Margarida Maria de. Temístio, o Imperador Juliano e a Discussão em torno do Conceito de Realeza no século IV d.C. *História Revista*, Goiânia, v. 11, p. 121-133, 2006.

CARVALHO, Margarida Maria de. Três notícias sobre o Imperador Juliano: Amiano Marcelino, Libânio e São Gregório de Nazianzo. *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 322-329, 1998.

CARVALHO, Margarida Maria de. Uma nova discussão sobre os espaços de enterramento do Imperador Juliano (361-363). In: SILVA, Gilvan Ventura da; SILVA, Érica Cristhyane Moraes; LIMA NETO, Belchior Monteiro (orgs.). *Usos do espaço no Mundo Antigo*. Vitória: GM Editora, 2018, p. 219-239.

CARVALHO, Margarida Maria de. Um caso político-cultural na antiguidade tardia: o Imperador Juliano e seu conceito de educação. *Acta Scientiarum. Education*, Maringá, v. 32, p. 27-39, 2010b.

CARVALHO, Margarida Maria de; ALVES, Larissa Rodrigues. Juliano César e a construção de seu conceito de amizade: entre a filosofia neoplatônica e as práticas militares (355 – 361 d.C.). *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 53-73, 2021.

CARVALHO, Margarida Maria de; FIGUEIREDO, Daniel de. O Significado do *Contra* nos discursos político-religiosos da Antiguidade Tardia: o *Contra os Galileus* do Imperador Juliano – 361-363 d.C. In: CERQUEIRA, Fábio Vergara; GONÇALVES, Ana Teresa Marques, MEDEIROS, Edalaura; LEÃO, Delfim (orgs.). *Saberes e Poderes no Mundo Antigo*. Estudos ibero-latino-americanos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013b, v. 2, p. 213-226.

CARVALHO, Margarida Maria de; GONÇALVES, Bruna Campos. Amiano Marcelino e os construtos identitários nos relatos sobre os Imperadores Militares: Juliano, Joviano e Valentiniano I (361-375 d.C.). In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu; CARVALHO, Margarida Maria de; CARLAN, Cláudio Umpierre; SILVA, Érica Cristhyane Moraes da (orgs.). *História militar do mundo antigo: guerras e identidades*. São Paulo: Annablume, 2012, p. 178-194.

CARVALHO, Margarida Maria de; OMENA, Luciane Munhoz de. Considerações sobre memória e morte do Imperador Juliano nos testemunhos de Libânio e Amiano Marcelino (século IV d.C.). *História (São Paulo)*, São Paulo, v. 35, p. 1-15, 2016a.

CARVALHO, Margarida Maria de; SILVA, Érica Christhyane Moraes da. *Imperator e bouleutes* na Antiguidade Tardia: os conflitos entre César Galo, Juliano, Teodósio e a elite municipal antioquena (século IV d.C.). In: CARVALHO, Margarida Maria de; FUNARI, Pedro Paulo Abreu; CARLAN, Cláudio Umpierre; PAPA, Helena Amália (orgs.). *Religiões e Religiosidades na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Editora Prismas, 2017, p. 115-144.

CARVALHO, Margarida Maria de; SILVA, Márcia Pereira. Os iluministas e a apropriação da imagem e do discurso do Imperador Juliano contra a religião. In: CARVALHO, Margarida

Maria de; FRANÇA, Susani Silveira Lemos; SILVA, Márcia Pereira da (orgs.). *Imagens e Textos: Interpretações sobre Cultura e Poder no Medievo e nas Recepções do Passado*. São Paulo: Alameda, 2020b, v. 2, p. 303-323.

CASELLA, Marinela. Julian: the Parisian years. *Antiquité Tardive*, Paris, v. 17, p. 91-107, 2009.

CASTON, Ruth R; KASTER, Robert A. Introduction. In: CASTON, Ruth R.; KASTER, Robert A. (eds.). *Hope, Joy, and Affection in the Classical World*. Oxford: University Press, 2016, p. 1-12.

CECCONI, Giovanni A. Giuliano, la scuola, i cristiani: note sul dibattito recente. In: MARCONE, Arnaldo (org.). *L'imperatore Giuliano*. Realtà storica e rappresentazione. Milano: Mondadori Education; Firenze: Le Monnier Università, 2015, p. 204-222.

CÉLÉRIER, Pascal. *L'ombre de l'empereur Julien*. Le destin des écrits de Julien chez les auteurs païens et chrétiens du IV^e au VI^e siècle. Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2013.

CHABOUILLET, Anatole. Inscription Mithriaque du Cabinet des Médailles et Antiques de la Bibliothèque Impériale. *Revue Archéologique*, Paris, v. 13, p. 322-325, 1866.

CHANIOTIS, Angelos. Introduction. In: CHANIOTIS, Angelos (ed.). *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2012, p. 11-36.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difusão Editorial, 2002.

CHIARADONNA, Riccardo. La figura del filosofo nel IV secolo d.C. Considerazioni sulla *Lettera a Temistio* di Giuliano Imperatore. *Aitia*, Lyon, v. 5, p. 1-12, 2015a.

CHIARADONNA, Riccardo. La *Lettera a Temistio* di Giuliano Imperatore e il dibattito filosofico nel IV secolo. In: MARCONE, Arnaldo (org.). *L'imperatore Giuliano*. Realtà storica e rappresentazione. Milano: Mondadori Education; Firenze: Le Monnier Università, 2015b, p. 149-171.

CONTI, Stefano. Da eroe a dio: la concezione teocratica del potere in Giuliano. *Antiquité Tardive*, Paris, v. 17, p. 119-126, 2009.

CRISCUOLO, Ugo Mario. Giuliano e l'ellenismo: conservazione e riforma. *Orpheus*, Catania, v. 7, p. 271-292, 1986.

CRISCUOLO, Ugo Mario. Giuliano, Socrate e la filosofia. In: UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA (ed.). *Hestíasis*. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone. Messina: Sicania, v. 4, 1987, p. 85-109.

CUMONT, Franz (1900). *Les Mystères de Mithra*. 3 ed. Bruxelles: Lamertin, 1913.

CUMONT, Franz; CANET, Louis. Mithra ou Sarapis ΚΟΣΜΟΠΑΤΩΡ. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, v. 63, n. 4, p. 313-328, 1919.

DALY, Lawrence J. *A Mandarin of Late Antiquity*. The political life and thought of Themistius. 1970. 284 f. Dissertation (Doctor of Philosophy) – Faculty of the Graduate School of Loyola University, Loyola University, Chicago, 1970.

DEMAN, Albert. Le mithriacisme romain en Gaule septentrionale: état des questions fin 1990. *Revue du Nord*, Lille, t. 73, n. 292, p. 35-47, 1991.

DEMAROLLE, Jeanne-Marie. L'Empereur Julien défenseur de l'hellenisme: la fonction de la mythologie et de l'histoire dans les eloges de Constance. In: MARTIN, Paul Marius; TERNES, Charles-Marie. (eds.). *La mythologie, clef de lecture du monde classique*. Hommage à R. Chevallier, Tours, v. 1, 1986, p. 89-163.

DE VITA, Maria Carmen. Cibeles neoplatonica: alcune osservazioni sull'inno giuliano *Alla Madre degli dèi*. In: TALAMO, Clara (ed.). *Saggi di commento a testi Greci e Latini*, 2. Pisa: Edizioni ETS, 2010, p. 155-177.

DE VITA, Maria Carmen. « Figlio del Bene » e Re dell'universo: il dio Helios di Giuliano Imperatore. *Chōra*. Revue d'études anciennes et médiévales, Paris, n. 15-16, p. 457-484, 2017/2018.

DÍAZ BOURGEAL, Marina. *Los Césares*. Los modelos históricos de Juliano. *Espacio, tiempo y forma, Serie II – Historia Antigua*, Madrid, n. 30, p. 125-141, 2017.

DILLON, John. Plotinus at work on platonism. *Greece & Rome*, Cambridge, v. 39, n. 2, p. 189-204, 1992.

DILLON, John. The Theology of Julian's *Hymn to King Helios*. *Ítaca*, Barcelona, n. 14-15, p. 103-115, 1998-1999.

DILLON, John; GERSON, Lloyd P. *Neoplatonic philosophy*: introductory readings. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2004.

DODDS, Eric Robertson. Theurgy and its relationship to Christianity. *The Journal of Roman Studies*, New York, v. 37, p. 55-69, 1947.

DOWNEY, Glanville. The Emperor Julian and the schools. *The Classical Journal*, Northfield, v. 53, n. 3, p. 97-103, 1957.

DUCHESNE-GUILLEMIN, Monsieur Jacques. Sur l'origine des mystères de Mithra (note d'information). *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, v. 134, n. 1, p. 281-285, 1990.

DUPONT, Clémence. La politique de Julien à l'égard du christianisme dans les sources littéraires des IV^e et V^e siècles après Jésus-Christ. In: PÉROUSE, Maggioli. (ed.). *Accademia Romanistica Constantiniana*. Atti III Convegno Internazionale, 28 settembre à 01 ottobre 1977, Perugia, p. 197-216.

DUPONT-SOMMER, André. L'énigme du dieu « Satrape » et le dieu Mithra. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, v. 120, n. 4, p. 648-660, 1976.

ELM, Susanna. Julian the writer and his audience. In: BAKER-BRIAN, Nicholas; TOUGHER, Shaun (eds.). *Emperor and author: the writings of Julian the Apostate*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2012a, p. 1-18.

ELM, Susanna. *Sons of hellenism, Fathers of the Church*. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome. California: University Press, 2012b.

ENJUTO SÁNCHEZ, Begoña. La actuación del César Juliano en la Galia. *Florentia iliberritana*, Granada, v. 11, p. 55-68, 2000a.

ENJUTO SÁNCHEZ, Begoña. La alteridad feminina en época de Juliano: algunos cambios en los roles de género. *Studia Historica*, Salamanca, v. 18, p. 295-314, 2000b.

FASSA, Eleni. Revisiting mythology in the 4th century AD: the testimony of Saloustios. In: THE FOURTH INTERNATIONAL M.P. NILSSON WORKSHOP ON GREEK RELIGION, 2012, p. 1-19, Athens. Disponível em: https://www.academia.edu/7912772/Revisiting_mythology_in_the_4th_century_AD_the_testimony_of_Saloustios_Of_Myths_and_Men._Greek_Mythology_Revisited._The_Fourth_International_M.P._Nilsson_Workshop_on_Greek_Religion_Swedish_Institute_at_Athens_14_December2012. Acesso em: 21 de julho de 2020.

FATTI, Federico. Dai quaderni di Nicobulo: sull'autore "bizantino" di Ps.-Bas. Epp. 40-41 e sulle strane amicizie di Basilio. *Antiquité Tardive*, Paris, v.17, p. 251-268, 2009.

FERNANDES, Fátima Regina. A metodologia prosopográfica aplicada às fontes medievais; reflexões estruturais. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 2, p. 11-21, 2012.

FESTUGIÈRE, André-Jean. Les antiochiens vus par l'Empereur Julien. In: FESTUGIÈRE, André-Jean. *Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*. Paris: Boccard, 1959, p. 63-89.

FORNARA, Charles William. Julian's persian expedition in Ammianus and Zosimus. *Journal of Hellenic Studies*, Cambridge, v. 111, p. 1-15, 1991.

FOUQUET, Claude. L'Hellénisme de l'Empereur Julien. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, n. 2, p. 192-202, 1981.

FOURNET, Jean-Luc. Esquisse d'une anatomie de la lettre antique tardive d'après le papyrus. In: DELMAIRE, Roland; DESMULLIEZ, Janine; GATIER, Pierre-Louis (orgs.). *Correspondances: documents pour l'histoire de l'Antiquité Tardive*. Actes du colloque international, Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20-22 novembre 2003, Lyon, 2009, p. 23-66.

FOX, Robin James Lane. The Itinerary of Alexander: Constantius to Julian. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 47, n. 1, p. 239-252, 1997.

GARCÍA BLANCO, José; JIMÉNEZ GAZAPO, Pilar. Introducción y notas. In: JULIANO. *Contra los Galileos*. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes. Introducción, traducción y notas por José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo. Madrid: Editorial Gredos, 1982a. (Biblioteca Clásica Gredos, 47).

GARCÍA BLANCO, José. Introducción y notas. In: JULIANO. *Discursos I – V*. Introducción, traducción y notas por José García Blanco. Madrid: Editorial Gredos, 1979. (Biblioteca Clásica Gredos, 17).

GARCÍA BLANCO, José. Introducción y notas. In: JULIANO. *Discursos VI – XII*. Introducción, traducción y notas por José García Blanco. Madrid: Editorial Gredos, 1982b. (Biblioteca Clásica Gredos, 45).

GARDNER, A. *Julian philosopher and emperor and the last struggle of paganism against Christianity*. New York: G. P. Putnam's sons, 1906.

GASCÓ, Fernando. Introducción. In: MENANDRO EL RÉTOR. *Dos tratados de retórica epidíctica*. Introducción de Fernando Gascó. Traducción y notas de Manuel García García y Joaquín Gutiérrez Calderón. Madrid: Editorial Gredos, 1996. (Biblioteca Clásica Gredos, 225).

GASQUET, Amédée. *Essai sur le Culte et les Mystères de Mithra*. Paris: Armand Colin, 1890.

GAUTHIER, Nancy. Les initiations mystériques de l'Empereur Julien. *Mélanges Pierre Léveque*, v. 6, p. 89-104, 1992.

GERTZ, Sebastian Ramon Philipp. *Death and Immortality in Late Neoplatonism*. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's *Phaedo*. Leiden: Brill, 2011. (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 12).

GONÇALVES, Bruna Campos. *Comparações dos conceitos de realeza de Temístio e Amiano Marcelino: os casos de Joviano e Valentiniano (363-375 d.C.)*. São Paulo: Annablume, 2015.

GORDON, Richard Lindsay. Trajets de Mithra en Syrie romaine. *Topoi*, Paris, v. 11, n. 1, p. 77-136, 2001.

GRAHAM, Mark W. *News and Frontier Consciousness in the Late Roman Empire*. Michigan: University Press, 2006.

GRAILLOT, Henri. *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux: à Rome et dans L'Empire Romain*. Paris: Fontemoing, 1912.

GRAVER, Margaret R. *Stoicism and Emotion*. Chicago; London: Chicago University Press, 2007.

GRENET, Frantz. Mithra dieu iranien: nouvelles données. *Topoi*, Paris, v. 11, n. 1, p. 35-58, 2001.

GUIDETTI, Fabio. I ritratti dell'imperatore Giuliano. In: MARCONE, Arnaldo (org.). *L'imperatore Giuliano*. Realtà storica e rappresentazione. Milano: Mondadori Education; Firenze: Le Monnier Università, 2015, p. 12-49.

GUIDO, Rosanna. La nozione di *φιλία* in Giuliano Imperatore. In: RUDIAE. *Giuliano Imperatore*: le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Università di Lecce, 10-12 dicembre 1998, Lecce, 1998, p. 113-144.

GUNDERSON, Erik. The History of Mind and the Philosophy of History in Sallust's *Bellum Catilinae*. *Ramus*, Cambridge, v. 29, n. 2, p. 85-126, 2000.

HADJINICOLAOU, Anne. *Macellum*, lieu d'exil de l'Empereur Julien. *Revue Internationale des Études Byzantines*, Bruxelles, v.4, p. 15-22, 1951.

HADOT, Pierre (1981). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.

HARDY, Blaine Carmon. The Emperor Julian and his school law. *Church History*, New York, v. 37, n. 2, p. 131-143, 1968.

HARRÉ, Rom. PARROTT, W. Gerrod. Introduction. Some Complexities in the Study of Emotions. In: HARRÉ, Rom; PARROTT, W. Gerrod (eds.). *The Emotions: Social, Cultural and Biological Dimensions*. London; Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications, 1996, p. 1-20.

HARRIES, Jill. *Imperial Rome AD 284 to 363*. The New Empire. Edinburgh: University Press, 2012.

HIDALGO DE LA VEGA, María José. Teología política de Juliano como expresión de la controversia paganismo-cristianismo en el siglo IV. *Antigüedad y cristianismo*, Murcia, n. 7, p. 179-195, 1990.

HUART, Pierre. Julien et l'hellénisme. Idées morales et politiques. In: BRAUN, René; RICHER, Jean (orgs.). *L'Empereur Julien: de l'histoire à la legend*. Paris: Les Belles Lettres, 1978, p. 99-123.

HUNT, David. Julian and Marcus Aurelius. In: INNES, Doreen; HINE, Harry; PELLING, Christopher (eds.). *Ethics and Rhetoric*. Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 287-298.

INGE, William Ralph. The Permanent Influence of Neoplatonism upon Christianity. *The American Journal of Theology*, Chicago, v. 4, n. 2, p. 328-344, 1900.

IOZZIA, Daniele. *Aesthetic Themes in Pagan and Christian Neoplatonism*. From Plotinus to Gregory of Nyssa. London, New York: Bloomsbury, 2015.

JERPHAGNON, Lucien. *Julien dit l'Apostat: histoire naturelle d'une famille sous le Bas-Empire*. Paris: Édition du Seuil, 1986.

JESÚS PONCE, María. Menandro Rétor y la figura del gobernador. *Habis*, Sevilla, n. 30, p. 353-364, 1999.

JEŽEK, Václav. Mithraism and Julian's Hymns to King Helios and to the Mother of Gods. *International Journal for Philosophy and Theology*, London, v. 3, p. 140-149, 2003.

JOHNSON, Mark J. The burial of the Emperor Julian in Constantinople. *Revue Internationale des Études Byzantines*, Leuven/Louvain, t. 78, p. 254-260, 2008.

JONES, Arnold Hugh Martin. *The Later Roman Empire, 284-602*. Baltimore: Hopkins, v. 1, 1992a.

JONES, Arnold Hugh Martin. *The Later Roman Empire, 284-602*. Baltimore: Hopkins, v. 2, 1992b.

KAster, Robert A. *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*. Oxford: University Press, 2005.

KONSTAN, David. *Friendship in the Classical World*. New York: Cambridge, 1997.

LACOMBRADÉ, Christian. Introductions et notes. In: JULIEN. *Oeuvres Complètes*: discours de Julien Empereur (X – XII). Les Césars. Sur Hélios-Roi, Le Misopogon. 2 ed. Texte établi et traduit par Christian Lacombrade. Paris: Les Belles Lettres, t. 2, p. 2, 2003c.

LACOMBRADÉ, Christian. L'Empereur Julien émule de Marc-Aurèle. *Pallas*, Toulouse, n. 14, p. 9-22, 1967.

LACOMBRADÉ, Christian. L'Empereur Julian et la tradition romaine. *Pallas*, Toulouse, n. 9, p. 155-164, 1960.

LACOMBRADÉ, Christian. L'hellénisme de Julien et les lettres grecques. *Pallas*, Toulouse, v. 6, p. 21-38, 1958.

LIEBESCHUETZ, John Hugo Wolfgang Gideon. Julian's *Hymn to the Mother of the Gods*: the revival and justification of traditional religion. In: BAKER-BRIAN, Nicholas; TOUGHER, Shaun (eds.). *Emperor and author: the writings of Julian the Apostate*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2012, p. 213-227.

LIEBESCHUETZ, John Hugo Wolfgang Gideon. The finances of Antioch in the fourth century A.D. *Byzantinische Zeitschrift*, Berlin, v. 52, p. 344-356, 1959.

LILLY, Marshall. *Companion to the Gods, friend to the Empire*: the experiences and education of the Emperor Julian and how it influenced his reign. 2014. 108 f. Thesis (Master of Arts) – University of North Texas, Texas, 2014.

LIVRY, Anatoly. *Tête d'or et Hélios Roi, la rupture du cercle de l'Éternel Retour*. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, n. 2, p. 167-193, 2008.

LÖSSL, Josef. Julian's *Consolation to Himself on the Departure of the Excellent Salutius*: rhetoric and philosophy in the fourth century. In: BAKER-BRIAN, Nicholas; TOUGHER,

Shaun (eds.). *Emperor and author: the writings of Julian the Apostate*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2012, p. 61-74.

LYONS, Evangeline Zephyr. *Hellenic Philosophers as Ambassadors to the Roman Empire: performance, parrhesia, and power*. 2011. 197 f. Dissertation (Doctor of Philosophy) – The University of Michigan. Michigan, 2011.

MALHERBE, Abraham J. *Ancient epistolary theorists*. Atlanta: Scholars, 1988.

MALOSSE, Pierre-Louis. Πολιτικός καὶ πολυπράγμων: culture et action dans les lettres de Julien. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, n. 52, p. 348-356, 1993.

MARCONE, Arnaldo. *Giuliano*. L'Imperatore filosofo e sacerdote che tentò la restaurazione del paganesimo. Roma: Salerno, 2019.

MARCONE, Arnaldo (org.). *L'imperatore Giuliano*. Realtà storica e rappresentazione. Milano: Mondadori Education; Firenze: Le Monnier Università, 2015.

MARCOS, Mar. "He forced with gentleness": Emperor Julian's attitude to religious coercion. *Antiquité Tardive*, Paris, v. 17, p. 191-204, 2009.

MARROU, Henri-Irénée. *Décadence Romaine ou Antiquité Tardive? III-VI siècle*. Paris: Le Seuil, 1977.

MARROU, Henri-Irénée. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Le monde romain. Paris: Éditions du Seuil, t. 2, 1948.

MARTIN, Jean. Nicoclès de Sparte, maître de l'empereur Julien. *Antiquité Tardive*, Paris, v. 17, p. 18-23, 2009.

MASTERSON, Mark. Erotics and friendship in Emperor Julian's Fourth Oration. *Scholia*, Wellington, v. 19, n. 1, p. 79-110, jan. 2010.

MIRANDA, Eduardo Belleza Abdala. *Apostasia Solar*. Juliano (361 – 363 d.C.) e a Retomada do Culto Solar. 2016. 139 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais/Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2016.

MORENO PAMPLIEGA, Javier. Encuentros, desencuentros y reencuentros con Juliano: el Emperador Apóstata y sus secuelas a lo largo de la Historia. *Fortvnatae*, San Cristóbal de La Laguna, v. 23, p. 97-112, 2012.

MORENO PAMPLIEGA, Javier. Ética y religión en los escritos del Emperador Juliano. *Ianua Classicorum*, Madrid, v. 1, p. 277-284, 2015.

MUNN, Mark. *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia*. A Study of Sovereignty in Ancient Religion. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2006.

MURDOCH, Adrian. (2003). *The Last Pagan: Julian the Apostate and the Death of the Ancient World*. Rochester; Vermont: Inner Traditions, 2008.

NABARZ, Payam. *The Mysteries of Mithras*. The Pagan Belief that Shaped the Christian World. Rochester: Inner Traditions, 2005.

NATTANIA, Anthony W. *The Emperor Julian (A.D. 331-363): his life and his neoplatonic philosophy*. 1996. 111 f. Thesis (Masters of Arts) – Faculty of Old Dominion University, Old Dominion University, Norfolk, 1996.

NIKULIN, Dmitri. *Neoplatonism in Late Antiquity*. Oxford: University Press, 2019.

NOCK, Arthur Darby. Deification and Julian. *The Journal of Roman Studies*, New York, v. 47, 1957, p. 115-123.

OMENA, Luciane Munhoz de. Dimensões espaciais entre morte, memória e experiências emocionais: um estudo de caso à luz do mausoléu de Otaviano. *História (São Paulo)*, São Paulo, v. 39, p. 1-21, 2020.

PACK, Roger. Notes on the *Caesars* of Julian. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Baltimore, v. 77, p. 151-157, 1946.

PAPA, Helena Amália. *A contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (séc. IV d.C.)*. São Paulo: Annablume, 2013.

PELLIZZARI, Andrea. Testimonianze di un'amicizia: il carteggio fra Libanio e Giuliano. In: MARCONE, Arnaldo (org.). *L'imperatore Giuliano*. Realtà storica e rappresentazione. Milano: Mondadori Education; Firenze: Le Monnier Università, 2015, p. 63-86.

PROVANZANO, Carlo. *The Mysteries of Mithra: tracing syncretistic connections to the Ancient Near East*. 2009. 133 f. Thesis (Master of Arts in Humanities) – Faculty of California State University Dominguez Hills, California State University Dominguez Hills, California, 2009.

PUIGGALI, Jacques. La démonologie de l'Empereur Julien étudiée par elle-même et dans ses rapports avec celle de Saloustios. *Les Études Classiques*, Belgique, v. 50, n.4, p. 293-314, 1982.

REDONDO MOYANO, Elena. Juliano el Apóstata: Estudio de las *Cartas* escritas entre los años 355 y 360. *Acta Poetica*, Ciudad de México, v. 33, n. 1, p. 197-234, 2012.

RELIHAN, Joel. Late arrivals: Julian and Boethius. In: FREUDENBURG, Kirk (ed.). *The Cambridge Companion to Roman Satire*. Cambridge: University Press, 2005, p. 109-122.

REMES, Pauliina. *Neoplatonism*. California: University Press, 2008.

REMES, Pauliina; SLAVEVA-GRIFFIN, Svetla (eds.). *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. London, New York: Routledge, 2014.

- REMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003.
- RENUCCI, Pierre. *Les idées politiques et le gouvernement de l'empereur Julien*. Bruxelles: Latomus, 2000. (Collection Latomus, 259).
- RICHARD, Gaston. Les obstacles à la liberté de conscience au IV^e siècle de l'Ère Chrétienne. *Revue des Études Anciennes*, Bordeaux, t. 42, n. 1-4, p. 498-507, 1940.
- RIST, John M. Pseudo-Ammonius and the soul/body problem in some platonic texts of Late Antiquity. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 109, n. 3, p. 402-415, 1998.
- RIST, John M. The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 12, n. 1, p. 99-107, 1962.
- RITORÉ PONCE, Joaquín. Tradición y originalidad en la concepción temistiana de latolerancia religiosa. *Habis*, Sevilla, v. 32, p. 521-540, 2001.
- ROCHEFORT, Gabriel. Introductions et notes. In: JULIEN. *Oeuvres Complètes*: discours de Julien Empereur (VI – IX). A Thémistius – Contre Héracleios le Cynique. Sur la Mère des Dieux. Contre les cyniques ignorants. 2 ed. Texte établi et traduit par Gabriel Rochefort. Paris: Les Belles Lettres, t. 2, p. 1, 2003b.
- ROCHEFORT, Gabriel. La démonologie de Saloustios et ses rapports avec celle de l'Empereur Julien. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, n.16, p. 53-61, 1957.
- ROCHEFORT, Gabriel. Le Περὶ θεῶν καὶ κόσμου de Saloustios et l'influence de l'Empereur Julien. *Revue des Études Grecques*, Paris, t. 69, f. 324-325, p. 50-66, 1956.
- ROGACZEWSKI, Benjamin. *Killing Julian: the death of an emperor and the Religious History of the Later Roman Empire*. 2014. 162 f. Thesis (Master of Arts in History) – University of Wisconsin-Milwaukee, Milwaukee, 2014.
- ROSENWEIN, Barbara H. *Anger. The Conflicted History of an Emotion*. New Haven; London: Yale University Press, 2020.
- ROSENWEIN, Barbara H. (2010). *História das emoções*. Problemas e métodos. São Paulo: Letra e Voz, 2011.
- ROSENWEIN, Barbara H.; CRISTIANI, Riccardo. *What is the History of Emotions?* Cambridge: Polity, 2018.
- SANZ SERRANO, Rosa. Fundamentos ideológicos y personales en el pronunciamiento del Emperador Juliano. *POTESTAS*, Castellón, n. 2, p. 83-115, 2009.
- SCAIFE, Adrian. Julian the Apostate: The Emperor who “Brought Piety as it Were Back from Exile”. *Midwest Journal of Undergraduate Research*, Monmouth, v. 8, p. 103-127, 2017.
- SCOTT, Stan. L'empereur Julien: transcendance et subjectivité. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, Paris, v. 67, n. 4, p. 345-362, 1987.

SIDWELL, Barbara. *The Portrayal and Role of Anger in the Res Gestae of Ammianus Marcellinus*. 2008. 380 f. Thesis (Doctor of Philosophy) – Classics School of Humanities, University of Adelaide, Adelaide, 2008.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003, p. 231-270.

SHAW, Gregory. *Theurgy and the Soul*. The Neoplatonism of Iamblichus. Pennsylvania: University Press, 1951.

SILVA, Gilvan Ventura da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia 337-361*. Vitória: Edufes, 2015.

SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco. Diocleciano e Constantino: a construção do Dominato. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (orgs.). *Repensando o Império Romano*. Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural. Rio de Janeiro; Vitória: MAUAD em co-edição com EDUFES, 2006, p. 193-221.

SILVIA ÁLVAREZ, María. “Lo impenetrable e irrevelable”. Una aproximación a la noción de mito en Juliano el apóstata. In: GILETTA, Carina; CARRIZO, Bernardo (comps.). *VII Congreso de Historia e Historiografía*, Universidad Nacional del Litoral, 18-20 mayo de 2017, Santa Fe de la Vera Cruz, 2017, p. 260-269.

SMITH, Andrew. Julian’s *Hymn to King Helios*: the economical use of complex neoplatonic concepts. In: BAKER-BRIAN, Nicholas; TOUGHER, Shaun (eds.). *Emperor and author: the writings of Julian the Apostate*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2012, p. 229-237.

SMITH, Rowland. *Julian’s gods: religion in the thought and action of Julian the Apostate*. New York: Routledge, 1995.

SMITH, Rowland. The *Caesars* of Julian the Apostate in translation and reception, 1580–ca. 1800. In: BAKER-BRIAN, Nicholas; TOUGHER, Shaun (eds.). *Emperor and author: the writings of Julian the Apostate*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2012, p. 281-322.

SMITH, Rowland. The casting of Julian the Apostate ‘in the likeness’ of Alexander the Great: a *topos* in antique historiography and its modern echoes. *Histos*, Newcastle, v. 5, p. 44-106, 2011.

SOARES, Elizangela A. *Voces Magicae: o universo mágico-sincrético da Liturgia de Mitra*. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo Abreu; COLLINS, John J. (orgs.). *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 181-204.

SOHN, Anne-Marie (org.). *La correspondance, um document pour l’Histoire*. Rouen: Publications de l’Université de Rouen, 2002.

SWAIN, Simon. *Themistius, Julian, and Greek Political Theory under Rome*. Texts, Translations, and Studies of Four Key Works. New York: Cambridge University Press, 2013a.

SWAIN, Simon. Themistius, Julian, and Julian's *Letter to Themistius*. In: SWAIN, Simon. *Themistius, Julian, and Greek Political Theory under Rome*. Texts, Translations, and Studies of Four Key Works. New York: Cambridge University Press, 2013b, p. 53-91.

SWAIN, Simon. Themistius, *Letter to Julian*. In: SWAIN, Simon. *Themistius, Julian, and Greek Political Theory under Rome*. Texts, Translations, and Studies of Four Key Works. New York: Cambridge University Press, 2013c, p. 22-41.

TANTILLO, Ignazio. Per delle biografie dell'imperatore Giuliano. In: MARCONE, Arnaldo (org.). *L'imperatore Giuliano*. Realtà storica e rappresentazione. Milano: Mondadori Education; Firenze: Le Monnier Università, 2015, p. 1-11.

TEITLER, Hans Carel (2009). *The last pagan emperor: Julian the Apostate and the war against Christianity*. New York: Oxford, 2017.

TEJA, Ramón; ACERBI, Silvia. Una nota sobre San Mercurio el Capadocio y la muerte de Juliano. *Antiquité Tardive*, Paris, v. 17, p. 185-190, 2009.

THOMAS, Joël. Astrologie, Alchimie et Structures Ontologiques dans les Mystères de Mithra. *Pallas*, Toulouse, n. 30, p. 75-94, 1983.

TRAPP, Michael. The emperor's shadow: Julian in his correspondence. In: BAKER-BRIAN, Nicholas; TOUGHER, Shaun (eds.). *Emperor and author: the writings of Julian the Apostate*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2012, p. 105-120.

TORRES, Juana. Emperor Julian and the veneration of relics. *Antiquité Tardive*, Paris, v. 17, p. 205-214, 2009.

TOUGHER, Shaun. *Julian the Apostate*. Edinburgh: University Press, 2007.

TURCAN, Robert. Feu et sang: à propos d'un relief mithriaque. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, v. 130, n. 1, p. 217-231, 1986.

TURCAN, Robert. *Mithra et le Mithriacisme*. 2 ed. Paris: Les Belles Lettres, 2000.

TURCAN, Robert. *Mithras Platonicus*. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra. Leiden: Brill, 1975. (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain, 47)

TURCAN, Robert. Note sur la liturgie mithriaque. *Revue de l'histoire des religions*, Malakoff, t. 194, n. 2, p. 147-157, 1978.

ULANSEY, David (1991). *I Misteri di Mithra*. Traduzione dall'inglese di Massimiliano T. Rezza e Livio Tucci. Roma: Edizioni Mediterranee, 2001.

VANDERSPOEL, John. The Longevity of Falsehood: Julian's Political Purpose and the Historical Tradition. *Dialogues d'histoire ancienne*, Franche-Comté, Suppl. 8, p. 327-336, 2013.

VANDERSPOEL, John. *Themistius and the Imperial Court. Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*. Michigan: University Press, 1995.

VERMASEREN, Maarten J. *Mithras, the Secret God*. New York: Barnes & Noble Inc, 1963.

WALLIS, Richard T. (ed.) *Neoplatonism and Gnosticism*. New York: State University Press, 1992. (Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern, 6).

WALLIS, Susanne H. *Understanding and dealing with evil and suffering: a fourth century A.D. pagan perspective*. 2008. 130 f. Thesis (Masters by Research in Classical Studies) – School of European Studies and Languages, University of Adelaide, Adelaide, 2008.

WATT, John W. Julian's *Letter to Themistius* – and Themistius' response? In: BAKER-BRIAN, Nicholas; TOUGHER, Shaun (eds.). *Emperor and author: The Writings of Julian the Apostate*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2012, p. 91-104.

WILL, Ernest. Mithra et les astres. *Syria*, Nanterre, t. 67, n. 2, p. 427-433, 1990.

WILLIAMS, Craig A. *Reading Roman friendship*. New York: Cambridge, 2012.

WOLFF, Catherine. *La campagne de Julien en Perse, 363 apr. J.-C.* Clermont-Ferrand: Les Éditions Maison, 2010.

WRIGHT, Wilmer Cave. Introductions and notes. In: JULIAN. *Letters. Epigrams. Against the Galilaeans. Fragments*. With an English translation by W. C. Wright. Cambridge: Harvard University Press, 1923. (Loeb Classical Library, 157).

WRIGHT, Wilmer Cave. Introductions and notes. In: JULIAN. *Orations I – V*. With an English translation by W. C. Wright. Cambridge: Harvard University Press, 1913a. (Loeb Classical Library, 13).

WRIGHT, Wilmer Cave. Introductions and notes. In: JULIAN. *Orations VI – VIII. Letters to Themistius, To the Senate and People of Athens, To a Priest. The Caesars. Misopogon*. With an English translation by W. C. Wright. Cambridge: Harvard University Press, 1913b. (Loeb Classical Library, 29).

APÊNDICE A – CRONOLOGIA DA VIDA DE JULIANO

Temos acesso a muitas das biografias dedicadas a Juliano entre as inúmeras que já foram publicadas (GARDNER, 1906; BIDEZ, 2012; JERPHAGNON, 1986; ATHANASSIADI, 1992; BOWERSOCK, 1997; RENUCCI, 2000; MURDOCH, 2008; TOUGHER, 2007; TEITLER, 2017; MARCONE, 2019). Em vista da profusão de materiais desse gênero, optamos por não nos estendermos em pormenores biográficos. Quando necessário, eventos específicos são citados na nossa Dissertação, sem a imposição de um tópico que trate exclusivamente da cronologia da vida de Juliano. Ainda assim, este apêndice foi confeccionado com o intuito de facilitar a compreensão do nosso leitor quanto aos principais eventos da sua trajetória e a datação dos seus discursos.

DATA	EVENTO
Inverno de 331 – 332	Nascimento de Juliano.
336	Juliano iniciou os seus estudos na cidade de Constantinopla.
2 de agosto de 337	Decreta-se o início dos ritos funerários dedicados a Constantino I. Nesse período, ocorreu o massacre de 337 com a morte de diversos membros da família de Juliano. Entre eles estavam: o seu pai (Júlio Constâncio), o seu meio-irmão mais velho (de nome desconhecido), os seus tios (Dalmácio e Hanibaliano) e os seus primos (Dalmácio e Hanibaliano).
9 de setembro de 337	Constantino II, Constâncio II e Constante foram declarados Augustos.
Final de 337	Juliano foi enviado para a cidade de Nicomédia e ele teve os seus estudos supervisionados por Eusébio de Nicomédia. O nosso personagem era acompanhado na escola e recebia aulas do eunuco Mardônio.
341/342	Exílio de Juliano e Galo no domínio imperial de <i>Macellum</i> . Jorge da Capadócia passou a ser o encarregado da sua educação.
347	Constâncio II visitou os primos em <i>Macellum</i> . No final do mesmo ano, o exílio de Galo e Juliano terminou. O primeiro permaneceu na presença de Constâncio II, na corte imperial, e

	o segundo recebeu permissão para dar continuidade aos seus estudos em Constantinopla.
351	Juliano recebeu ordens para deixar a cidade de Constantinopla e retornou para a Nicomédia. No mesmo ano, Galo foi nomeado César, instalando-se com a sua esposa e irmã de Constâncio II, Constantina, em Antioquia, e Juliano recebeu a permissão de deixar a Nicomédia para aprender com os discípulos neoplatônicos de Jâmblico em Pérgamo e Éfeso. A apostasia do nosso personagem data desta época, mesmo que ela só tenha se tornado pública quando ele foi proclamado Augusto. Depois da sua estadia em Éfeso, Juliano regressou para a Nicomédia.
Final de 354	Condenação e execução de Galo por traição contra Constâncio II. Juliano foi chamado pelo imperador à corte, que se encontrava em Milão, sob a suspeita de ter conspirado com Galo. Através da influência de Eusébia, Juliano se livrou de tais acusações e recebeu permissão para retornar à Nicomédia, mas foi interrompido no seu trajeto por novas suspeitas de Constâncio II. Novamente, a atuação da imperatriz o libertou das acusações. Assim, o nosso personagem foi autorizado a se dirigir à Escola de Atenas.
Verão de 355	Chegada de Juliano em Atenas.
Outono de 355	Constâncio II convocou Juliano, mais uma vez, à Milão.
06 de novembro de 355	Contando com a empatia de Eusébia, Juliano foi nomeado César e recebeu a mão de Helena, irmã de Constâncio II, em casamento.
01 de dezembro de 355	Juliano se dirigiu para a Gália.
Entre o final de 355 e o início de 356	Escrita da <i>Carta para Temístio, o filósofo</i> .
356	Seguiu-se uma série de pequenas vitórias militares de Juliano na região próxima ao rio Reno. Ainda nesse ano, Marcelo, comandante do exército da Gália, acusou-o de traição. Eutério, eunuco de confiança de Juliano, convenceu Constâncio II a seu favor, Marcelo foi destituído do seu cargo e substituído por

	Severo. Foi nessa ocasião que Juliano escreveu o <i>Panegírico em honra ao imperador Constâncio II</i> e o <i>Panegírico em honra à imperatriz Eusébia</i> .
357	Juliano passou a comandar diretamente o exército da Gália. Após Barbácio desobedecer às suas ordens, o César ficou isolado e exposto aos ataques dos francos e alamanos. Então, após organizar uma nova tática militar, Juliano ganhou uma grande batalha na cidade de Estrasburgo.
358 e 359	O César recuperou terras ocupadas pelos bárbaros, reconstruiu guarnições e vilas destruídas por eles e libertou os romanos que haviam se tornado seus prisioneiros. Chegou a atravessar o rio Reno três vezes, restaurando boa parte do <i>limes</i> na região da Gália. No inverno entre 358 e 359, Salústio foi chamado à corte imperial, acusado por Florêncio de traição contra Constâncio II. Nesse mesmo período, Juliano escreveu o segundo panegírico que dedicou a Constâncio II denominado <i>Os feitos heroicos do imperador Constâncio II</i> ou <i>Sobre a realeza</i> .
Primavera de 359	Escrita da <i>Consolação a si mesmo sobre a partida do excelente Salústio</i> .
06 de outubro de 359	Os persas avançaram dentro do Império Romano e Constâncio II decidiu convocar cerca de metade ou dois terços das tropas de Juliano para lutarem na fronteira oriental.
Janeiro de 360	Decêncio, mensageiro de Constâncio II, chegou na Gália.
Fevereiro de 360	As tropas da Gália, revoltadas com as ordens de Constâncio II e negando-se a ir em direção à fronteira com a Pérsia, proclamaram Juliano Augusto.
Por volta de 06 de novembro de 360	Morte de Helena, esposa de Juliano.
Janeiro de 361	Juliano iniciou os preparativos militares para marchar contra Constâncio II.
Início de julho de 361	O Augusto começou a sua marcha em direção ao primo. No mesmo mês escreveu a <i>Carta ao senado e ao povo de Atenas</i> .

03 de novembro de 361	Morte de Constâncio II e proclamação de Juliano como único imperador romano. A apostasia do nosso personagem, a partir desse momento, tornou-se pública.
Após 03 de novembro de 361	O imperador neoplatônico instituiu o Tribunal da Calcedônia. Os julgamentos duraram algumas poucas semanas e o Tribunal foi dissolvido em janeiro de 362.
11 de dezembro de 361	Entrada de Juliano como imperador na cidade de Constantinopla.
Início de 362	Máximo de Éfeso se juntou à corte do nosso personagem.
Verão de 362	O imperador deixou a cidade de Constantinopla para se dirigir à Antioquia, território estrategicamente relevante no seu plano de ataque à Ctesifonte, centro administrativo da Pérsia.
18 de julho de 362	Juliano chegou à cidade de Antioquia.
Entre 22 e 25 de março de 362	Redação do <i>Hino à Mãe dos Deuses</i> .
Após 22 de março de 362	Confecção do discurso <i>Contra o cínico Heráclito</i> .
Junho de 362	Escrita do discurso <i>Contra os cínicos ignorantes</i> .
Meados de julho de 362	Juliano chegou na cidade de Antioquia.
22 de outubro de 362	O templo de Apolo, próximo à cidade de Antioquia, foi destruído num incêndio.
Entre 15 e 17 de dezembro de 362	Produção da sátira <i>Os Césares</i> .
Final de dezembro de 362	Composição do <i>Hino a Hélios Rei</i> .
Segunda quinzena de fevereiro de 363	Elaboração do discurso <i>Misopógon</i> .
5 de março de 363	O imperador deixou a cidade de Antioquia para marchar contra a Pérsia.
26 de junho de 363	Nosso personagem morreu no campo de batalha enquanto lutava contra o exército persa. No seu leito de morte estavam presentes Máximo de Éfeso, Prisco de Épiro, Oribásio de Pérgamo e Salústio.

APÊNDICE B – CARTAS, DATAÇÃO, LOCALIZAÇÃO E ELEMENTOS PROSOPOGRÁFICOS

Reiteramos que a numeração, datação e localização das cartas deste apêndice seguem aquelas sugeridas pela classificação de Bidez-Cumont. As cinquenta e sete epístolas com as quais trabalhamos (4, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17b, 19, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 40, 41, 46, 54, 58, 59, 60, 61c, 73, 75b, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89a, 89b, 96, 97, 98, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 136b, 152, 153) foram dispostas de acordo com a sua datação e não com a sua ordem de numeração. Aquelas que não possuem data ou local definidos se encontram no final deste apêndice. As informações prosopográficas foram obtidas por meio da obra *The Prosopography of the Later Roman Empire* (JONES, A. H. M; MARTINDALE; MORRIS, 1971) e através das introduções e notas das três edições por nós utilizadas. Não inserimos nos nossos estudos os fragmentos e os versos (20, 25b, 90, 94, 134, 155, 156, 157, 161, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 176, 177 e 178), as cartas de origem duvidosa (188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205 e 206) e aquelas consideradas apócrifas (180, 181, 182, 183, 184, 185, 186 e 187). Quanto às leis de Juliano, analisamos as cartas que se referem a quatro delas (54, 61c, 75b e 136b) e não aos textos do *Código Teodosiano*, malgrado a sua presença nas edições francesa e espanhola. Incluímos duas cartas de data e localização indeterminadas (152 e 153).

Intencionamos definir o que distinguimos como elementos prosopográficos. Fátima Regina Fernandes definiu que a prosopografia vai além dos traços fisionômicos ou da biografia de um indivíduo. Trata-se do estudo de um grupo de pessoas com características em comum que configura uma sociografia. A princípio, essa metodologia teve como foco a reflexão quanto a figuras ilustres, cuja função era servir como um modelo dentro das sociedades nas quais elas se inseriam. Ao longo do tempo, o escopo dessa linha metodológica se alargou. Hoje, podemos dizer que a prosopografia se relaciona com a História das Relações de Poder. A partir do momento em que estabelecemos os critérios em comum dos sujeitos que compõem a pesquisa, somos capazes de vislumbrar a dinâmica político-cultural do corpo social ao qual eles pertencem, ponto de extrema pertinência para o nosso estudo (FERNANDES, 2012, p. 12-14). À vista disso, os elementos prosopográficos utilizados neste trabalho consistem nos dados biográficos das pessoas citadas, mas também à sua inserção e influência nas redes de sociabilidades do imperador Juliano.

CARTA, DATA E LOCAL	DESTINATÁRIOS	ELEMENTOS PROSOPOGRÁFICOS
Carta 8, escrita entre 357 e dezembro de 359, na Gália (César)	Eumênio e Fariano	Foram companheiros de Juliano nos seus estudos filosóficos.
Carta 4, escrita entre 357 e julho de 361, na Gália (César)	Evágrio	Pouco se sabe sobre Evágrio. Ele era um rétor e recebeu de presente de Juliano uma pequena propriedade na Bitínia, herdada da sua família materna. Identificado como o homem que se reuniu com ele no outono de 361, em Naísso.
Carta 9, escrita entre 357 e julho de 361, na Gália (César)	Alípio	Irmão de Cesário, letrado, interessado pela ciência e pela poesia, publicamente assumido como um helênico. Visitou o César enquanto este esteve na Gália. Desempenhou funções administrativas nessa região, quando Juliano era César, como vicário da Bretanha. Nosso personagem o elogiou pelo seu sucesso quando ocupou o cargo de governador da Bitínia. Foi encarregado por Juliano, enquanto imperador, da reconstrução do templo de Jerusalém. Seu filho, Hiérocles, era aluno de Libânio. Posteriormente, Alípio foi acusado de magia e condenado ao exílio por Valente I.
Carta 10, escrita entre 357 e julho de 361, na Gália (César)	Alípio	—
Carta 11, escrita entre 357 e julho de 361, na Gália (César)	Prisco de Épiro	Um dos pontífices do neoplatonismo professado por Juliano. Filósofo e pupilo de Edésio, convidado por nosso personagem para ir à Gália durante os seus encargos como César e para a sua corte, em Constantinopla, quando

		imperador. No ano de 362, esteve com Juliano em Antioquia e o acompanhou em 363 na sua campanha contra a Pérsia. Esteve presente no seu leito de morte. Descrito como um dos conselheiros mais próximos do imperador.
Carta 12, escrita entre 357 e julho de 361, na Gália (César)	Prisco de Épiro	—
Carta 13, escrita entre 357 e julho de 361, na Gália (César)	Prisco de Épiro	—
Carta 14, escrita em 359, na Gália (César)	Oribásio de Pérgamo	Helênico, médico, professor de medicina e autor de tratados médicos. Amigo próximo de Juliano. Acompanhou-o na Gália, enquanto César, e esteve presente no seu leito de morte.
Carta 17b, escrita no verão de 360, na Gália (César)	Constâncio II	Um dos filhos de Constantino I, primo de Juliano. Governou entre os anos de 337 e 361.
Carta 19, escrita entre fevereiro de 360 e julho de 361, na Gália (César)	Máximo de Éfeso	Filósofo neoplatônico, pupilo de Edésio, professor de Juliano em Éfeso, considerado um taumaturgo. Responsável por iniciar o nosso personagem nos mistérios orientais, entre os anos de 351 e 352, e pela consumação da apostasia do <i>princeps</i> . Permaneceu na Ásia no período em que Juliano foi César até que este o convocou para a sua corte enquanto imperador. A partir de 362, em Constantinopla, já na corte imperial, obteve grande influência. Acompanhou Juliano na sua campanha contra a Pérsia e esteve presente no seu leito de morte.

Carta 26, escrita em novembro de 361, na Ilíria (imperador)	Máximo de Éfeso	—
Carta 28, escrita entre novembro e dezembro de 361, na Ilíria ou em Constantinopla (imperador)	Juliano	Tio materno do nosso personagem. Foi enviado pelo seu sobrinho para Antioquia sob o título de conde do Oriente. Ocupou-se principalmente da reconstrução dos templos helênicos devastados. Morreu entre o inverno de 362 e 363.
Carta 32, escrita em dezembro de 361, em Constantinopla (imperador)	Basílio, o Grande	Não podemos afirmar se este destinatário diz respeito à Basílio de Cesareia ou não. De todo modo, os tradutores insistem em negar que seja este personagem, assim como Fatti (2009).
Carta 29, escrita logo após 11 de dezembro de 361, em Constantinopla (imperador)	Eutério	Nascido na Armênia, oriundo de família livre e helênico. Devido à incursão de uma tribo vizinha, foi castrado e vendido para mercadores romanos. Chegou ao palácio de Constâncio II, onde se destacou por sua inteligência, conhecimento e destreza para lidar com assuntos difíceis. Foi atribuído por esse imperador como camareiro de Juliano na Gália. Enviado em 356 e em 360 para a corte com o intuito de negociar e agir a favor de Juliano contra as suspeitas e acusações de Constâncio II.
Carta 30, escrita no final de 361, em Constantinopla (imperador)	Teodoro	Filósofo neoplatônico nomeado por Juliano como alto sacerdote dos templos da Ásia. Tiveram um professor em comum, possivelmente Máximo de Éfeso. Este foi o responsável por sua indicação para Juliano.

Carta 58, escrita no final de 361, em Constantinopla (imperador)	Zenão	Arquiatra ³⁶ , contemporâneo de Juliano da Capadócia e de Edésio. Conhecido como Zenão de Chipre. Homem letrado e praticante da medicina.
Carta 31, escrita entre o final de 361 e a primavera de 362, em Constantinopla (imperador)	Proerésio	Sofista armênio, professor de retórica em Atenas e, provavelmente, professor de Juliano. Nosso personagem teria aberto uma exceção para ele quando proclamou o seu edito que proibia os professores cristãos de lecionarem utilizando autores clássicos. Proerésio recusou a oferta do imperador.
Carta 33, escrita entre o final de 361 e a primavera de 362, em Constantinopla (imperador)	Hermógenes	Helênico convidado por Juliano para fazer parte da sua corte. Não diz respeito a Hermógenes que foi prefeito do Egito e que morreu em 361.
Carta 34, escrita entre o final de 361 e a primavera de 362, em Constantinopla (imperador)	Eustácio	Filósofo neoplatônico e esposo da profetisa Sosípatra. Discípulo de Jâmblico. Orador distinto e enviado de Constâncio II, no ano de 358, numa embaixada para a Pérsia.
Carta 35, escrita entre o final de 361 e a primavera de 362, em Constantinopla (imperador)	Eustácio	—
Carta 40, escrita na primavera de 362,	Felipe	Nascido na Capadócia, estudou com Libânio. Conhecido como rétor e poeta. Era helênico e provavelmente viveu na Ásia no ano de 362.

³⁶ Médico municipal.

em Constantinopla (imperador)		
Carta 41, escrita em janeiro de 362, em Constantinopla (imperador)	Eustáquio	Não é possível identificarmos com certeza a qual Eustáquio o imperador estava se dirigindo.
Carta 46, escrita no início de 362, em Constantinopla (imperador)	Aécio	Saiu da extrema pobreza para se tornar líder da facção dos anomoianos, a mais radical entre as existentes, perseguida por Constâncio II. Foi conselheiro espiritual de Galo e enviado por ele para aconselhar Juliano, que se encontrava inclinado ao helenismo, estudando sob a orientação de Máximo de Éfeso. Exilado por Constâncio II na Frígia após a execução de Galo, teve o seu exílio posteriormente anulado por Juliano.
Carta 59, escrita entre o final de 361 e a primavera de 362, em Constantinopla (imperador)	Aos alexandrinos	—
Carta 60, escrita em janeiro de 362, em Constantinopla (imperador)	Aos alexandrinos	—
Carta 61c, escrita na primavera de 362, em Constantinopla (imperador)	Lei sobre os professores	—
Carta 54, escrita depois de 13 de	Aos habitantes de Bizâncio	—

março de 362, em Constantinopla (imperador)		
Carta 73, escrita depois de 13 de março de 362, em Constantinopla (imperador)	Aos trácios	—
Carta 75b, escrita em 12 de maio de 362, em Constantinopla (imperador)	Lei sobre a isenção de impostos para as profissões	—
Carta 78, escrita no verão de 362, na Ásia Menor (imperador)	Aristoxeno	Filósofo não cristão da Capadócia, chamado por Juliano em 362 à cidade de Tiana para auxiliá-lo na restauração do helenismo naquele local. Assim como no caso de Felipe, Aristoxeno teria pedido permissão para visitar Juliano na sua corte. O pedido foi negado, pois o imperador encontrava-se a caminho de Antioquia e visitou Aristoxeno durante a sua viagem.
Carta 79, escrita no verão de 362, na Ásia Menor (imperador)	Sem destinatário. Acredita-se que foi escrita para Teodoro	—
Carta 80, escrita no verão de 362, na Ásia Menor (imperador)	Juliano	—
Carta 81, escrita no verão de 362, em Pessinonte (imperador)	Calixena	Sacerdotisa da Mãe dos Deuses.

Carta 84, escrita nos primeiros meses de sua estada em Antioquia (imperador)	Arsácio	Alto sacerdote da Galácia.
Carta 85, escrita nos primeiros meses de sua estada em Antioquia (imperador)	Teodora	Sacerdotisa helênica. Possivelmente viúva do prefeito do Oriente, Talássio, um dos responsáveis pela condenação de Galo. Seleuco (helênico nomeado por Juliano como alto sacerdote da Sicília) a teria acusado de manter escravos cristãos na sua casa e por sua falta de zelo. Teodora se defendeu escrevendo para Juliano e Máximo de Éfeso sendo que o primeiro lhe garantiu que Seleuco não era hostil a ela.
Carta 86, escrita nos primeiros meses de sua estada em Antioquia (imperador)	Teodora	—
Carta 87, escrita nos primeiros meses de sua estada em Antioquia (imperador)	Um sacerdote ou uma sacerdotisa	—
Carta 88, escrita nos primeiros meses de sua estada em	Ao governador da Cária	—

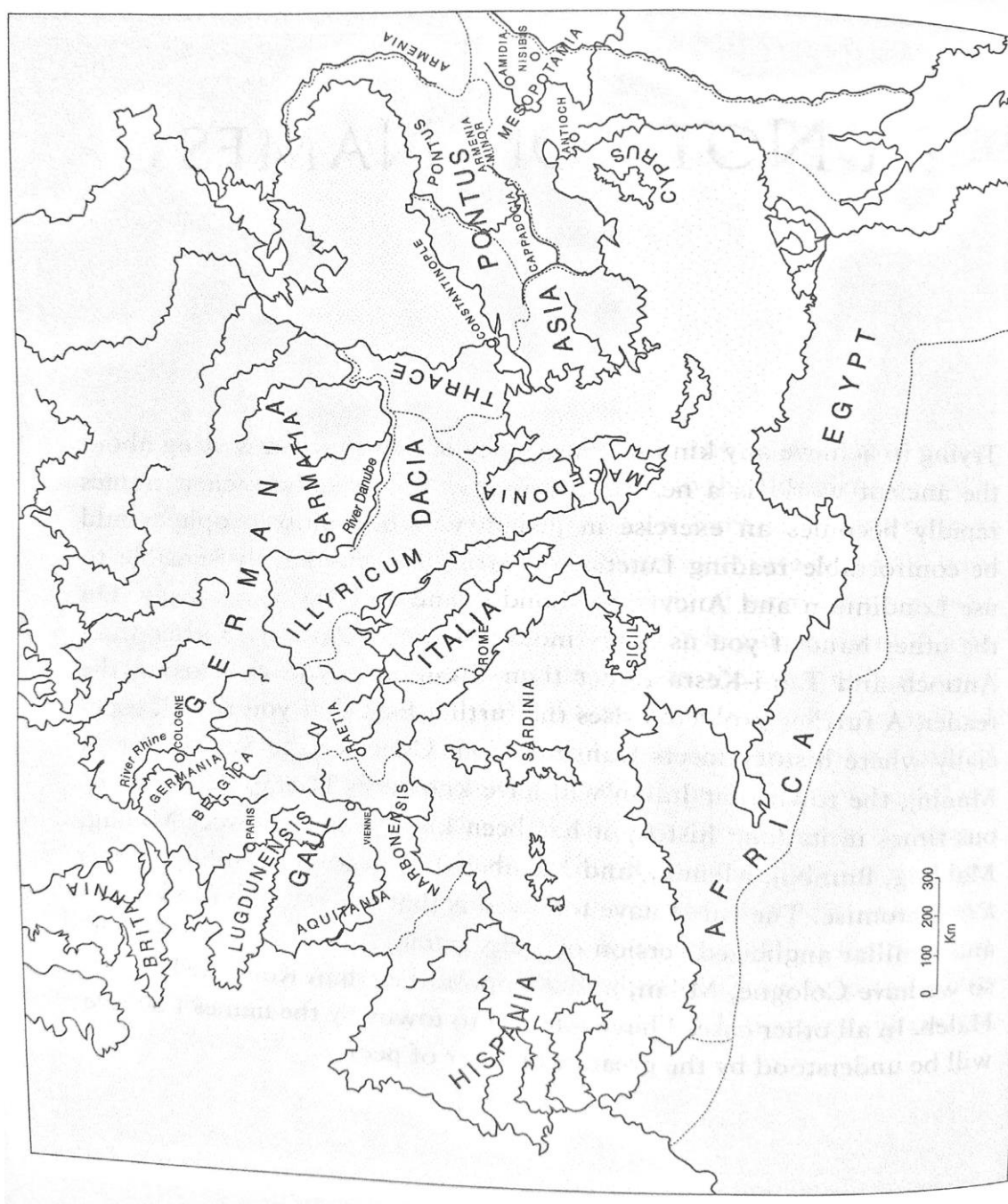
Antioquia (imperador)		
Carta 114, escrita em agosto de 362, em Antioquia (imperador)	Aos bostrenianos	—
Carta 108, escrita no final de setembro de 362, em Antioquia (imperador)	Ecdício, prefeito do Egito	Nativo da Ancira, governador da Galácia no ano de 360. Seus filhos foram alunos de Libânio em Antioquia.
Carta 110, escrita em outubro de 362, em Antioquia (imperador)	Aos alexandrinos	—
Carta 111, escrita entre outubro e novembro de 362, em Antioquia (imperador)	Aos alexandrinos	—
Carta 112, escrita entre outubro e novembro de 362, em Antioquia (imperador)	Ecdício, prefeito do Egito	—
Carta 89a, escrita em janeiro de 363, em Antioquia (imperador)	Teodoro	—
Carta 89b, escrita em janeiro de 363, em Antioquia (imperador)	Teodoro	—

Carta 106, escrita em janeiro de 363, em Antioquia (imperador)	Porfírio, diretor geral de finanças	Funcionário imperial, atuou como diretor geral de finanças no Egito.
Carta 107, escrita em janeiro de 363, em Antioquia (imperador)	Ecdício, prefeito do Egito	—
Carta 136b, escrita em 12 de fevereiro de 363, em Antioquia (imperador)	Lei sobre as tumbas e os funerais	—
Carta 82, escrita entre meados de julho de 362 e a segunda quinzena de fevereiro de 363, em Antioquia (imperador)	Nilo Dionísio	Quando jovem, ofereceu os seus serviços para Constâncio II. No entanto, quando foi despedido, passou a apoiar o usurpador Magnêncio, com quem brigou posteriormente. Depois, chegou a ser membro do senado de Roma e, recomendado por Símaco, foi chamado por Juliano a exercer uma função oficial. Nilo Dionísio recusou o chamado do imperador. Ao desobedecer às suas ordens, recebeu a carta de número 82, onde o imperador repreendeu a sua insolência, questionou a sua moral que, segundo ele, era duvidosa e encerrou a relação entre ambos.
Carta 83, escrita entre meados de julho de 362 e 5 de março de 363, em Antioquia (imperador)	Atárbio	Nativo de Ancira, helênico e governador da província de Eufatensis. Após a morte de Juliano, em 364, foi governador da Macedônia. Sabe-se que este homem possuía influência na corte imperial.

Carta 96, escrita entre meados de julho de 362 e 5 de março de 363, em Antioquia (imperador)	Libânio	Filósofo e professor de retórica. Inúmeras das suas cartas e discursos sobreviveram até os nossos dias. Por isso, trata-se de uma grande referência a respeito do século IV. Correspondia-se com não cristãos e cristãos. Esteve com Juliano em Antioquia no inverno entre 362 e 363.
Carta 97, escrita entre meados de julho de 362 e 5 de março de 363, em Antioquia (imperador)	Libânio	—
Carta 109, escrita entre meados de julho de 362 e 5 de março de 363, em Antioquia (imperador)	Ecdício, prefeito do Egito	—
Carta 115, escrita entre o final de 362 e 5 de março de 363, em Antioquia (imperador)	Aos edessenianos	—
Carta 98, escrita depois de 5 de março de 363, em Hierápolis (imperador)	Libânio	—
Carta 152, sem data ou local	Leôncio	Não possuímos informações sobre este homem.

Carta 153, sem data ou local	Plutarco	Helênico que teria sido recompensado por Juliano devido às suas atitudes favoráveis à tentativa do mesmo de restaurar o helenismo.
------------------------------	----------	--

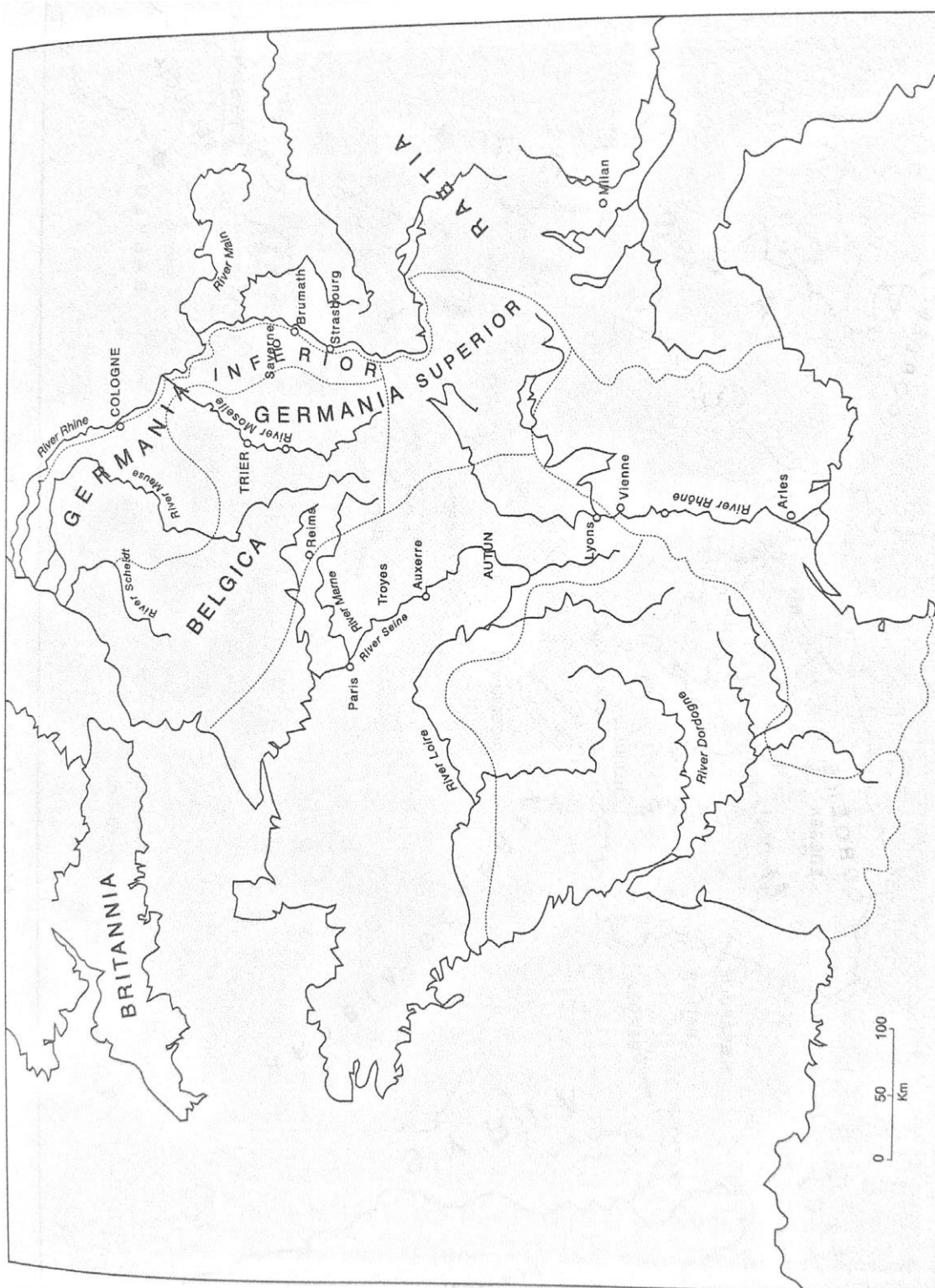
ANEXO A – O IMPÉRIO ROMANO NO SÉCULO IV



Map 1. The Roman world in the fourth century AD

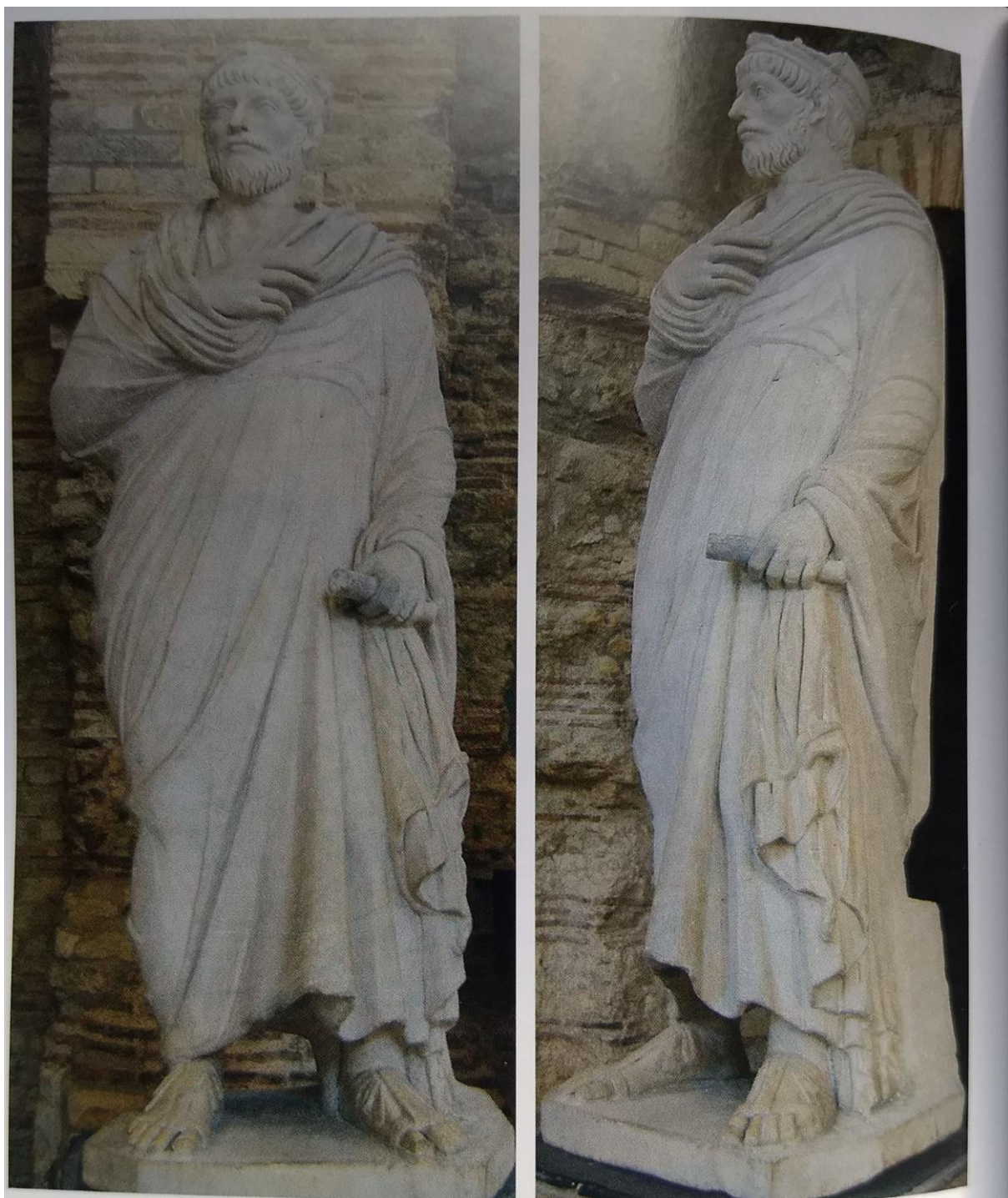
FONTE: MURDOCH, Adrian. (2003). *The Last Pagan: Julian the Apostate and the Death of the Ancient World*. Rochester; Vermont: Inner Traditions, 2008, p. x.

ANEXO B – MAPA DA GÁLIA NO SÉCULO IV



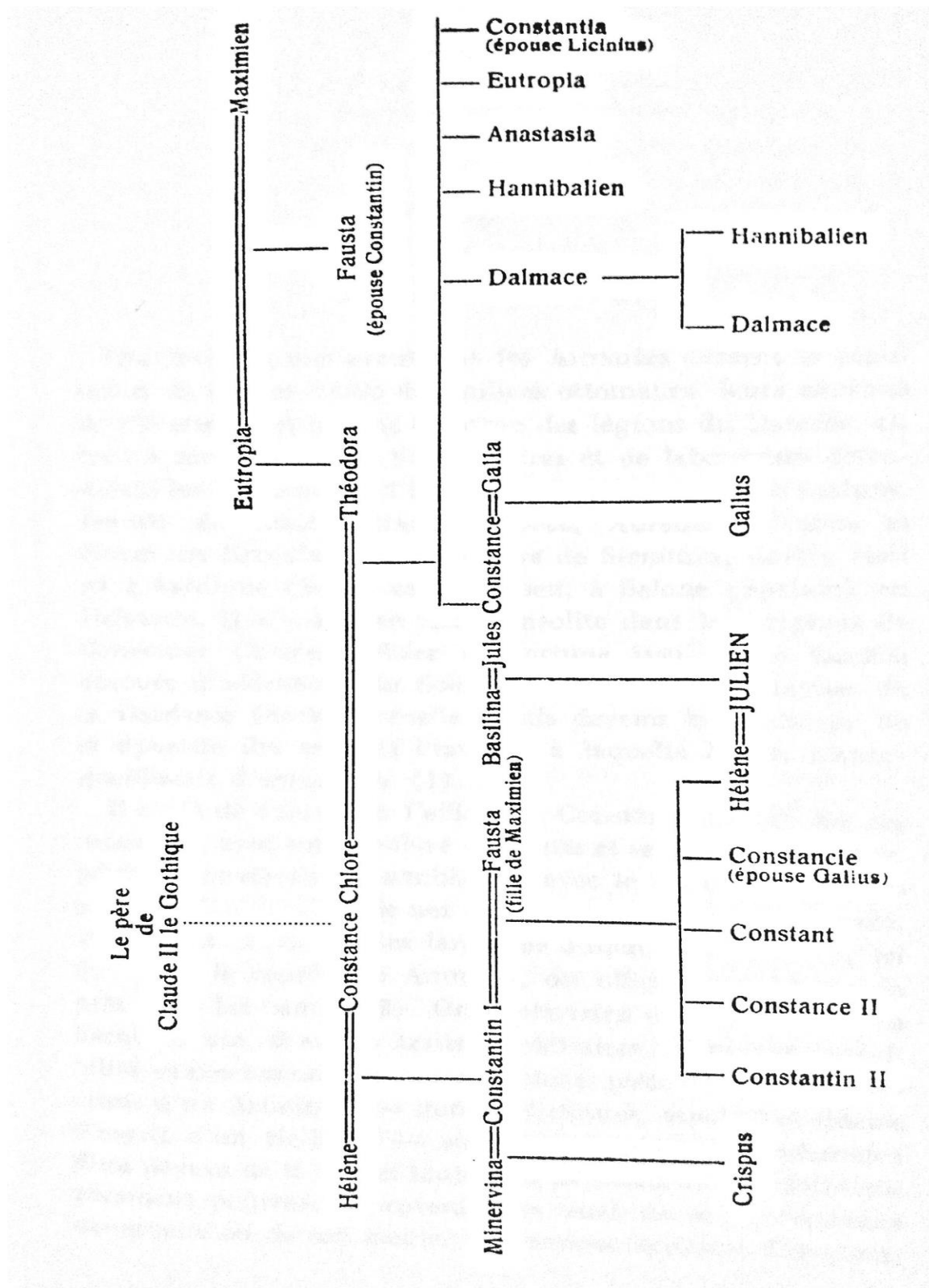
Map 2. Gaul and the Rhine frontier at the time of Julian

FONTE: MURDOCH, Adrian. (2003). *The Last Pagan: Julian the Apostate and the Death of the Ancient World*. Rochester; Vermont: Inner Traditions, 2008, p. xi.

ANEXO C – ESTÁTUA DE MÁRMORE DO IMPERADOR JULIANO

FONTE: WOLFF, Catherine. *La campagne de Julien en Perse, 363 apr. J.-C.* Clermont-Ferrand: Les Éditions Maison, 2010, p. VIII.

ANEXO D – ÁRVORE GENEALÓGICA DO IMPERADOR JULIANO



FONTE: BIDEZ, Joseph. (1930). *La vie de l'Empereur Julien*. 3 ed. Paris: Les Belles Lettres, 2012, p. 4.