ReGeo ISSN: 2177-3246

TEODÓSIO II E A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM E A REALIDADE DE UM IMPERADOR PROTOBIZANTINO (408-450 D.C.)[1]

THEODOSIUS II AND THE CONSTRUCTION OF THE IMAGE AND REALITY OF A PROTO-BYZANTINE EMPEROR (408–450 AD)

TEODOSIO II Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA IMAGEN Y LA REALIDAD DE UN EMPERADOR PROTOBIZANTINO (408-450 D.C.)

https://doi.org/10.56238/revgeov17n9-032

Data de submissão: 07/08/2026 **Data de publicação:** 07/09/2026

Daniel de Figueiredo
Doutor em História
Instituição: Universidade do Estado de Minas Geais (UEMG) - Unidade Campanha
E-mail: dd66fig@gmail.com
Orcid: https://orcid.org/0000-0002-3458-3772
Lattes: http://lattes.cnpq.br/4410147040033719

RESUMO

O governo de Teodósio II (408–450 d.C.) desenvolveu-se em um contexto de intensas disputas político-religiosas, exigindo estratégias capazes de conciliar interesses diversos em um Império Romano do Oriente multiétnico e multicultural. Em oposição à visão historiográfica tradicional que o caracteriza como um governante passivo e facilmente manipulável, o artigo propõe analisar sua atuação como agente político ativo. Para isso, examina as relações do imperador com as elites administrativas e eclesiásticas, bem como as influências das circunstâncias geopolíticas, especialmente os vínculos com o Império Romano do Ocidente e o Império Persa. A investigação dedica especial atenção à controvérsia entre Cirilo de Alexandria e Nestório de Constantinopla, considerando a interação entre teologia, administração imperial e política externa. Busca-se, assim, compreender como a teologia política, a estrutura administrativa e a organização da hierarquia eclesiástica contribuíram para a legitimação do poder imperial, oferecendo uma interpretação que reconheça Teodósio II como protagonista nas negociações que orientaram as políticas administrativa e religiosa de seu governo.

Palavras-chave: Imperador Teodósio II. Antiguidade Tardia. Império Romano do Oriente. Realeza Sagrada.

ABSTRACT

The reign of Theodosius II (408–450 AD) unfolded within a context of intense political and religious disputes, demanding strategies capable of reconciling diverse interests in a multi-ethnic and multicultural Eastern Roman Empire. In contrast to the traditional historiographical view that characterizes him as a passive and easily manipulated ruler, this article proposes to analyze his role as an active political agent. To this end, it examines the emperor's relations with the administrative and

[1] Império Bizantino é uma denominação de cunho cultural que se aplica ao Império Romano do Oriente de idioma grego e religião cristã. Algumas publicações recentes (BAGNALL, 2010; MORRISON, 2012) iniciam essa periodização a partir da elevação, pelo imperador Constantino, em 330, de Constantinopla, antiga cidade de Bizâncio, como uma das capitais do Império ao lado da cidade de Roma. Assim como Jean-Michel Carrié (2006, p. xiv) e Bernard Flusin (2012a, p. 3), julgamos mais adequado considerar o período que vai do início do século IV ao início do século VII d.C. com a denominação de protobizantino. Nesse intervalo podemos observar o avanço dos membros da hierarquia eclesiástica na vida política e social do Império com a emergência dos grandes patriarcados no Oriente e sua consolidação no final desse período. As conquistas árabes das regiões do Egito, Líbia e da Síria, na primeira metade do século VII d.C., restringiram ainda mais o território do Império oriental aos falantes do idioma grego (MILLAR, 2006, p. 4).

ecclesiastical elites, as well as the influences of geopolitical circumstances, especially the links with the Western Roman Empire and the Persian Empire. The investigation pays special attention to the controversy between Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople, considering the interaction between theology, imperial administration, and foreign policy. Thus, it seeks to understand how political theology, administrative structure, and the organization of the ecclesiastical hierarchy contributed to the legitimation of imperial power, offering an interpretation that recognizes Theodosius II as a protagonist in the negotiations that guided the administrative and religious policies of his reign.

Keywords: Emperor Theodosius II. Late Antiquity. Eastern Roman Empire. Sacred Kingship.

RESUMEN

El reinado de Teodosio II (408-450 d. C.) se desarrolló en un contexto de intensas disputas políticas y religiosas, que exigían estrategias capaces de conciliar los diversos intereses de un Imperio Romano de Oriente multiétnico y multicultural. A diferencia de la visión historiográfica tradicional que lo caracteriza como un gobernante pasivo y fácilmente manipulable, este artículo propone analizar su papel como agente político activo. Para ello, examina las relaciones del emperador con las élites administrativas y eclesiásticas, así como la influencia de las circunstancias geopolíticas, especialmente los vínculos con el Imperio Romano de Occidente y el Imperio Persa. La investigación presta especial atención a la controversia entre Cirilo de Alejandría y Nestorio de Constantinopla, considerando la interacción entre teología, administración imperial y política exterior. De este modo, busca comprender cómo la teología política, la estructura administrativa y la organización de la jerarquía eclesiástica contribuyeron a la legitimación del poder imperial, ofreciendo una interpretación que reconoce a Teodosio II como protagonista en las negociaciones que guiaron las políticas administrativas y religiosas de su reinado.

Palabras clave: Emperador Teodosio II. Antigüedad Tardía. Imperio Romano de Oriente. Realeza Sagrada.

1 TEXTO INTEGRAL

O imperador romano, em qualquer período na história romana imperial, foi o símbolo da unidade, da continuidade e da existência do Império. Conforme destaca Drijvers (2015, p. 83) "o imperador era efetivamente a personificação do Império. Ele simbolizava mais do que qualquer coisa a unidade desse Estado cultural, linguístico e religioso diverso. Nele as várias tradições e povos do Império estavam ideologicamente associados".

Desde a instauração do Principado, em um longo processo de acumulação de magistraturas, dignidades e prestígio, a figura do soberano foi revestida com uma gama de atributos tais como chefe do exército (*imperium proconsulare maius*), juiz supremo (*iudex*) e supervisor do culto imperial (*pontifex maximus*). A elaboração desse projeto de personalização e institucionalização se ancorava na capacidade de fazer crer que o *princeps* dominava essa multiplicidade de atribuições, que no passado republicano foram ocupadas pela aristocracia senatorial (BARCELÓ, 2011, p. 26-27). Nesse sentido, o imperador era pensado, por seus contemporâneos, ser um líder capaz e ativo que supostamente alcançava seu alto cargo através do reconhecimento das suas habilidades, mais frequentemente a habilidade militar acima de qualquer outra qualificação (McEVOY, 2013, p. 10). Mesmo nas circunstâncias em que a chefia do poder imperial era compartilhada por mais de um imperador, o princípio unitário de *imperium* sempre foi reafirmado por meios políticos e retóricos, sobretudo pela existência de um princípio de senioridade entre eles (INGLEBERT, 2015, p. 9-10).

Na Antiguidade Tardia, os atributos práticos relacionados ao ofício imperial mantiveram-se em relevo nos discursos retóricos dos cronistas que exaltavam a imagem imperial. Mas, observa-se, também, nesse período, a emergência de discursos cristãos que se pretendiam associar como fiadores dessa legitimidade ao colocar em destaque outras qualidades que o soberano deveria ser depositário. Dentre essas virtudes, o bispo Cirilo de Alexandria (*ACO,* I, 1,1, p. 10-23), por exemplo, exaltava a piedade (*εὐσέβεια*), que caracterizava a boa vontade divina para aqueles que professassem a verdadeira fé no deus único, e a filantropia (*φιλανθρωπία*), que representava o amor de Deus pela humanidade, virtude esta que concentrava todas as demais virtudes, por se tratar de atributo reservado somente à divindade e ao imperador que a imitasse em relação aos seus súditos (SILVA, G. V., 2003, 109-110).

Toda uma máquina de propaganda esteve a serviço da difusão da imagem imperial que enaltecia o carisma dos imperadores e os elevava a uma posição mais alta do que os seus predecessores imediatos. No sentido de exaltar a imagem de Teodósio II, o cronista cristão Sozomeno (375-447) (*Hist. eccl.,* Prefácio), por exemplo, escrevendo durante o governo daquele imperador, afirmava que os soberanos virtuosos eram aqueles caracterizados por diferentes inclinações. Alguns eram mais afeitos à ordem político-administrativa (*κόσμος*), outros mais produtivos na esfera cultural (*λόγος*) e

ainda havia aqueles que eram especialistas na arte militar (*πόλεμος*) (TRAINA, 2009, p. 31-32). Na opinião de Sozomeno, Teodósio II foi o imperador ideal que soube conciliar todas essas habilidades. Os sucessos obtidos nessas diferentes áreas eram percebidos pelos contemporâneos como sinal de aprovação dos poderes sobrenaturais ao regime estabelecido:

> É considerada a maior e real coisa para o governante de todo povo possuir, pelo menos, uma das simples virtudes. Mas nenhuma tão grande estimativa tem sido feita da piedade, que é, acima de tudo, o verdadeiro ornamento do Império. Tu, porém, ó mais poderoso imperador Teodósio, tem, em uma palavra, pela ajuda de Deus, cultivado todas as virtudes. Cingido com o manto púrpura e a coroa, um símbolo da sua dignidade para os espectadores, você veste sempre aqueles verdadeiros ornamentos da soberania: a piedade e a filantropia. Por isso os poetas, escritores e a maior parte dos seus funcionários preocuparem-se, em todas as ocasiões, com você e com os seus atos. [...] Rumores dizem que durante o dia você pratica exercícios corporais e militares, organiza os assuntos do Estado e profere as decisões judiciais, [...] e à noite você se preocupa com os livros. [...] Eu tenho devotado à sua mais inocente e amada em Cristo majestade que Deus sempre o preserve em sua inquebrantável boa vontade, triunfando sobre os inimigos, tendo todas as coisas sobre os seus pés e transmitindo o santo Império para os filhos dos seus filhos com a aprovação de Cristo (Sozomeno, *Hist. eccl*., Prefácio).[2]

No mundo retoricamente construído por Sozomeno, a legitimidade do imperador era assegurada, sobretudo, pela piedade e não pela vitória militar, embora esse, também, fosse um requisito desejado (HARRIES, 2013, p. 70). Ainda como característica exemplar, no caso de Teodósio II, essa propaganda discursiva também buscou reafirmar como um traço de singularidade desse imperador, segundo nos indica Giusto Traina (2009, p. 29-31), a exaltação da sua qualidade de primeiro imperador porfirogênito, isto é, aquele nascido na púrpura. Tal condição associava Teodósio II diretamente a um símbolo identificado com a realeza. O objetivo desse discurso era levar a crer que era desejado pela vontade divina perpetuar a dinastia iniciada por seu avô, Teodósio I, conforme também ressaltou Sozomeno no excerto acima.

Esse aparato propagandístico que foi criado em torno da figura do soberano não se limitava apenas aos discursos escritos. Além deles, elaboradas práticas cerimoniais imagéticas foram introduzidas com o intuito de potencializar o aparato simbólico que realçava a majestade imperial, sobretudo nos eventos que marcavam o contato do imperador com seus funcionários e súditos, como

[2] ἄλλος δὲ εὔζωνον καὶ ξένον περὶ τὰ ὅπλα τρόπον εἰσηγούμενος μέγιστον δὲ καὶ βασιλικὸν ἐνομίζετο ταυτηςὶ τῆς δημώδους ἀρετῆς μόριον ἕν κεκτῆσθαι τὸν πάντων ἡγούμενον, εὐσεβείας δέ, τοῦ ἀληθοῦς κόσμου τῆς βασιλείας, οὐδενι τοσοῦτος λόγος ἐγένετο. Σὺ δέ, ὦ κράτιστε βασιλεῦ Θεοδόσιε, συλλήβδην εἰπεῖν πᾶσαν ἐπήσκησας ἀρετὴν διὰ θεοῦ, ἀλουργιδα δὲ καὶ στέφανον πρὸς τοὺς θεωμένους σύμβολον τῆς ἀξδιας περικείμενος, ἔνδοθεν ἀει τὸν ἀληθῆ κόσμον τῆς βασιλείας ἠμφίεσαι, τὴν εὐσέβειαν καὶ τὴν φιλανθρωπίαν. Ὅθεν ἐκάστοτε ποινταὶ καὶ συγγραφεῖς καὶ τῶν ὑπάρχων οἱ πλείους καὶ τῶν λοιπῶν ὑπηκόων περὶ σὲ καὶ τὰς σὰς πράξεις πονοῦσιν [...] Φασι δὲ μεθ΄ ἡμέραν μὲν τὰ περὶ τὰ ὅπλα καὶ τὰ τῶν ἀρχομένων διατάπειν πράγματα, δικάζοντά τε καὶ ἅ χρή γράφοντα, ἰδίᾳ τε καὶ κοινῇ τὰ πρακτέα διασκοποῦντα νύκτωρ δὲ τὰς βιβλους περιέπειν […] τὸ δὲ ἔννατον βιβλίον ἀνατέθεικα τῇ φιλοχρίστῳ καὶ εὐαγεστάτῃ ὑμῶν κορυφῇ, ἥν εἰσαεὶ φυλάττοι θεὸς ἐν ἀκλονήτοις εὐθυμίαις, κατευμεγεθοῦσαν ἐχθρῶν καὶ πάντας ἔχουσαν ὑπὸ πόδας καὶ εἰς παῖδας παίδων παραπέμπουσαν τὴν εὐσεβῆ βασιλείαν, κατανεύοντος τοῦ Χριστοῦ δι΄ οὗ καὶ μεθ΄ οὗ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ ἡ δόξα σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

nas ocasiões do seu *adventus*[3], nas procissões que iam do palácio imperial às igrejas da capital, nas aparições no hipódromo durante as corridas e cerimônias e nas audiências na Corte.

Tal era a importância das demonstrações de religiosidade[4] para a legitimação do poder imperial em torno de Teodósio II que discursos e práticas se combinavam para projetar a santidade tanto do imperador quanto da família imperial. A Augusta Pulquéria, irmã mais velha do imperador, que supervisionou a educação do jovem príncipe, era vista como símbolo de devoção cristã e de castidade. Atributos esses que ela teria imprimido, com sucesso, no caráter do mais "pio imperador cristão" (Sozomeno, *Hist. eccl*., IX, 1). A imperatriz Eudócia, esposa do imperador, cumpriu, por sua vez, uma agenda pública de forma a ser comparada a uma nova Helena em virtude da sua peregrinação à Terra Santa, assim como fizera a mãe do imperador Constantino no século anterior (Sócrates, *Hist. eccl*., VII, 47). Registra-se, ainda, que ela tenha sido uma grande protetora e incentivadora da vida monástica, de onde se extraía modelos de conduta cristã para toda a sociedade (Evágrio, *Hist. eccl*., I, 22, 10).

A simbologia que revestia essas encenações fazia parte da construção de representações refinadas de sacralização da realeza. O objetivo dessa engenharia simbólica era demonstrar os laços estreitos que eram mantidos entre o governante e a fonte divina de onde emanava substancial parte da sua autoridade e legitimidade para exercer o poder. Logo, esse relacionamento entre a divindade e a realeza sagrada projetava o governante para seus súditos na forma de uma *mimesis* de Deus (DRAKE, 2014, p. 219), que comandava na terra um prolongamento da Corte divina que se idealizava nas esferas superiores.

Toda essa majestade incorporada na figura do imperador é percebida em uma carta que Teodósio II enviou ao Concílio de Éfeso I, em junho de 431, cujo portador fora o *comes* Candidiano[5], a quem ele delegou representá-lo naquela reunião de bispos no sentido de dirimir as dúvidas suscitadas entre os bispos Cirilo de Alexandria e Nestório de Constantinopla acerca dessa verdadeira divindade que ele deveria representar entre os homens. A carta traz no seu preâmbulo algumas informações que nos permitem refletir sobre como o próprio imperador percebia a natureza e a extensão do poder sobre o Império que ele governava:

> Os césares autocratas Teodósio e Valentiniano, Vencedores, triunfantes, grandíssimos, muito reverentes a Deus, Augustos, ao Santo Concílio. Nós nos preocupamos grandemente daquilo

[3] Chegada do imperador em uma cidade, ocasião em que o ritual era cuidadosamente coreografado para definir e expressar um ideal de relacionamento entre o imperador e seus súditos (KELLY, 2008, p. 142).
[4] Pedro Paulo Funari (2012) caracteriza a religiosidade como uma forma de sentimento inefável inerente à espécie humana, que impulsiona os indivíduos, através de movimento espiritual, subjetivo e imaterial, em direção a uma causa ou crença. A religiosidade estaria na raiz das religiões institucionalizadas.
[5] *Comes* (*κόμης*) ou companheiro do imperador: designava uma dignidade conferida a título honorífico ou uma função dentro do conjunto do *entourage* imperial (Corte) (LANÇON, 1992, p. 72). O título poderia ser atribuído a funcionário de qualquer ramo do serviço imperial, seja na administração civil, financeira ou militar (MIILAR, 2006, p. 195-196).

> que é vantajoso ao Estado, mas particularmente das coisas que se referem à piedade, pois dessas coisas resultam, em acréscimo pelos homens, todos os outros bens. (*ACO,* I, 1, 1, p. 120-121)[6].

As construções ideológicas que legitimavam o poder de um imperador na Antiguidade Tardia e lhe assegurava ser portador de todos aqueles epítetos que Teodósio II atribuiu a si e ao seu primo que governava o Império do Ocidente, Valentiniano III, foram produtos de hibridismos político-culturais que remontavam ao período republicano, momento em que as elites romanas deram início às expansões territoriais rumo ao Oriente. Concomitantemente a esse processo, essas elites absorveram influências das culturas helenísticas, sobretudo no que se refere à noção de realeza sagrada (*βασιλέα*), que contribuiu, nos séculos seguintes, para a percepção do acúmulo daqueles diversos predicados e funções em um único indivíduo. Essa aproximação resultou, por outro lado, de acordo com Millar (1977, p. 611-613), no progressivo distanciamento do imperador das instituições e tradições coletivas locais da antiga cidade de Roma para inseri-lo na construção do imaginário de um Império que se diversificava ainda mais.

Se ao imperador romano do período do Principado fora atribuído uma natureza semidivina, em virtude desse amálgama cultural decorrente da apropriação de elementos orientais na construção da sua identidade, na Antiguidade Tardia, em especial a partir dos séculos III e IV d.C., pensadores cristãos e não-cristãos desenvolveram teologias políticas que se complementavam para sintetizar um personagem altamente complexo que passou a ser o portador da vontade divina no mundo, e não mais um ser divinizado como outrora fora percebido. O discurso de Eusébio de Cesareia, no início do século IV d.C., por exemplo, parece fazer desse bispo um dos pensadores cristãos pioneiros na junção entre elementos da doutrina cristã e os postulados da filosofia helênica do seu tempo. Eusébio buscou estabelecer um modelo de imperador cristão a partir da complementaridade entre o que estabelecia a doutrina cristã e os saberes filosóficos inculcados no imaginário fortemente impregnado pelo sentimento de religiosidade daquele contexto.

Em seu panegírico *Louvor a Constantino*, Eusébio apresentou as virtudes de um bom imperador e as características do poder imperial ao estabelecer um paralelo com o *Logos*. Virtudes como a racionalidade, a sabedoria, a bondade, a justiça e a coragem o imperador as possuía em razão da intrínseca comunicação que ele estabelecida com o *Logos*, que estava associado, no pensamento cristão, à pessoa de Cristo, o Verbo encarnado da divindade. Logo, esses atributos faziam do imperador um indivíduo revestido de uma função pedagógica que o habilitava a ensinar a verdadeira doutrina e

[6] Αὐτοκράτορες Καίσαρες Θεοδόσιος καὶ Οὐαλεντινιανὸς νικηταὶ τροπαιοῦχοι μέγιστοι ἀεισέβαστοι αὔγουστοι τῇ ἁγίαι συνόδωι. Πάντων μὲν τῶν κοινῇ λυσιτελούντων πολλὴν φροντίδα ποιούμεθα, διαφερόντως δὲ τῶν εἰς εὐσέβειαν ἡκόντων, δι᾽ ὧν καὶ τῶν λοιπῶν ἀγαθῶν ἡ χορηγία τοῖς ἀνθρώποις προσγίνεται.

guiar os destinos dos seus súditos (MARAVAL, 2001, p. 54). Portanto, o discurso cristão naquele momento revestia o imperador com poderes sobrenaturais, algo que na teoria o transformava em um governante cujas decisões tomadas deveriam ser incontestáveis, visto que eram tomadas em simetria com a vontade divina.

Ou seja, ao se postular que o imperador não era mais um ser divinizado, o entendimento que se passou a ter era o de que a instituição que ele representava é que era dotada de sacralidade, e não a pessoa do imperador em si, que agia em consonância com as forças divinas (SILVA, G. V., 2003, p. 113). Devemos lembrar que tais representações simbólicas adquiriam uma existência material que, em geral, se traduziam em atos e práticas. Desse modo, como representante divino, o imperador passou a ser visto como um vice-governante (CHEYNET, 2005, p. 7), que de um lado seria dotado de autoridade ímpar que suas pretensas virtudes pessoais lhes conferiam e, ao mesmo tempo, por outro lado, revestido de um poder supremo supostamente outorgado por uma potência transcendente.

Mas, entendemos que, por outro lado, essa construção discursiva que dava um caráter divino representativo à figura do imperador constituía-se num fator de instabilidade para sua posição. No período que ora analisamos, a lealdade dinástica era um sentimento que deveria ser constantemente reafirmado, ao contrário de ser algo estruturalmente inerente àquela realidade (McEVOY, 2013, p. 311). Daí entendermos a necessidade de Teodósio II e sua família dedicarem excessiva preocupação em negociar essa imagem de piedade e castidade por meio de artifícios discursivos retóricos e simbólicos. Outros discursos poderiam concorrer com o discurso oficial e projetar outros indivíduos oriundos de uma das tantas famílias tradicionais que ocupavam posição de destaque na administração imperial, a partir de construções de alegadas qualidades superiores àquelas de Teodósio II. Isso porque, "o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder pelo qual nos queremos apoderar (FOUCAULT, 2006, p. 10).

Mas, no sentido também de reafirmar sua posição é que Teodósio II se denominava autocrata (*αὐτοκράτωρ*), o imperador governante cujas ações deviam estar em consonância com a piedade para o bem-estar da sociedade.[7] Essa preocupação parece reforçada no preâmbulo da carta de Teodósio II acima mencionada, sobretudo naquela circunstância em que o que estava em discussão na controvérsia teológica era a natureza da própria divindade que ele representava. Essas construções simbólicas que

[7] Autocrata por vezes é utilizado, no sentido moderno, para equiparar o imperador romano às características de um ditador, déspota ou tirano. Os conceitos são históricos e não se pode atribuir uma conotação genérica ao sentido que a palavra trazia em contexto específico (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. 540). No contexto em questão, a palavra grega *autokrator* pode ser a correspondente da palavra latina *imperator*, que embutia o significado de poder autônomo (McCORMICK, 2008, p. 142) ou de acordo com Paul Veyne (2009, p. 9) "poder absoluto e completo (o mesmo de um oficial em campo de batalha, detentor do direito de vida e de morte sobre seus homens, em que desobediência e delito não se distinguem)".

buscavam estreitar os vínculos entre a pessoa do imperador e os poderes divinos encontraram um campo fértil de possibilidades à medida que a hierarquia eclesiástica cristã emergia como uma força política na sociedade romana e determinados grupos tentavam se impor como fiadores de uma específica verdadeira fé. O bispo Nestório, por exemplo, relacionou que a correta fé que o imperador deveria professar, no caso aquela que ele advogava e se opunha à concepção do bispo Cirilo, era fator imprescindível para atrair a boa vontade divina contra as catástrofes de toda ordem que poderiam advir contra aqueles que não a observassem:

> Quando aquelas coisas começaram a acontecer relativas à fé e durante a disputa contra Deus, o Verbo, que não teria sido imortal e impassível[8] [...] começaram a ser destruídos e subjugados. [...] Eles sofreram doenças, fome, privação de chuva, o granizo, o calor, tremores de terra surpreendentes, o cativeiro, o medo, a fuga e todos os males. (Nestório, *Liber*, 497).[9]

Percebe-se, portanto, que no contexto da *Controvérsia Nestoriana* essas formulações teológicas se revestiam de implicações práticas para toda a sociedade. O imperador não regulava apenas as relações entre humanos, mas, também, as relações entre a humanidade e a divindade (DAGRON, 2003, p. 1). Essa percepção amplia o leque de significados dos conflitos teológicos para além do campo religioso. Ao buscarem estabelecer suas definições de divindade, os bispos Cirilo e Nestório estavam, também, implicitamente, de forma consciente ou não, tentando definir o que seria um bom imperador para a concepção cristã das diferentes culturas político-religiosas em que estavam inseridos.

Através das construções retóricas contidas nos documentos antigos que exaltavam os poderes do soberano, historiadores da atualidade se inclinaram a subscrever toda uma imensa carga de autoridade e poder atribuídos naqueles discursos a um único indivíduo que ocupava a posição de imperador em determinado momento. Arnoul H. M. Jones (1964, p. 321), por exemplo, entendeu que tanto na teoria quanto na prática a constituição dos poderes do imperador era absoluta: “ele controlava a política externa, fazendo a paz e a guerra à vontade, ele pessoalmente indicava todos os seus funcionários, civis e militares, ele tinha o poder de vida e de morte sobre todos os seus súditos”. Tais afirmações podem ser respaldadas, por exemplo, através da carta que Cirilo de Alexandria escreveu ao arquimandrita Shenoute nas vésperas dos preparativos para o Concílio de Éfeso I, em 431, ocasião em que se buscaria afirmar uma ortodoxia. Percebe-se nela o temor que o descumprimento de uma ordem imperial despertava no imaginário da época:

[8] Nestório justamente separava as naturezas humana e divina em Cristo porque defendia que a sua porção divina, aquela não teria sido gerada pela Virgem Maria, não fora passível de sofrer dor, medo e outros sentimentos inerentes à natureza humana.
[9] Nau, p. 317; Driver; Hodgson, p. 362.

> Há um grande rumor, que foi comunicado a mim através do clero de Constantinopla, que o pio e amado em Cristo imperador decidiu enviar alguém dentre aqueles que estão muito próximos a ele para impelir você e eu a irmos até ele. E, ao que me parece, nós não devemos encontrar um modo de evitar o convite. Então, eu desejo que sua reverência venha rapidamente para Alexandria e, em caso de necessidade, embarquemos juntos. Enquanto isso, não deixe chegar ao conhecimento de estranhos. Que isso seja apenas do seu conhecimento. Apressa-te a vir. (Cirilo, *Ep.* 110).[10]

Contudo, afirmações como as de Jones acima, cuja intenção fora fornecer uma narrativa que visava cobrir o amplo recorte do Império Romano na Antiguidade Tardia, período em que a sociedade romana presenciou a emergência abundante de novas formas de relacionamentos em todas as esferas do mundo social, induzem a pensar que, em decorrência de dispor desse amplo leque de poderes, os imperadores não necessitaram negociar a aplicação deles em contextos distintos. Quando Cirilo sugere a Shenoute que eles não deviam recusar a convocação do imperador, isso indica-nos que a ordem imperial deveria ser cumprida de forma discricionária. Contudo, não se tem registros de que Cirilo e Shenoute tenham feito tal viagem ordenada pelo imperador. Percebe-se na documentação, em diversas outras situações ocorridas durante o governo de Teodósio II em que as ordens do imperador foram descumpridas com as mais variadas formas de subterfúgios, tanto pelos funcionários imperiais quanto pelos bispos, sem que se tenham notícias de retaliações por parte do imperador. Essas circunstâncias nos indicam que, a despeito da seriedade com que uma ordem imperial devia ser observada, existiam possibilidades de que elas fossem contornadas por meio de negociações entre as forças políticas.

Desse modo, devemos considerar que a amplitude e eficácia do exercício do poder imperial, na Antiguidade Tardia, além de estar relacionadas às características individuais e habilidades de cada governante (McCORMICK, 2008, p. 143) também dependiam dos mecanismos que o imperador dispunha, em um contexto específico (FINLEY, 1997, p. 19), para que o seu poder e autoridade fossem efetivados através do corpo de auxiliares responsáveis pelo funcionamento do governo (BROWN, 1998, p. 23). Portanto, a preocupação que Teodósio II expressa "com aquilo que é vantajoso para o Estado" (*πολῖτεία*) reflete uma preocupação com a maneira com que o seu governo estava sendo conduzido e o modo como a sua atuação estava sendo percebida. Isso tudo contribuía para assegurar sua legitimidade.

Cabe ressaltar que entendemos que uma das principais preocupações de Teodósio II ao alternar suas posições em relação ao conflito entre as facções litigantes, conforme pode ser percebido na documentação, esteve relacionada às investidas da hierarquia eclesiástica sobre esse corpo de funcionários. Isso nos indica que as questões teológicas debatidas naquele momento influenciavam o

[10] Esta carta não se encontra inserida na obra *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, portanto não há registro dela nos manuscritos gregos ou latinos. Ela foi traduzida do copta para o inglês por D. W. Johnson para o volume 77 da coleção *The Fathers of the Church*, editada pela *The Catholic University of America Press* (McENERNEY, 1987b).

arcabouço ideológico que sustentava o seu poder e também eram utilizadas por grupos que disputavam espaço no seio da administração imperial. Portanto, aqui estava em jogo a manutenção da lealdade ao imperador por meio de um conjunto de crenças ideológicas que contribuíam para legitimar sua posição, que deveria ser objeto de constante negociação.

Isso porque o Estado romano se personificava para os súditos na figura do imperador e na sua burocracia[11], pois como enunciou Harold Laski (apud FINLEY, 1997, p. 18) "o cidadão só pode compreender o Estado através do governo [...] um Estado é o que o governo faz." Não havia um ordenamento estatal na forma de uma Constituição moderna que representasse o que era esse Estado. O que se observa são leis que na maioria das vezes eram emitidas na forma de cartas para tentar solucionar demandas específicas, cuja elaboração contava com a participação efetiva dos altos funcionários que compunham o núcleo administrativo imperial, o *Consistorium*. (HARRIES, 2013, p. 73). Ademais, como não havia uma clara divisão entre o público e o privado naquele contexto, as línguas antigas não dispunham de uma palavra para explicitar um conceito de Estado como algo distinto e superior aos seus cidadãos (BARNISH; LEE; WHITBY, 2008, p. 170) e, em especial, a sua aristocracia dirigente.

Conforme explicita Harold A. Drake (2011, p. 213-216), o que se entendia por Estado antigo fundava-se em uma premissa inteiramente distinta daquela que entendemos hoje em dia, ou seja, como uma espécie de contrato social. Na Antiguidade, a noção de que a divindade intervinha ativamente nos negócios humanos, como indicou o bispo Nestório no excerto citado anteriormente, fazia com que um dos deveres primários dos líderes desse Estado fosse assegurar a boa vontade divina para que essas intervenções fossem benéficas, pois, ao contrário, a punição recairia sobre toda a comunidade e não apenas sobre aquele que provocou a ofensa às forças sobrenaturais. Logo, torna-se impossível uma distinção entre as categorias política e religiosa na análise dos conflitos que emergiram na Antiguidade Tardia.

Além das questões de cunho ideológico, contribuía, ainda, para a percepção de que o imperador detinha grande prestígio e poder o fato do soberano ser possuidor de um patrimônio material pessoal considerável como detalha Roland Delmaire (1989, p. 675-698). Também o núcleo de indivíduos que o assessorava era composto pelas elites aristocráticas e proprietárias oriundas das mais diversas regiões do Império e que possuíam interesses particulares e coletivos a defender. Em vista dos recursos materiais que possuíam as elites romanas, dentre elas a família imperial, proviam bens e serviços à

[11] Embora o conceito de burocracia seja moderno, cunhado no século XVIII, e esteja relacionado à emergência das sociedades modernas industriais, o aplicamos para a Antiguidade Tardia para indicar uma espécie de organização baseada em regras e hierarquia de posições (GIDDENS; SUTTON, 2016, p. 107).

população que numa perspectiva atual seriam atribuições de responsabilidade do aparelho estatal. Portanto, um enfrentamento entre essas elites, que forneciam os quadros para compor a administração imperial, induzida por um conflito que poderia alterar a natureza da divindade que legitimava o poder imperial, redundaria em prejuízo a esse Estado, cuja unidade era percebida através do imperador e seu governo.

Desse modo, a preocupação de Teodósio II era de que sua administração, já composta de uma grande diversidade de indivíduos, pudesse vir a ter sua unidade afetada a partir de disputas entre essas elites que utilizariam a questão teológica para conquistar mais poder. Para que ele mantivesse toda a aura de soberano com todos aqueles poderes a ele atribuídos na teoria era necessário manter a imagem de uma administração harmônica. Uma carta de Cirilo ao bispo Acácio de Melitene, em 433, sobre as negociações que foram determinadas por Teodósio II para que alcançasse uma unidade doutrinal, nos revela que esses funcionários estavam sujeitos ao assédio da hierarquia eclesiástica com o intuito de fazerem valer suas posições:

> E embora fosse apropriado que eles [bispos orientais] me cativassem pela tristeza que me causaram, pedindo desculpas pelas coisas que precederam e por aquelas que foram feitas em Éfeso [Concílio de 431], eles ainda tiveram a oportunidade de dizer que foram provocados contra mim pelo zelo que tinham pelos ensinamentos sagrados. Mas eu ouvi dizer que não foi o zelo divino que os moveu e nem se alinharam contra mim porque lutavam pelos ensinamentos sagrados, mas porque estavam cedendo a lisonjas de homens e porque eles estavam, em causa própria, estendendo as mãos em amizade àqueles que estavam no poder naquela época. (*ACO,* I, 1.4, p. 20-31).[12]

Como abordamos anteriormente, as disputas entre Cirilo e Nestório no campo religioso extravasaram para o campo do poder imperial quando aqueles bispos tentaram cooptar altos funcionários da administração imperial para os seus projetos político-religiosos. Ademais, a própria noção daquela divindade que Teodósio II deveria representar estava em questionamento por aqueles líderes da hierarquia eclesiástica. Em outra carta de Cirilo, dirigida ao clero de Constantinopla, relatou a perplexidade dos bispos reunidos no Concílio de Éfeso I, em 431, ante a ordem de Teodósio II de colocar o bispo alexandrino em prisão, juntamente com Nestório e Menão de Éfeso, em virtude da atuação deles naquela reunião. O que se percebe nela é a confiança dos membros do episcopado no sucesso em enquadrar o imperador dentro daquelas inovações que eles promoviam na doutrina que fora estabelecida no Concílio de Niceia. Desse modo, percebe-se também na *Controvérsia Nestoriana*

[12] Καίτοι γε δέον ταῖς ἀπολογίαις τήν ἐμὴν καταγοητεὺσαι λύπην τὴν ἐπί γε τοῖς φθάσασι καὶ παρ' αὐτῶν γεγονόσι κατὰ τήν 'Εφεσί'ν. Καὶ εὐαφόρμως ἔφασκον παρωξύνθαι κατ' ἐμοῦ διά τὸν ζῆλον τόν ὑπέρ γε τῶν ἱερῶν δογμάτων. ἀλλ' ἤκουον ὅτι οὔτε ζῆλος αὐτοὺς κεκίνηκεν θεῖος οὔτε τῶν τής ἀλεθείας δογμάτων ὕπερμαχόμενοι συνεφράττοντο κατ' ἐμοῦ, ἀλλά ταῖς ἀνθρώπων εἴξαντες κολακείαις καὶ τὰς τῶν ἰσχύοντων τὸ τηνικάδε φιλίας ἐφ' ἑαυτοὺς ἁρπάζοντες.

uma disputa entre imperadores e bispos pela autoridade de determinar a natureza e o acesso à esfera divina:

> Depois de considerar isso [a carta do imperador cujo portador era o *comes* João] o santo Concílio levantou-se, até mesmo o último homem, dizendo: "Nós não insultamos a nós mesmos. Pois não fomos convocados como heréticos. Nós viemos restaurar a fé que foi rejeitada, e a estamos restaurando. Não é necessário que o imperador aprenda a fé agora, desde que ele a conhece e foi batizado nela." (*ACO,* I, 1, 3, p. 45-46).[13]

Essas mudanças nas relações entre hierarquia eclesiástica e o poder imperial foram levantadas por Rita Lizzi Testa (2009, p. 535), cujos contornos foram se modificando à medida que os membros do episcopado conquistavam maior autoridade na esfera pública. Até o governo do imperador Teodósio I (379-395) aquela autora indica que os discursos do episcopado estavam mais voltados para construção de um bispo ideal, que exprimisse virtudes e valores morais que os credenciassem ao exercício das suas funções eclesiásticas. Após a oficialização de uma das vertentes do Cristianismo, pelo mesmo imperador, percebe-se que tais discursos se voltaram para a afirmação do bispo no espaço público e sua atuação como líder comunitário.[14] O trecho da carta acima nos indica que, ao menos na intenção, os bispos se viam com autoridade para tentar influir na verdadeira fé que o imperador deveria seguir. Ou mesmo, ainda, eles criavam imagem negativa de fraqueza do imperador porque percebiam que ele não estava contemplando seus interesses. Essas disposições, portanto, geravam tensões entre os líderes da hierarquia eclesiástica e o poder imperial na medida em que interferiam no arcabouço ideológico do regime imperial.

Relatos como aquele de Cirilo contribuíram, em grande medida, para criar a imagem de que Teodósio II foi um imperador sem vontade própria e inconstante na própria fé. Essa aura de passividade que lhe foi atribuída permeou até mesmo os relatos sobre o nascimento do imperador, como aquele registrado na biografia do bispo Porfírio de Gaza (347-420), escrita por seu discípulo Marcos, o diácono. Relata-se que esse bispo da Palestina teria viajado com uma comitiva à Constantinopla, em 402, para convencer o imperador Arcádio, pai de Teodósio II a destruir um templo dedicado a Zeus, em Gaza. É registrado naquela biografia de Porfírio que havia uma grande hostilidade de cristãos contra os pagãos e uma resistência desses últimos aos ataques que recebiam naquela província

[13] Τοῦτο νοήσασα ἡ ἁγία σύνοδος πάλιν ἐνέστη ἄχρι παντός λέγουσα ὅτι οὐχ ὑβρίζομεν ἑαυτούς οὐ γὰρ ὡς αἱρετικοι κεκλήμεθα, ἀλλ' ἤλθομεν πίστιν ἀθετουμένην στῆσαι, ἥν καὶ ἐστήσαμεν, καὶ οὐ χρήιζει ὁ βασιλεὺς τοῦ μαθεῖν νῦν τὴν πίστιν, εἰδὼς αὐτὴν καὶ ἐν αὐτῆι βαπτισθείς.

[14] Em 380, o imperador Teodósio I, avô de Teodósio II, emitiu um Édito oficializando aquela forma de Cristianismo consagrado no Concílio de Niceia, em 325, onde se lê: "todos aqueles que estão sob a influência da nossa clemência devem aderir àquela religião que, de acordo com seu próprio testemunho, chegou aos nossos próprios dias e que o abençoado Pedro entregou aos romanos, isto é, aquela doutrina que o pontífice Dâmaso e Pedro, o bispo de Alexandria, homens de santidade apostólica, agora seguem". (*Cod. Theo*., xvi, I, 2 apud BOYD, 1905, p. 44-45).

(SAUGET, 2013, p. 3257). Para vencer a relutância do imperador Arcádio, que via na adoção de medidas dessa natureza a possibilidade da perda das rendas que eram geradas pelos templos, Porfírio teria obtido o apoio da imperatriz Eudóxia, mãe de Teodósio II (ELTON, 2009, p. 135). Em troca, o bispo de Gaza teria prometido que a imperatriz ficaria grávida de um príncipe. Consumada a profecia, no dia do batizado de Teodósio II, conforme a vontade de Eudóxia, Porfírio levou a criança em seus braços para receber o sacramento, sendo seguidos por uma procissão de altos dignitários vestidos todos de branco. Na ocasião, Teodósio II portava em suas pequenas mãos uma petição para que o templo pagão na Palestina fosse destruído. Essa imagem, segundo o biógrafo do bispo palestino, teria sido suficiente para reverter as resistências de Arcádio em autorizar a demolição do templo (KELLY, 2013, p. 3-4). Ou seja, desde o nascimento começa-se a construir uma imagem do imperador que subordinava a sua vontade àquela daqueles que o circundavam.

Teodósio II foi proclamado Augusto, coimperador juntamente com seu pai, aos nove meses de idade, no mesmo ano da visita do bispo Porfírio à Constantinopla. Após a morte de Arcádio, em 408, permaneceu como o imperador que por mais tempo governou o Império Romano. No que se refere à investidura precoce de um imperador, Meagham A. McEvoy (2013, p. 2) observa a emergência de um novo padrão de política imperial na Antiguidade Tardia ao constatar que, além de Teodósio II, outros imperadores proclamados Augustos quando crianças estabeleceram governos de considerável duração como, por exemplo, Graciano (367-383), Valentiniano II (375-392), Honório (393-423), Arcádio (383-408) e Valentiniano III (425-455). Segundo a autora supracitada, a longevidade desses imperadores, alçados precocemente ao ofício imperial, não podem ser explicadas somente através das tentativas de se construir imagens positivas que os dotassem de piedade, senso de justiça, temperança, vitoriosos nas batalhas e todas outras virtudes que pudessem lhes assegurar os favores divinos. Nem tampouco o princípio dinástico isoladamente lhes asseguraria a lealdade da Corte e dos generais do exército, em vista da diversidade de indivíduos que compunham essas instituições e a multiplicidade de interesses que defendiam.

Essas considerações a respeito do caráter dinástico que McEvoy constatou são corroboradas pela tentativa de usurpação no Império Romano do Ocidente pelo funcionário de etnia goda João (*PLRE* 2, p. 595), *Primicerius notariorum*, na sucessão do imperador Honório em favor do seu primo Valentiniano III. João chegou a governar o Ocidente entre os anos de 423 a 425, quando Teodósio II enviou suas tropas para assegurar a proclamação de Valentiniano III e os direitos dinásticos da sua família (BLOCKLEY, 2008a, p. 136). Também no Oriente é relatada a constante preocupação de

Teodósio II com a possibilidade de usurpação do seu governo pelo general isáurio[15] Flávio Zenão (*PLRE* 2, p. 1199-1200; LEE, 2008, p. 35-37), que ocupou a função de *Magister utriusque militiae per Orientem,* entre 447 e 451.

Pode-se cogitar que a permanência duradoura desses imperadores no poder, e Teodósio II em especial, esteve relacionada a uma maior distribuição da carga de poder entre as elites que compunham o governo. Alguns desses funcionários faziam parte de verdadeiras dinastias de funcionários que serviam na administração imperial de longa data. No caso do governo de Teodósio II, os vínculos familiares desses funcionários são rastreados tão longe quanto o período do imperador Constâncio II (HARRIES, 2013, p. 76). Na esfera da administração civil esse compartilhamento de poder, sobretudo durante o período de minoridade de Teodósio II, teve o efeito de inibir as aventuras de usurpadores. Mesmo porque, após a maioridade de Teodósio II, esses grupos continuaram a exercem influência dentro da Corte, motivo pelo qual entendemos que o imperador necessitava negociar com eles a questão teológica. O que não significa dizer que Teodósio II tenha se mantido a todo o momento passivo ao jogo de influências de poderes paralelos. Mas, também, apesar dos discursos darem uma percepção de que os poderes do imperador eram ilimitados, ao contrário, percebe-se que ele não governava sozinho. A estratégia para a durabilidade do regime visava, desde o período da minoridade do imperador, compartilhar o poder para se preservar o governante e o princípio dinástico.

A mesma lógica foi seguida na esfera militar e a própria teologia política cristã contribuiu para o distanciamento dos imperadores do campo de batalha. A partir dos governos dos filhos do imperador Teodósio I, Honório e Arcádio, o governo itinerante cedeu lugar para uma forma sedentária de administração. Os imperadores não deixavam o palácio para resolver assuntos diretos do governo como fizeram antes. O discurso para justificar essa ausência era que eles permaneciam orando no Palácio pelo sucesso do exército nas guerras, certos de que os favores divinos os fariam triunfantes (McCORMICK, 2008, p. 135-143). Apesar do período de governo de Teodósio II ter registrado poucos enfrentamentos externos, por meio dessa disposição os seus generais certamente conquistaram maior autonomia no comando de suas tropas. Quando observamos a origem étnica e a política-religiosa defendida pelo conjunto dos generais desse imperador, majoritariamente formado por indivíduos de etnia goda, pagãos ou arianos, podemos entender como a imensa diversidade que caracterizava a administração de Teodósio II deveria ser manobrada para a segurança do seu poder.

[15] Os isáurios são citados na documentação do período frequentemente como assaltantes e depredadores que invadiam as províncias vizinhas com objetivo de saques. A província da Isáuria foi destacada da província da Galátia no início do século IV d.C. por ocasião das reformas administrativas do imperador Diocleciano (EDWARDS, 1999, p. 515-516).

Garantias adicionais a esses arranjos já despertavam as preocupações do pai de Teodósio II, o imperador Arcádio. Para assegurar uma sucessão pacífica e evitar as insurreições verificadas durante o seu governo, como aquela promovida pelo *comes* Gainas (*PLRE* 1, p. 379-380), Arcádio teria estabelecido um acordo com o monarca sassânida da Pérsia, Yazdegerd I (399-420) (*PLRE* 2, p. 627) para que enviasse um guardião para o pequeno príncipe e se tornasse fiador na transmissão do poder. Esse papel foi desempenhado pelo eunuco Antioco (*PLRE* 2, p. 101-102), um persa e dito cristão devotado, que exerceu a influente função de *Praepositus sacri cubiculi* na Corte oriental durante a minoridade de Teodósio II, de 404-414 (GREATREX; BARDILL, 1996, p. 171-172; GREATREX, 2008, p. 85-87; BLOCKLEY, 2008b, p. 433-434).[16]

Essas estratégias revelam-nos um arranjo político-administrativo complexo que Teodósio II parece ter tido sucesso em manejar durante parte do seu governo. Isso porque, em nossa percepção, o imperador exerceu, em determinadas circunstâncias, o papel que o enquadrou na definição daquilo que entendemos ser um imperador romano na Antiguidade Tardia: o administrador de conflitos na diversidade. Dessa forma, não entendemos que os conflitos na Antiguidade Tardia se trataram de algo negativo que poderia vir a caracterizar a progressiva desestruturação do Império Romano. Ao que nos parece, a recorrência deles foi uma forma encontrada para dar vazão aos anseios de uma sociedade bastante diversificada. Esses conflitos tiveram mais visibilidade do que talvez em outros contextos porque a documentação que chegou até nós sobre o período esteve, em grande parte, relacionada às relações conflituosas no interior da hierarquia eclesiástica e que transbordavam para outras esferas da sociedade. Tais enfrentamentos denotam a existência de uma sociedade dinâmica e a emergência deles criava uma ocasião propícia para que os imperadores afirmassem a autoridade e o poder que detinham.

Como vimos, a imagem e as funções dos imperadores da Antiguidade Tardia foram sofrendo adequações na medida em que a sociedade romana se diversificava cada vez mais. Líderes de segmentos externos que antes lutavam contra o Império passaram, paulatinamente, a serem absorvidos na sociedade romana e na administração imperial. Essa diversidade requeria novas formas de gerenciar o poder político. Isso não significa endossar que as funções do imperador foram esvaziadas, mas transformadas de modo a se adequar a novos desafios. O imperador ainda representava a autoridade máxima sobre a qual a unidade do Império repousava. Mas, dentro desse contexto complexo, inovações foram necessárias para acomodar novos atores políticos que eram incorporados à sociedade.

[16] Yazdegerd é referido nas fontes orientais com a alcunha de "o pecador". Essas fontes provavelmente refletem o descontentamento com o controle que ele exerceu sobre o clero zoroastriano e sua tolerância em relação aos cristãos da Pérsia (BLOCKLEY, 2008b, p. 433).

Além de não comandarem mais suas tropas, como indicamos acima, a partir do governo do imperador Valente, por exemplo, os imperadores passaram a delegar a administração judicial civil aos Prefeitos Pretorianos (Amiano, *Hist.*, XXX, 4, 2). Essas mudanças parecem remeter às transformações ligadas à emergência das novas formas de percepção do ofício imperial relacionadas ao pensamento político adjacente aos debates teológicos do período. Não se tratou de mera coincidência, como destaca Peter Brown (2002, p. 97), a emergência da *Controvérsia Nestoriana* na mesma geração em que a Corte imperial tornou-se permanente em Constantinopla. A questão teológica estava subjacente na construção de um modelo de governante que contemplasse o equilíbrio entre proximidade e distanciamento de quem era o representante da divindade no mundo.

A leitura da documentação sobre a disputa teológica entre Cirilo e Nestório nos despertou a atenção nesse sentido. Ao acusar Nestório de separar a humanidade e a divindade na pessoa de Cristo, Cirilo o acusou de tornar a divindade ainda mais transcendente, distante da humanidade. Na opinião do bispo alexandrino, Nestório estaria construindo um Deus tão remoto como a figura de um monarca persa. Na quarta homilia que Cirilo pregou no Concílio de Éfeso I, em 431, ele expressou essa sua preocupação:

> Você [Nestório] não foi persuadido por Paulo quando ele disse: 'Mesmo se um anjo dos céus pregar ao contrário daquilo que pregamos que ele seja amaldiçoado'? Paulo não parou sua arrogância [de Nestório]. Mas Isaías, quando ele disse, 'Observem, uma Virgem conceberá, e ela dará à luz um filho, e ele se chamará Emmanuel, que é interpretado Deus está conosco'? Ele [Isaías] não fez de outro modo. Pois você possui uma mente de terrível perversidade. Ouça ao menos os demônios que dizem: 'O que você tem a ver conosco, Ó Filho de Deus? Você veio no princípio dos tempos para nos torturar?' Que conselho você dá para esse inútil argumento? Quem trabalhou com você nessa inoportuna calamidade? ***Você [Nestório] não tem vergonha de comparar Deus a um rei persa?*** Você não tem vergonha de rejeitar as tradições dos Padres, dos evangelistas e dos profetas na intenção de dominar sobre todas as Igrejas; você não se lembra do que te levantou do monte estrume às alturas celestes e, concentrado nas criaturas, você não reconhece o Criador. [...] Mas imitando Beliar você pensa que pode convencer, pelas correntes do seu pensamento sem lei, um imperador afeiçoado da doutrina ortodoxa e adorador da consubstancial trindade, através da qual ele reina continuamente, esmaga os inimigos hostis, e através do qual reinam o coro das virgens perpétuas [irmãs imperiais] e ele restaura a paz no mundo, - você pensa que pode fazer desse homem um apóstata com suas enganosas palavras (*ACO,* I, 1, 2, p. 103-104*,* destaque nosso).[17]

[17] ἆρα γὰρ οὐκ ἐπείσθης Παύλῳ λέγοντι κἂν ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσηται παρ' ὅ εὐηγγελισάμεθα, ἀνάθεμα ἔστω; Παῦλος οὐκ ἔπαυσέ σου τὸ κενὸν φρόνημα ἀλλ'Ησαίας εἰπών ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱὸν καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός, οὐδ' αὐτός διάνοιαν γὰρ ἐκτήσω δεινῆς κακοφροσύνης. ἄκουσον κἂν τῶν δαιμόνων λεγόντων τί ἡμῖν καὶ σοί. υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθες πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς. τίς δέ σοι τοῦτον τὸν εὐτελῆ λογισμὸν συνεβούλευσε κηρῦξαι; τίς ὁ συμπονήσας τῷ ἀκαίρῳ νοσήματι; οὐκ ἠιδέσθης θεὸν ἐξομοιῶν Περσικῆν βασιλείαι; οὐκ ἐνετράπης ἀθετεῖν βουλόμενος πατέπων καὶ εὐαγγελιστῶν καὶ προφητῶν παραδόσεις καὶ νομίσας ἄρχειν παςῶν τῶν ἐκκλησιῶν οὐκ ἐμνήσθης τοῦ ἀπὸ κοπρίας εἰς ὕψος οὐράνιον ἀναγαγόντος σε καὶ τοῖς ἔργοις προσέχων οὐκ ἐπέγνως τὸν δημιουργόν. […] ἀλλά γε μὴ ζητούμενον πρὸ καιροῦ, Βελίαρ μιμησάμενος ἐνόμισας σειραῖς τῶν σῶν ἀνόμων ἐννοιῶν πείθειν βασιλέα φίλον ὀρθοδοξίας καὶ προσκυνητὴν ὁμοουσίου τριάδος, δι' ἧς διηνεκῶς βασιλεύει, δι' ἧς ἔθνη τὰ πολέμια συνετρίβη, δι' ἧς χορὸς ἀειπαρθένων βασιλεύει, δι' ἧς κόσμον ἐν εἰρήνῃ καθίστησι, τοῦτον λόγοις σοῖς ἀπατηλοῖς ἐνόμισας ἀποστάτην γενέσθαι καὶ λαὸν θεοφιλῆ πορθεῖν ἐβουλήθης καὶ πατέρων πλῆθος εἰς ἀναπνοὴν τυγχάνοντας διέσκυλας.

Com essa retórica contundente, Cirilo expõe um paradoxo na doutrina de Nestório. Para o bispo alexandrino, ao enfatizar a humanidade do Filho (Cristo), Nestório tornava ainda mais transcendente a porção divina representada pelo Pai. Analisando essa questão, Susan Wessel (1999, p. 37) aponta que com essa refutação Cirilo teria construído uma imagem da Virgem Maria que serviu a fins políticos. Como portadora de um deus em que as porções divina e humana estavam unidas, a Virgem de Cirilo incorporava ao conjunto o Deus/Filho que Nestório relegava ao status de um Deus mundano. A partir dessa consideração e na perspectiva que o discurso cristão buscava estabelecer uma simetria entre a divindade com as funções do seu representante na terra – o imperador – deduz-se que, na prática, esse pensamento de Nestório poderia redundar em uma descentralização do governo imperial, como resultado do distanciamento do imperador dos negócios de governo, na medida em que ao postular um deus transcendente, ele afastava a divindade da humanidade (BROWN, 2002, p. 103).

É relevante indicar, conforme Ernst H. Kantorowicz (1998, p. 27-28), como essas definições serviram de base, séculos mais tarde, para os juristas elisabetanos formularem a teologia política dos Dois Corpos do Rei a partir dos debates cristológicos sobre a natureza de Cristo, num período em que a preocupação era afirmar a centralização do poder real nos séculos finais do Medievo:

> Em termos genéricos, é de grande interesse notar como, na Inglaterra quinhentista, através dos esforços dos juristas em definir eficaz e acuradamente os Dois Corpos do Rei [corpo natural e corpo político], todos os problemas cristológicos da Igreja antiga relativos às Duas Naturezas mais uma vez foram atualizados e ressuscitados nos primórdios da monarquia absoluta. [...] O perigo de um nestorianismo da realeza foi certamente grande em todas as épocas. Pode-se dizer, contudo, que os juízes se empenhavam em evitar uma cisão dos dois corpos enfatizando continuamente sua unidade [a despeito da ortodoxia calcedoniana]. [...] Um toque de monofisismo [...] resultava da relativa indiferença à encarnação mortal ou individuação do corpo político [em relação ao corpo natural] (KANTOROWICZ, 1998, p. 28).

Pode-se inferir que esse discurso nestoriano, que se projetou a partir do período de maioridade de Teodósio II, casava-se bem com as pretensões de compartilhamento de poder da aristocracia de funcionários, já que durante a sua menoridade essa aristocracia havia participado ativamente das decisões de governo e estava inclinada a não abrir mão dessa perda de poder. Daí a necessidade, mesmo após a maioridade de Teodósio II, se continuar enfatizando os discursos de um imperador incompetente que era controlado pelos seus funcionários.

Cirilo foi persistente e bem-sucedido no seu intento de associar Nestório à imagem daquele que foi considerado o arquétipo do herege naquele contexto, o presbítero Ário, que negava a divindade de Cristo. Pois, nessa perspectiva ariana que postulava um Cristo humano, a centralização do poder

sagrado na figura do imperador ficaria ainda mais prejudicada[18]. Na mesma linha, Cirilo também associou Nestório ao bispo antioqueno Paulo de Samosata, que no século III d. C. havia sido acusado de adocionismo por pregar que Jesus era um mero homem. Para se ter a noção da sobreposição entre as esferas religiosa e política no período Paulo de Samosata, antes de se tornar bispo de Antioquia, fora funcionário e conselheiro na Corte da rainha Septímia Zenóbia, que entre os anos de 267-272 tentou estabelecer um reino independente de Roma na região de Palmira. (*PLRE* 1, p. 990-991). Embora de duração fugaz, além da região da Síria, o governo de Zenóbia estendeu sua influência para o sudeste da Arábia, Egito e Ásia Menor (DRINKWATER, 2005, p. 50). Essa vasta região viria a corresponder a uma considerável porção do que era o Império Romano do Oriente no século V d.C. Ou seja, já havia precedentes sobre os conflitos de que tal concepção ideológica acarretavam na unidade imperial.

Em nossa percepção, portanto, distanciar a divindade da humanidade correspondia, na prática, tentar alterar o lugar do imperador na topografia do poder. Como o poder não admite vácuo, entendemos, desse modo, que o espaço criado por esse distanciamento do imperador poderia ser ocupado pelos funcionários imperiais em funções que antes eram prerrogativas do governante, como aquelas que anteriormente foram sendo absorvidas na arena judicial e militar, que citamos anteriormente. Esses auxiliares direitos do imperador se engajariam em enfrentamentos para ocupar esse poder, delineando uma forma talvez semelhante ao que se dava na distribuição de poder na administração da Pérsia, onde o grau de centralização político-administrativa era menor do que aquela verificada no Império romano.[19]

Entretanto, não está explícito na documentação que Nestório e Cirilo tenham difundido seus pensamentos de forma deliberada com o propósito de alterar a configuração do poder imperial.

[18] Nota-se que a fragmentação do Império Romano do Ocidente inicia-se, paulatinamente, entre os séculos IV e V d.C., cujo objetivo era a autonomia em relação ao poder imperial através das alianças formadas entre as aristocracias locais e grupos bárbaros que culminaram no estabelecimento dos reinos romano-bárbaros. A formação da maior parte dessas novas unidades político-administrativas se deu sob as bases de projetos político-religiosos de orientação ariana, como os visigodos na península ibérica, os vândalos no norte da África, os francos na região da Gália e os ostrogodos na península itálica.

[19] Conforme tem destacado Ze'ev Rubin (2008, p. 651-654), o quadro de uma sociedade hierárquica bem ordenada, controlada e regulada por uma monarquia forte tem sido reavaliado pela historiografia em relação ao Império Persa na Antiguidade Tardia. No período da dinastia sassânida (224-651 d.C.) o controle do vasto império persa era exercido por um governo central, mas não uniformemente efetivo. Os soberanos sassânidas respeitavam os territórios assegurados pelos grandes senhores do reino, alguns dos quais pertenciam a linhagens cujas raízes alcançavam tão longe quanto o período parta (247 a.C.-224 d.C.). No século V d.C. os líderes daquelas linhagens admitiam apenas uma fidelidade nominal ao governo central e, desse modo, gozavam de certa autonomia nos seus domínios territoriais hereditários. Nesse sentido é que entendemos a alcunha de "Rei dos reis" que o soberano persa atribuía a si. Cabe ressaltar, ainda, que no campo religioso a teologia do Zoroastrismo, religião predominante na Pérsia do período, concebia a divindade de forma dualística, assim como na teologia de Nestório, que, por sua vez, possuía ascendência persa. Sebastian Brock (1995, p. 32) ainda nos indica que as perseguições empreendidas aos cristãos na Pérsia fizeram com que eles emigrassem para o Império Romano do Oriente em busca de segurança. Muitos deles se tornaram estudantes no que ficou conhecida como Escola Persa de Edessa antes de retornarem às suas origens em tempos mais calmos. A partir da década de 420, a cristologia ensinada nessa escola tomou uma característica notadamente diofisista impactada pelos escritos de Teodoro de Mopsuéstia, inspirador de Nestório.

Continuamos a entender que as suas preocupações eram teológicas, mas cujos resultados poderiam redundar em uma nova forma de se pensar as relações políticas e sociais daquele contexto que possibilitou esses modos de pensar. Sobre essa relação entre política e religião na Antiguidade Tardia, ou mesmo nos dias atuais, Elaine Pagels (1989, p. xxvii) percebeu que ideias religiosas não podem ser reduzidas a uma agenda política, mas que escolhas morais frequentemente são escolhas políticas e que "um ato de afirmação religiosa é sempre, em algum sentido, um ato prático e consequente".

Portanto, era como se a teologia que Nestório representava erigisse um muro entre o humano e o divino, ao contrário do pensamento ciriliano onde essa fronteira era mais fluída e o movimento era de aproximação entre divindade e humanidade. Essa perspectiva ciriliana redundava numa percepção de maior aproximação do imperador das questões do seu governo e, consequentemente, de fortalecimento do poder imperial. Teodósio II teve essa percepção e, em nossa perspectiva, somente apoiou Nestório para o episcopado da capital imperial porque esse bispo estava associado a funcionários com que o imperador necessitava negociar. Nestório tratou o caso simplesmente como uma traição do imperador a ele. Nada mais natural essa postura visto que no *Livro de Heraclides* ele está tentando fazer uma defesa da sua doutrina e uma tentativa de reabilitar a sua imagem de herético:

> Nenhum deles estava sem objetivo, ninguém estava separado da comunhão; eu não falo somente dos cristãos, mas também dos pagãos. Eles buscaram persuadir todo o mundo daquilo que eles viam e se comparavam a anjos de luz. Para tudo aquilo eles haviam previsto: amolecer o espírito do imperador para que não fosse colocado em exame aquilo que foi pedido e pelo qual o concílio foi reunido. Como era oposto a seu pedido absurdo e imprudente [de Cirilo], pelo qual eles pediram que não fosse a julgamento, eles deram uma grande quantidade de bens àqueles que se aproximaram deles. Eu nada tive a acrescentar: o imperador deixou fazer na prática tudo ao contrário (Nestório, *Liber*, 374).[20]

O trecho acima evidencia que Teodósio II estava inserido em uma rede de poderes paralelos. Tais forças tendiam a avançar sobre as prerrogativas do soberano, mas isso não significa endossar a perspectiva de que o imperador foi mais governado do que governou, conforme acredita Dirk Schlinkert (2002, p. 285-286). Teodósio II também parece ter operado no interior de uma estrutura paradoxal que, ao mesmo tempo em que proclamava um discurso que realçava seus atributos de governante e exaltava o seu poder, tendia a restringir a sua atuação. Essa situação requeria constantes negociações com as forças políticas que davam sustentação a esse quadro, condição que Teodósio II sustentou durante os quarenta e dois anos do seu governo.

[20] Nau, p. 240; Driver; Hodgson, p. 271-272.

REFERÊNCIAS

ACTA CONCILIORUM OECUMENICORUM. Tomus I et II. Edidit Eduard Schwartz et al. Berlin et Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1914-.

CYRIL OF ALEXANDRIA. **Letters 1-50.** The Fathers of the Church. Vol. 76. Translated by John I. McEnerney. Washington/DC: The Catholic University of Press, 1987a.

_____. **Letters 51-110**. The Fathers of the Church. Vol. 77. Translated by John I. McEnerney. Washington/DC: The Catholic University of Press, 1987b.

ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE. **Histoire Ecclésiastique**. Livres I-III. Trad. A.-J. Festugière ; B. Grillet ; G. Sabbah. Paris : Éditions du Cerf, 2011.

NESTORIUS. **The Bazaar of Heracleides.** Translated from the syriac by G. R. Driver and Leonard Hodgson. Oxford: Oxford University Press/Clarendon Press, 2002.

_____. **Le Livre d'Heraclide de Damas**. Traduit en français par F. Nau avec le concours P. Bedjan et M. Brière. Paris: Letouzey et Ané Éditeurs, 1910.

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE. **Histoire Ecclésiastique.** Livro VII. Vol. 5. Trad. Pierre Périchon et Pierre Maraval. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2007.

SOZOMÈNE. **Histoire Ecclésiastique**. Trad. André-Jean Festugière et Bernard Grillet. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.

BAGNALL, Roger S. (Ed.). **Egypt in the Byzantine World, 300-700**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BARCELÓ, Pedro. The Desconstruction of the Emperor in the IVth. Century. In: HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David. (Ed.). **New Perspectives on Late Antiquity**. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2011, p. 23-39.

BARNISH, Sam; LEE, A.D.; WHITBY, Michael. Government and administratio*n*. In: CAMERON, Averil; WARD-PERKINS, Bryan; WHITBY, Michael. (Ed.). **Late Antiquity:** Empire and Successors, A.D. 425-600. The Cambridge Ancient History. Vol. XIV. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 164-206.

BLOCKLEY, Roger C. Warfare and diplomacy. In: CAMERON, Averil; GARNSEY, Peter. (Ed.). **The Late Empire, A.D. 337-425**. The Cambridge Ancient History. Vol. XIII. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 411-436.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 2 v. 11a. ed. Trad. João Ferreira. Brasília: Editora UnB, 1998.

BOYD, William Kenneth. **The Ecclesiastical Edicts of the Theodosian Code.** New York : The Columbia University Press, 1905.

BROWN, Peter. **Poverty and leadership in the later Roman empire**. Hanover: University Press of New England, 2002.

_____. **Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive**: vers un Empire chrétien. Traduit de l'anglais par Pierre Chuvin. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

CARRIÉ, Jean-Michel. Préface. In : BLAUDEAU, Philippe. **Alexandrie et Constantinople (451-491)** : de l'histoire à la géo-ecclésiologie. Rome : École Française de Rome, 2006, p. vii-xv.

CHEYNET, Jean-Claude. **Histoire de Byzance**. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

DELMAIRE, Roland. **Largesses Sacrées et *Res Privata***: l'*aerarium* imperial et son administration du IVe. au VIe. Siècle. Rome: École Française de Rome, 1989.

DRAKE, Harold A. Topographies of power in Late Antiquity and beyond. In : RAPP, Claudia; _____. (Ed.). **The City in the Classical and Post-Classical World:** changing contexts of power and identity. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 217-239.

_____. Intolerance, Religious Violence and Political Legitimacy in Late Antiquity. In: **Journal of the American Academy of Religion**. v.79, n. 1, p. 193-235, March 2011.

DRIVER, Godfrey R.; HODGSON, Leonard. Introduction. (1925). In: NESTORIUS. **The Bazaar of Heracleides.** Translated from the syriac by G. R. Driver and Leonard Hodgson. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. ix-xxxv.

EDWARDS, Robert W. Isauria. In: BOWERSOCK, Glen W.; BROWN, Peter; GRABAR, Oleg. (Ed.). **Late Antiquity:** a guide to the postclassical world. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 515-516.

ELTON, Hugh. Imperial Politics at the Court of Theodosius II. In: CAIN, Andrew; LENSKI, Noel. (Ed.). **The Power of Religion in Late Antiquity**. Farnham: Ashgate Publishing, 2009, p. 133-142.

FINLEY, Moses I. **Política no mundo antigo**. Trad. Gabinete Editorial de Edições 70. Lisboa: Edições 70, 1997.

FLUSIN, Bernard. **La Civilization Byzantine**. 3ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 14ª ed. Trad. Laura Fraga A. Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

FUNARI, Pedro Paulo. Introdução. In: _____ (Org.). **As religiões que o mundo esqueceu**. São Paulo: Contexto, 2012, p. 7-9.

GIDDENS, Anthony; SUTTON, Philip W. **Conceitos essenciais da Sociologia**. Trad. Claudia Freire. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

GREATREX, Geoffrey ; BARDILL, Jonathan. Antiochus the «Praepositus»: A Persian Eunuch at the Court of Theodosius II. **Dumbarton Oaks Papers,** v. 50, p. 171-197, 1996.

_____. Deux notes sur Théodose II et les perses. **Antiquité Tardive**, tome 16, p. 85-91, 2008.

HARRIES, Jill. Men without women : Teodosius' consistory and the business of governement. In: KELLY, Christopher. (Ed.). **Theodosius II** : rethinking the Roman Empire in late Antiquity. Cambridge : Cambridge University Press, 2013, p. 67-89.

INGLEBERT, Hervé. Les discours de l'unité romaine au quatrieme siècle. In : DIJKSTRA, Roald ; POPPEL, Sanne Van ; SLOOTJES, Danielle. (Ed.). **East and West in the Roman Empire of the Fourth Century** : an end to unity ? Leiden : Brill, 2015, p. 9-25.

JONES, Arnould Hugh Martin. **The later roman empire, 284-602**: A social, economic and administrative survey. 2 v. Baltimore: Johns Hopkins University, 1964.

_____; MARTINDALE, John R.; MORRIS, J. **The Prosopography of the Later Roman Empire,** AD 260-395. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KELLY, Christopher. Emperors, government and bureaucracy. In: CAMERON, Averil; GARNSEY, Peter. (Ed.). **The late Empire, A.D. 337-425**. The Cambridge Ancient History vol. XIII: Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 138-183.

_____. Rethinking Theodosius. In: _____. (Ed.). **Theodosius II**: Rethinking the Roman Empire in late Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 3-64.

LANÇON, Bertrand. **Le monde romain tardif** : IIIe.-VIIe. Siècle ap. J.-C. Paris: Armand Colin Éditeurs, 1992.

MARAVAL, Pierre. Introduction. In: EUSÈBE DE CÉSARÉE. **Louanges de Constantin**. Introduction, traduction originale et notes par Pierre Maraval. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2001, p. 9-71.

MARTINDALE, John R. **The Prosopography of the Later Roman Empire**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

McCORMICK, Michael. Emperor and Court. In: CAMERON, Averil; WARD-PERKINS, Bryan; WHITBY, Michael. (Ed.). **Late Antiquity:** Empire and Successors, A.D. 425-600. The Cambridge Ancient History. Vol. XIV. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 135-163.

McENERNEY, John I. Introduction. In: CYRIL OF ALEXANDRIA. **Letters 1-50.** The Fathers of the Church. Vol. 76. Washington: The Catholic University of Press, 1987a, p. 1-9.

_____. Notas. In: **Letters 51-110**. The Fathers of the Church. Vol. 77. Translated by John I. McEnerney. Washington/DC: The Catholic University of Press, 1987b.

McEVOY, Meaghan A. **Child Emperor Rule in the Late Roman West**, AD 367-455. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MILLAR, Fergus. **A Greek Roman Empire**: Power and belief under Theodosius II – 408-450. Los Angeles: University California Press, 2006.

_____. **The Emperor in the Roman World** (31 BC – AD 337). Londres: Duckworth, 1977.

MORRISON, Cécile. Les événements/perspective chronologique. In: _____. (Ed.). **Le Monde Byzantin I**: L'Empire romain d'Orient (330-641). Paris: Presses Universitaires de France, 2012, p. 3-47.

NAU, François. Introduction. In: NESTORIUS. **Le Livre d'Heraclide de Damas**. Traduit en français par F. Nau avec le concours P. Bedjan et M. Brière. Paris: Letouzey et Ané Éditeurs, 1910, p. v-xxviii.

PAGELS, Elaine. **Adam, Eve, and the Serpent**. New York: Vintage Books, 1989.

RUBIN, Ze'ev. The sasanid monarchy. In: CAMERON, Averil; WARD-PERKINS, Bryan; WHITBY, Michael. (Ed.). **Late Antiquity:** Empire and Successors, A.D. 425-600. The Cambridge Ancient History. Vol. XIV. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 638-661.

SAUGET, Joseph-Marie. Porphyry of Gaza, bishop. In: BERARDINO, Angelo di. (Ed.). **Encyclopedia of Ancient Christianity**. Downers Grove/Illinois : InterVarsity Press, 2013, p. 3257.

SILVA, Gilvan Ventura da. **Reis, santos e feiticeiros**: Constâncio II e os fundamentos da *Basileia* – 337-361. Vitória: Edufes, 2003.

TESTA, Rita Lizzi. The Late Antique Bishop: image and reality. In: ROUSSEAU, Philip; RAITHEL, Jutta. (Ed.). **A Companion to Late Antiquity**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009, p. 525-538.

TRAINA, Giusto. **428 AD**: an ordinary year at the endo f the Roman Empire. Translated by Allan Cameron. Princeton: Princeton University Press, 2009.

VEYNE, Paul. O que era um imperador romano? In: _____. **O Império Greco-Romano**. Trad. Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 1-34.